

**APROXIMACIÓN AL MIEDO A PARTIR DEL PENSAMIENTO FENOMENOLÓGICO
DE MARTIN HEIDEGGER**

ANDRÉS DAVID GONZÁLEZ T

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y LENGUA CASTELLANA
BOGOTÁ, D.C.
2018

**APROXIMACIÓN AL MIEDO A PARTIR DEL PENSAMIENTO FENOMENOLÓGICO
DE MARTIN HEIDEGGER**

ANDRÉS DAVID GONZÁLEZ T

Monografía presentada como requisito para optar al título de Licenciado en Filosofía y
Lengua Castellana

Director: Dr. César Freddy Pongutá

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y LENGUA CASTELLANA
BOGOTÁ, D.C.
2018

Contenido

0. INTRODUCCIÓN	6
1. GENERALIDADES SOBRE EL PENSAMIENTO DE MARTIN HEIDEGGER	12
1.1 Aproximación a la infancia y madurez intelectual de Martin Heidegger	13
1.2 Intereses filosóficos de Martin Heidegger	17
2. LA FENOMENOLOGÍA DE MARTIN HEIDEGGER A TRAVÉS DE LAS IDEAS HUSSELIANAS	23
2.1 La pregunta por el ser en Martin Heidegger	31
2.2 Fenomenología de Martin Heidegger.....	35
3. IDEAS PREVIAS DE MARTIN HEIDEGGER PARA UN ACERCAMIENTO A LA ESTRUCTURA DEL FENÓMENO DEL MIEDO	39
3.1 Fenómeno	40
3.2 Dasein.....	43
3.3 Disposición afectiva	46
3.4 Estar-en-el-mundo	48
4. LA ESTRUCTURA QUE COMPONE AL FENÓMENO DEL MIEDO PROPUESTA POR MARTIN HEIDEGGER.....	51
4.1 La estructura que compone al fenómeno del miedo.....	51
4.2 El fenómeno del miedo en relación con la angustia.....	54
4.3 El miedo y el otro	58
4.4 Algunas modalidades que surgen a partir de la estructura del miedo	61
4.5 El susto	63
4.6 El pavor	63
4.7 El espanto	64
5. CONCLUSIONES	66
Trabajos citados	68

El modo como pueden estar encubiertos los fenómenos es múltiple. En primer lugar, un fenómeno puede estar encubierto en el sentido de que aún no ha sido descubierto. No se lo conoce ni se lo ignora. En segundo lugar, un fenómeno puede estar recubierto. Y esto quiere decir: alguna vez estuvo descubierto, pero ha vuelto a caer en el encubrimiento. Este encubrimiento puede llegar a ser total, pero regularmente ocurre que lo que antes estuvo descubierto todavía resulta visible, aunque sólo como apariencia. Pero, cuanto hay de apariencia, tanto hay de "ser". Este encubrimiento, en el sentido del "disimulo", es el más frecuente y el más peligroso, porque las posibilidades de engaño y desviación son aquí particularmente tenaces. Las estructuras de ser disponibles, pero veladas en cuanto al fundamento en que arraigan, lo mismo que sus correspondientes conceptos, pueden reivindicar un cierto derecho al interior de un "sistema".

Heidegger, 2005, pág.59

0. INTRODUCCIÓN

No se puede poner en duda que a mediados del siglo XX la aparición de Martin Heidegger (1889 - 1976) en el ámbito filosófico de Occidente contribuyó de manera extraordinaria a la forma de estudiar y asimilar la condición humana, y con esto su propuesta, la de pensar y pensarnos a partir de una interpretación fundamentalmente fenomenológica, tomaría un lugar imponente a la hora de hacer filosofía.

Luis Fernando Moreno Claros, quien es uno de los autores que están presentes a lo largo de este trabajo de investigación, y quien es citado primordialmente en los dos apartados iniciales del primer capítulo, debido a sus aportes significativos sobre la importancia del pensamiento de Heidegger en la filosofía de Occidente; en su ardua y extensa investigación titulada: *Martin Heidegger: El filósofo del ser* (2002), refiriéndose al papel que desempeña la obra de Heidegger señala lo siguiente:

Se asegura también que con Heidegger se pierde el miedo a <<hacer filosofía>>, que a partir de sus reflexiones cada filósofo se transforma en una nueva apuesta, en un nuevo problema por resolver o en una trampa específica desde la cual lanzarse a filosofar. Todo esto es digno de tenerse en cuenta y justifica el conocimiento aunque solo sea superficialmente de la obra del filósofo del ser. (Moreno Claros, 2002, pág. 19)

La postura de Moreno Claros sobre el modo de pensar heideggeriano muestra que la apuesta de Heidegger además de ser arriesgada y profunda es también temeraria en cuanto que trata el problema del ser directamente, es decir, que la relación del hombre con el núcleo o la fundamentación misma del ser de las cosas no permite filtro alguno, y es a partir de esta óptica que la filosofía de Heidegger renueva y redirecciona el camino por el que la filosofía venía transitando desde mucho antes de la aparición de este pensador.

Desde que el trabajo de Heidegger salió a la luz, ha supuesto un verdadero reto para sus contemporáneos, y todavía lo sigue siendo para sus sucesores, pues la extensión y complejidad de su obra se puede considerar como un antes y un después en la filosofía de Occidente, y esto se debe entre otras cosas al profundo y enérgico interés que sentía Heidegger por escudriñar en teorías como las de Parménides, Aristóteles, Platón, San Agustín, Santo Tomás, Duns Escoto, Nietzsche, Edmund Husserl, entre muchos otros, lo que aportaría de manera significativa a su proyecto filosófico de investigación sobre el problema del ser.

Entre las muchas cosas que se destacan de la obra de Heidegger se puede subrayar la actitud arrojada con la que este pensador indaga sobre aquello por lo que la filosofía se pregunta, esta postura sin lugar a dudas llegaría a impregnar a una parte importante de la filosofía de Occidente; Ángel Xolocotzi en su investigación de 2009 titulada: *Facetas Heideggerianas* refiriéndose a esta influencia dice:

... sin Heidegger no sería pensable el existencialismo de Sartre ni la deconstrucción de Derrida. El posmodernismo de Rorty, el pensamiento débil de Vattimo, el postestructuralismo de Foucault y el pensamiento de la otredad de Levinas serían difícilmente concebibles sin el pensar heideggeriano. Así mismo, Heidegger impregnó la hermenéutica de Gadamer y de Ricoeur, y dio impulsos determinantes a las propuestas fenomenológicas de Fink, Patocka, Kaufmann y Becker. Y qué decir de la llamada rehabilitación de la filosofía práctica tal como la plantean Arendt, Strauss, Riedel o Volpi: todos ellos toman como punto de partida la renovada lectura que el joven Heidegger llevó a cabo de Aristóteles. (Xolocotzi, 2009, pág. 13)

El rastreo que hace Xolocotzi sobre el pensar heideggeriano, y el cómo este se ha esparcido a lo largo de diferentes generaciones y corrientes filosóficas es una muestra del profundo impacto que significó la obra heideggeriana en Occidente, por esta razón es que Heidegger resulta ser un pensador con una óptica elevada, desde la cual es atrayente hacer un seguimiento al fenómeno del miedo.

Esta investigación empieza a desarrollarse desde un acercamiento general hacia algunos de los aspectos de la vida de Heidegger, entre los que se encuentran el desarrollo temprano del pensamiento del filósofo, su paso por la facultad de teología, su repentino giro académico hacia la filosofía y su compleja relación con Husserl (1859 - 1938), hasta llegar al punto en el que Heidegger se decidiría por desarrollar su pensamiento de manera independiente y radical, el cual como se verá en el desarrollo de este trabajo está guiado por la pregunta sobre el ser.

Uno de los pensadores que más influenció el pensamiento de Heidegger fue el ya mencionado Husserl, quien en un primer momento sería su maestro y mentor en el ámbito de la fenomenología, y quien además de ser considerado el padre de la fenomenología se encargaría de establecer el principio más representativo de la fenomenología, este es el de *jir a las cosas mismas!*, este principio husserliano, que también se puede apreciar en el pensamiento de Heidegger se halla

fundamentada en el párrafo 4 de las *Meditaciones Cartesianas* (1929), en donde Husserl señala refiriéndose a esta concepción lo siguiente:

... es, por consiguiente, una cosa o un hecho meramente presunto, o en suma, la presunción de una cosa, la presunción de un hecho. Pero frente a esto hay en ocasiones un eminente asumir juzgando o tener conciencia juzgando de algo. Su nombre es evidencia. En lugar de estar presente la cosa en el modo del mero asumirla, <<a distancia>>, en la evidencia está presente la cosa <<ella misma>>, el hecho objetivo, <<él mismo>>, o sea, que el sujeto que juzga es consciente de este mismo. (Husserl, 1996, pág. 51)

Lo que se busca subrayar con esta idea husserliana, y la cual Heidegger tomaría en cuenta para desarrollar parte de su pensamiento, es la de señalar que ciertamente es el sujeto, quien tiene la facultad cognitiva para referirse directamente a aquellos fenómenos que además de conformar el mundo en el que habita, motivan la dirección de un pensar al mundo, pensar la cosa, y pensarse. Husserl usa el concepto *–asumir*, para referirse a esta relación directa entre el sujeto y cosa desde la facultad de juzgar la realidad.

Luego del distanciamiento entre estos dos pensadores, el cual se generó principalmente por desacuerdos respecto al significado propio de la fenomenología, Heidegger continuaría desarrollando su propio pensamiento, planteando así nuevas ideas y nociones, con el fin de establecer una metodología para abarcar el problema del ser; es importante mencionar aquí que serán estas consideraciones heideggerianas las que se tendrán en cuenta a la hora de analizar el fenómeno miedo.

Los conceptos heideggerianos para referirse al miedo serán fundamentales en el desarrollo de este trabajo de grado, puesto que considero que la fenomenología que desarrolla Heidegger funciona como un puente que permite descubrir de manera cercana el actuar propio del fenómeno del miedo. Así pues, la presente monografía de grado examina el fenómeno del miedo a partir de las precisiones ofrecidas por Martin Heidegger en su obra más importante, *Ser y Tiempo* (1927); este análisis del fenómeno del miedo además de dar cuenta de las determinaciones fundamentales del miedo busca mostrar cómo a partir de la estructura del miedo se desprenden ciertas modalidades que son igualmente operantes.

El propósito principal de esta monografía de grado es el de hacer un seguimiento al miedo, teniendo en cuenta principalmente algunas de las reflexiones heideggerianas, las cuales posibilitan

una mirada fundamentalmente estructural al fenómeno del miedo, dichas reflexiones se han extraído del parágrafo 30 de la obra *Ser y Tiempo*, ya que en este apartado el filósofo alemán se encarga de analizar y explicar de manera meticulosa el fenómeno del miedo a partir de sus tres elementos estructurales: - *El ante qué del miedo*, - *El tener miedo* y, - *Aquello por lo que el miedo teme*; esta presentación conceptual se realiza con el fin de evidenciar que el miedo tomado como estado de ánimo, el cual además de generar una apertura existencial, logra arrojar al sujeto a la nada, por medio de la angustia, la cual puede ser comprendida desde la posibilidad con la que cuenta el fenómeno del miedo de revelar nuevos fenómenos, a partir de modificaciones en su estructura básica.

Para que sea eficaz la comprensión de algunas modalidades del miedo como el de la angustia y otros estados de ánimo, se recurrirá entonces a la siguiente estructura de cuatro capítulos:

En el primer capítulo se verá de manera general la formación académica de Heidegger y la madurez temprana de su pensamiento, para dar cuenta del proceso filosófico que este pensador atravesó, hasta llegar a su propuesta divergente sobre los postulados de la fenomenología, la cual tomará una forma más sólida luego de su distanciamiento con las ideas husserlianas sobre la manera en la que se conocen los fenómenos; con este primer capítulo se ofrece al lector un panorama general de los temas filosóficos que llamaron la atención de Heidegger, y cómo este amplio bagaje contribuiría a materializar su obra, hasta el punto en que se estableció su propia fenomenología.

En el segundo capítulo se habla primordialmente de la concepción heideggeriana de la fenomenología y la influencia husserliana sobre algunas de las reflexiones de Martin Heidegger en cuanto al trabajo fenomenológico; en la primera parte de este capítulo se tendrán en cuenta algunos postulados de Husserl en cuanto al qué hacer fenomenológico, luego de esta presentación se entrará a ver cómo Husserl y Heidegger establecerían en la Universidad de Friburgo una estrecha relación, en la que el segundo de estos pensadores iría tomando una postura contraria a la de su maestro, hasta llegar a desprenderse de él, para así continuar con su labor investigativa en la que se desarrollarían ciertos postulados acerca de la fenomenología.

Una información que resulta valiosa a la hora de ver el distanciamiento entre Heidegger y Husserl es la investigación realizada por Ángel Xolocotzi titulada: *Facetas heideggerianas* (2009),

en la que por medio de correspondencia de estos pensadores, dirigida a personas cercanas a su círculo, como estudiantes y colegas en la academia.

El tercer capítulo de la monografía de grado se encargará de analizar algunos conceptos ubicados en *Ser y Tiempo*; relacionados con el tema propuesto, sin embargo, se consideran cuatro los elementos que se dispongan en el escenario para adentrarnos a mirar directamente la estructura del miedo. Estos son; - *el fenómeno*, *el Dasein*, *la disposición afectiva*, y por último *el estar-en-el-mundo*, aunque Estos cuatro existenciaros fenomenológicos desarrollados por Heidegger se encuentran en una relación estrecha, serán explicados, para luego anclarlas conceptualmente, analizando directamente la estructura propuesta por Martin Heidegger.

El cuarto y último capítulo se encargará en una primera parte de analizar directamente la estructura del miedo desde la perspectiva fenomenológica heideggeriana, teniendo en cuenta los existenciaros ya mencionadas en el capítulo anterior, los cuales además de encontrarse en una codependencia estructural, permiten que se fundamente una estructura ontológica¹; es importante subrayar que esta estructura heideggeriana contiene en su esqueleto conceptual tres puntos de vista vitales, o tres partes que posibilitan su vivencia, los cuales son *el ante qué del miedo*, *el tener miedo*, y *aquello por lo que el miedo teme*; estos tres puntos de vista constitutivos de la estructura del fenómeno del miedo cuentan con la posibilidad de ser alterados gradualmente, lo que además de transformar su composición inicial genera en el ámbito fenomenológico nuevos fenómenos, los cuales son llamados por Martin Heidegger como las diferentes modalidades del fenómeno del miedo, entre las que se encuentran la angustia, el susto, y el pavor entre otras.

Es importante subrayar que el trabajo fenomenológico realizado por Heidegger en cuanto a analizar los puntos de vista que componen la estructura del fenómeno del miedo y sus derivados, es una tarea que aporta a la filosofía, no sólo por su entramado conceptual y descriptivo, sino por la cercanía que se genera con el problema mismo del ser de las cosas, ya que el análisis que Heidegger hace sobre la estructura del miedo, puede ser tomada en cuenta como un punto importante dentro del proceder fenomenológico heideggeriano, con el cual se busca establecer una claridad sobre este interrogante fundamental para la filosofía de Occidente, la pregunta por el ser.

¹ Concepto ubicado en el *parágrafo 28* de *Ser y Tiempo*, que se refiere al estado abierto en el *ahí*, por medio de los estados de ánimo. (Escudero J. A., 2016, pág. 252)

Se busca mostrar que la estructura del miedo puede contar como un punto clave en la filosofía de Heidegger, puesto que si se inicia una lectura de este filósofo desde un análisis fenomenológico a la estructura del miedo salen a la luz varios elementos que posibilitan una comprensión más amplia de la angustia y de otros estados de ánimo; para esto se ha establecido una organización de la monografía de grado que permita establecer la importancia y la validez metodológica de la fenomenología de Heidegger; siguiendo el horizonte del preguntar, cabe formular la siguiente pregunta: ¿Qué es² y cómo es³ el fenómeno del miedo desde la perspectiva heideggeriana?. A partir de esta consideración se da inicio al recorrido por algunos de los conceptos heideggerianos, los cuales permiten un acercamiento a la vivencia intencional del miedo.

Por último, se darán a conocer las conclusiones recogidas a lo largo de la monografía de grado, las cuales permiten aclarar el papel que desempeña el fenómeno del miedo, el cual al igual que sus variaciones estructurales son operantes en diferentes escenarios de la vida del ser humano.

² Se refiere a la esencia del fenómeno

³ Se refiere a la metodología que se utiliza para conocer al fenómeno del miedo

1. GENERALIDADES SOBRE EL PENSAMIENTO DE MARTIN HEIDEGGER

Como primera medida es importante trazar un camino en el cual se recojan elementos que permitan un acercamiento a aspectos fundamentales del pensamiento de Martin Heidegger; en el recorrido de este trayecto se ha logrado recolectar información valiosa sobre la vida y la formación del pensamiento de Heidegger, lo que permite entrar de una manera seria a algunas ideas y reflexiones de este pensador; en dichas ideas se halla arraigada una posición principalmente fenomenológica del ser, desde la que se puede observar, analizar y describir el miedo como modo de la *disposición afectiva*, término importante en el pensamiento de Heidegger debido a su profunda correlación con la estructura del miedo.

La primera parte de la ruta con dirección hacia un análisis y descripción fenomenológica del miedo está enfocada principalmente a rastrear de forma general algunos de los aspectos personales y propios de la vida de Heidegger; este es un camino complicado de asumir, debido principalmente a los giros repentinos de horizonte y a la profundidad del pensamiento heideggeriano. Por estas razones es necesario caminar sobre algunas rocas firmes, las cuales posibilitan mantener una dirección hacia el fenómeno del miedo.

Martin Heidegger señala la forma en la que su filosofía ha de ser tomada en cuenta, y es su obra *Ser y Tiempo*, la que se pone de manifiesto cómo ha de ser tomada la actividad del pensar en las orientaciones propuestas por Heidegger:

Todo preguntar es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca. Preguntar es buscar conocer el ente en lo que respecta al hecho de que es y a su ser así. La búsqueda cognoscitiva puede convertirse en "investigación", es decir, en una determinación descubridora de aquello por lo que se pregunta. Todo preguntar implica, en cuanto preguntar por..., algo puesto en cuestión (Heidegger, 2005, pág. 28)

Para preparar de una manera adecuada la entrada hacia el pensamiento de Heidegger, se ha establecido una serie de momentos importantes previos a la filosofía heideggeriana, los cuales se encuentran apoyados en investigaciones dedicadas a desentrañar algunos de los momentos importantes y relevantes de la vida de Heidegger, comenzando por sus primeros años en la academia hasta su relevante encuentro con la fenomenología de Husserl. Una vez que se han abarcado estos temas, ya se habrá posibilitado un terreno para dar paso a las ideas específicamente heideggerianas, y con esto tener un acercamiento fenomenológico al miedo.

Se reconocen entonces, como piedras firmes de apoyo en esta primera parte de la búsqueda, los siguientes aspectos:

1.1 Aproximación a la infancia y madurez intelectual de Martin Heidegger

Muchos han sido los estudiosos que se han preocupado por develar varios detalles significativos de la vida de este pensador alemán, con el propósito de rastrear el proceso del pensamiento heideggeriano, pues en los momentos decisivos de su vida se puede contemplar en la evolución de su pensamiento aspectos importantes como su bagaje teórico, el giro de la teología a la filosofía, siendo de ayuda para una comprensión de sus reflexiones acerca del ser.

Luis Fernando Moreno Claros ha sido de esos investigadores que se ha dado al trabajo exhaustivo de rastrear la vida del filósofo alemán, pasando por su infancia, juventud y adultez, exponiendo lo siguiente:

Martin Heidegger nació el 26 de septiembre de 1889 en Messkirsh Alemania, pequeña localidad de la Alta Suabia alemana perteneciente a la región de Baden, situada en los alrededores de la Selva Negra. Se trata de una humilde localidad cargada de historia, cercana al hermoso lago de Constanza, al monasterio de Beuron y Friburgo de Brisgovia, lugares que habrían de ser muy queridos por el futuro filósofo, ya que en ellos pasaría toda su vida, ciertamente sedentaria. (Moreno Claros, 2002, pág. 30)

Moreno Claros muestra aquí de una manera general el contexto en el cual se desarrollaría el pensamiento de Heidegger; se trata de un ambiente rodeado de tranquilidad y naturaleza, el cual permitió que las ideas de este filósofo pudieran fluir con cierta serenidad y calma. También señala este investigador que la niñez de Heidegger estuvo rodeada por un ambiente religioso, junto a una condición humilde y modesta del futuro pensador:

La atmosfera de estricta piedad católica que reinaba en el ambiente familiar impregnaría la infancia y juventud del pequeño Martin. Una hermana, María, y otro hermano, Fritz, cinco años menor que el primogénito, formaban parte del hogar de los Heidegger. La familia era de condición modesta: <<Desde el punto de vista material, los padres no eran ni ricos ni pobres; se trataba de pequeños burgueses acomodados; en casa no reinaba la necesidad ni la abundancia, la palabra "ahorro" se escribía con mayúscula: el dinero contante, raro, como las perlas auténticas, era para mucha gente "el corazón de todas las cosas">>. Son palabras de Fritz Heidegger recordando su infancia, en un escrito homenaje a Martin con ocasión del ochenta cumpleaños del filósofo. (Moreno Claros, 2002, pág. 30).

Una parte de la vida de Heidegger que resulta interesante señalar es la de su afiliación académica con la institución católica, pues desde su infancia recibió una enseñanza fuertemente teológica, lo que le permitiría al futuro filósofo escalar en una pirámide académica hasta conseguir sus estudios en filosofía. Moreno Claros refiriéndose al entonces niño Heidegger narra:

Como alumno aplicado que era, las capacidades del muchacho enseguida llamaron la atención del párroco de San Martín, Camilo Brandhuber, y en 1903, a sus catorce años y después de haber recibido clases de latín por parte del sacerdote, obtuvo una beca de una fundación privada ligada a la Iglesia que le permitiría estudiar en el seminario de Constanza. (Moreno Claros, 2002, pág. 31)

Llama bastante la atención que el primer horizonte académico que interesó a Heidegger haya estado en relación con los preceptos de la fe católica, pues el temprano interés por la teología sería volcado más adelante a la investigación filosófica. Esta transición tan llamativa en la vida del pensador según Moreno Claros se daría en medio de un proceso lento y lleno de justificaciones, tanto internas como externas en la vida del filósofo.

El mencionado distanciamiento de Heidegger con respecto del catolicismo acontecería con lentitud. En septiembre del año 1909, el joven ingresó en el noviciado de la compañía de Jesús convencido de jurar los votos y de profesar el sacerdocio, pero después de dos semanas de pruebas los superiores rechazaron al novicio alegando su precario estado de salud. Ese mismo año en el semestre de invierno, Martín se matriculó en teología. Por esa época trabajó amistad con el teólogo <<antimodernista>> Carl Braig, quien ejercería una profunda impresión en Heidegger. (Moreno Claros, 2002, pág. 32)

Desde la perspectiva del investigador Fernando Moreno Claros, esta nueva amistad en la vida de Heidegger impulsaría de cierta manera el acercamiento del entonces novicio con la filosofía misma, poniéndolo delante de postulados y teorías filosóficas que además de influir y moldear su pensamiento, lo ayudarían indudablemente a establecer las bases de sus reflexiones, las cuales desembocarían no solamente por permear la filosofía de Occidente, sino que también resultaría en la modificación de conceptos esenciales como el del ser, el hombre, las cosas y el mundo.

Se podría decir que el primer acercamiento de Heidegger a la filosofía se dio de una manera bastante sutil, pues, aunque en un primer momento no se había separado de la idea de continuar sus estudios en teología, si es cierto que un nuevo interés se gestaba en su pensamiento. Luego de la amistad entre Heidegger y Braig, el primero de estos dos comenzaría a interesarse cada vez más

por las obras de corte filosófico, y curiosamente con aquellas que comprendían de una u otra forma el estudio del ser, como bien lo rastrea el investigador Moreno Claros. En concordancia con lo anterior y refiriéndose a Heidegger dice:

También se afanó intensamente en el estudio de filósofos como Hegel, Schelling o Kant; junto a Braig, pensaba que era indispensable entender de nuevo la filosofía a pesar del autor de *la Crítica de la razón pura*, sin miedo a rebasar los límites trascendentales. Braig indujo a Heidegger, gracias a su <<penetrante modo de pensar>>, a considerar seriamente la tensión existente entre la ontología [la ciencia del ser] y la teología especulativa (Moreno Claros, 2002, págs. 32, 33)

En este punto de la vida de Heidegger se da el primero de una serie de desplazamientos radicales en su pensamiento, pues el acercamiento que se venía gestando respecto a la filosofía dejaría de ser algo sucinto, para tomar un puesto protagónico en la actividad de su pensamiento. Dos autores influirían de una manera destacable sobre los otros, uno es Franz Brentano, quien aumentaría considerablemente el interés de Heidegger por el estudio del ser; y otro gran autor que permearía de manera significativa el pensamiento del filósofo sería Husserl. De acuerdo con la continuación de las notas de Claros se expone lo siguiente:

Su inclinación por la disciplina se remonta a 1907, cuando Conrad Gröber, rector del Instituto de Constanza, paisano del muchacho y más tarde arzobispo de Friburgo, le regaló la tesis doctoral de Franz Brentano (1838 - 1917), *Del significado múltiple del ente según Aristóteles* (1862). El joven leyó con apasionamiento el austero texto filosófico y, al parecer, allí encontró lo que más tarde denominaría <<la lógica rigurosa y glacialmente fría>> que tanto lo atrajo. Brentano fue el maestro de Edmund Husserl (1859 - 1938) y también uno de los padres de la denominada <<fenomenología>> que tanto habría de influir en el filosofar del futuro Heidegger. (Moreno Claros, 2002, págs. 34, 35)

Una vez que Heidegger comienza a ahondar de manera profunda al pensamiento de estos dos autores, se empieza a ver a un pensador más interesado por absorber elementos filosóficos de la esfera del ser, ya que una vez se logre ver el ser que hay detrás de... muchísimas cuestiones filosóficas quedarían resueltas; en el primer acercamiento del pensador con la obra de Brentano comenzaron a despertarse preguntas que más tarde trazarían el horizonte filosófico de Heidegger.

En su intrincado trabajo, Brentano inquiría por la manera de ser de Dios. Si hay Dios ¿qué significa ese <<hay>>? ¿Se trata de una simple representación mental? ¿Está Dios fuera del mundo? Al final, tras sutiles análisis el autor descubría que entre las representaciones subjetivas y el en sí de las cosas siempre se dan <<los objetos intencionales>>, un mundo intermedio. Las representaciones

son siempre representaciones <<de algo>>, son la conciencia de algo que posee entidad, de <<eso>> que se le presenta a un sujeto pensante (Moreno Claros, 2002, pág. 35)

La influencia de Brentano sobre el pensamiento heideggeriano es irrefutable, debido a los cuestionamientos tienen en común estos dos pensadores. La estrecha relación que existe entre las cosas que rodean al hombre y el ser mismo de estas cosas es un problema que siempre inquietaría a Heidegger, y bajo esta perspectiva de ocultamiento y desocultamiento se gestarían varias ideas fundamentales en las reflexiones heideggerianas acerca del ser.

En la etapa en la que el pensador alemán comenzaría a nutrirse de posturas filosóficas se encontró con quien luego sería su mentor, como lo señala Moreno Claros.

Después de la lectura del libro de Brentano, Heidegger acudiría, un poco más adelante, a la obra de Husserl, cuyas *Investigaciones lógicas* (1900-1901) serían cruciales para su investigación filosófica, tal como lo manifestó en un breve artículo titulado <<Mi camino en la fenomenología>>, e incluso en *Hacia un asunto del pensar*.

[...]Por bastantes indicaciones de revistas filosóficas yo me había enterado de que el modo de pensar de Husserl estaba influido por Franz Brentano, cuya disertación de 1922, *Del múltiple significado del ente según Aristóteles*, había sido guía y criterio de mis torpes intentos de penetrar en la filosofía. De un modo bastante impreciso me movía la reflexión siguiente: <<Si el ente viene dicho de muchos significados, ¿Cuál será entonces el significado fundamental y conductor? ¿Qué quiere decir ser?>> (Moreno Claros, 2002, págs. 35, 36)

El rastreo que se ha hecho hasta aquí del pensamiento de Heidegger muestra principalmente un giro de horizonte, hacia una pregunta por lo que el ser intenta mostrar por medio de representaciones. Aunque el entonces joven Heidegger no se había desprendido definitivamente de los estudios teológicos, la semilla de la filosofía ya comenzaba a desprender las primeras ramas en su pensar.

Lo que las posturas filosóficas de Brentano y Husserl habían despertado en el interés de Heidegger culminaría en la decisión radical de dedicarse enteramente a la investigación filosófica. Como bien se puede seguir apreciando en el rastreo realizado por el investigador Moreno Claros:

En 1912 se le otorgó a Heidegger otra beca concedida por la Universidad de Friburgo con lo cual pudo dedicarse a su carrera sin preocuparse de las estrecheces económicas... De este periodo datan las primeras publicaciones filosóficas de Heidegger: <<El problema de la realidad en la filosofía

moderna>>, artículo publicado en el Anuario Filosófico de la sociedad de Görres, y un trabajo de mayor envergadura: <<Nuevas investigaciones sobre lógica>> (Moreno Claros, 2002, págs. 37, 38)

El trabajo filosófico de Heidegger oficialmente había comenzado, ya estudiante de filosofía y libre de preocupaciones para iniciar su trabajo filosófico, seguiría nutriéndose cada vez más de nuevos filósofos y conocimientos relacionados con el estudio del ser. Lo que lleva a preguntarse por las influencias más sobresalientes en la filosofía heideggeriana.

1.2 Intereses filosóficos de Martin Heidegger

Otro investigador que se ha destacado por explorar en el pensamiento de Heidegger, además del ya citado Moreno Claros, ha sido Darío Botero Uribe, quien en su libro titulado: *Martin Heidegger: La filosofía de regreso a casa* (2004), muestra entre otras cosas cuáles fueron algunas de las influencias más relevantes de Heidegger. Los autores que permearon y contribuyeron a la evolución del pensamiento heideggeriano comprenden diversas épocas de la historia de la filosofía; tanto la época clásica como la medieval desempeñan un papel fundamental en el pensamiento del filósofo alemán.

Las influencias más importantes de su obra fueron: Parménides con sus reflexiones sobre el ser. Pienso que la perspectiva parmenidea da a la filosofía de Heidegger una singularidad y una originalidad muy notables en el pensamiento contemporáneo... Platón puede quizá ser la influencia más decisiva... La de Aristóteles fue una influencia más temprana en la formación de Heidegger, pero sin duda fructífera. La lógica y la filosofía representan los campos de mayor ascendiente. (Botero Uribe, 2004, págs. 19, 20)

Desde que Heidegger se introdujo en el universo de la filosofía, se dio a la tarea de estudiar filósofos como Parménides Platón y Aristóteles, lo que le permitiría adquirir bases filosóficas importantes para la construcción de su propio pensamiento. El caso de Parménides y sus interpretaciones sobre el ser son otra muestra de que Heidegger se sintió fuertemente atraído a investigar sobre el ser en las distintas etapas del pensamiento.

Una situación que es altamente palpable en el pensamiento heideggeriano es su continuo diálogo con la teoría aristotélica, como se puede observar en un apartado del rastreo realizado por el también estudioso del pensamiento heideggeriano, Jesús Adrián Escudero en su obra: *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser* (2010), señala

En primer lugar, Aristóteles desarrolla sólo el aspecto activo de este conducirse respecto a la propia existencia: El hombre pone en juego su mismo ser. Heidegger añade el aspecto pasivo: el hombre *tiene-que-ser* su propio ser. Este tener-que-ser se concreta en la facticidad de la responsabilidad consustancial al arrojamiento del Dasein (Escudero, 2010, pág. 294)

Esta constante conversación filosófica que se mantiene entre el pensamiento de Heidegger con la tradición clásica desemboca no solamente en la formación de la filosofía heideggeriana, sino en la revolución conceptual que se genera en Occidente luego de que Heidegger replantea varios elementos con los que se pensaba al ser. Es por esta razón que la filosofía clásica desempeña un papel fundamental en la obra heideggeriana.

Un elemento de la filosofía de Heidegger importante es el estar-ahí, o el estar puesto en, pues de cierta manera este enunciado lo que termina por hacer es dimensionar la posición del hombre respecto a las otras cosas puestas en el mundo. Es entonces importante tener en cuenta que en el pensamiento de Heidegger la existencia del hombre se presta para realizar un seguimiento al ser por medio de la experiencia misma de esta existencia humana, y la posibilidad de preguntar, o preguntar-se acerca del ser.

Jesús Adrián Escudero señala una importante relación entre el pensamiento heideggeriano y los postulados éticos que desarrolla Aristóteles, lo cual permite ubicar el pensamiento del filósofo alemán en correlación constante con un modo de vivir.

Como hemos expuesto en páginas atrás, las huellas de la filosofía práctica de Aristóteles son evidentes en el pensamiento de joven Heidegger y trazan el camino que desemboca en la ontología de la vida humana. Las minuciosas interpretaciones de la *Ética a Nicómaco* le sirven para destacar los comportamientos eminentemente prácticos y realizativos de la vida (Escudero, 2010, pág. 309)

El dialogo entre Heidegger y la filosofía clásica se puede reconocer a lo largo de todo su pensamiento, y es un componente esencial para acercarse a esta filosofía, pues las bases fundamentales de los postulados filosóficos con los que se pensaba el ser ya estaban establecidos y altamente desarrollados en buena parte por la filosofía griega.

La obra de Heidegger no solamente se remite a las reflexiones de los griegos, sino que en ella se puede percibir un legado medieval, ya que varios autores como San Agustín, Santo Tomás,

Duns Escoto, entre otros fueron leídos y estudiados por el pensador alemán, y muchas de sus teorías se encuentran sintetizadas en su trabajo filosófico y exhaustivo sobre el estudio del ser.

Bajo la sombra de este conocimiento medieval, Heidegger se concentraría principalmente en extraer elementos fundamentales que contribuyeran a las bases de su filosofía, elementos que por su puesto estarían inclinados a dar cuenta del problema del ser. Varios de los conceptos que Heidegger desarrollaría más tarde, como es el caso del *Dasein* o el de la *mundaneidad del mundo*, se venían gestando a partir del estudio de pensadores ubicados en el movimiento filosófico de la escolástica.

No hay que perder de vista que Heidegger fue un filósofo especialmente curioso, y que a lo largo de su vida profundizó en aspectos fundamentales para la filosofía occidental, hasta llegar a la especialización en cada tema que le interesó; en concordancia con lo anterior Botero señala en su obra: *Martin Heidegger: La filosofía del regreso a casa* (2004):

Heidegger fue un medievalista o en todo caso su interés por la escolástica rebasa la mera curiosidad. Estudió a Agustín de Hipona, a Tomas de Aquino y sobre todo a Duns Escoto. Sobre él realizó la tesis doctoral, denominada <<La teoría de las categorías y de la significación en Duns Escoto>>... Blaise Pascal representa una influencia perdurable en la obra de Heidegger, posiblemente por su forma de concebir el pensamiento cristiano. Pienso que la concepción de finitud del *Dasein* ha sido influenciada por los *Pensamientos* de Pascal. Es muy significativo que Heidegger conservara colgado en las paredes de su estudio un retrato de Pascal. (Botero Uribe, 2004, pág. 21)

Como bien señala Botero, es muy palpable que varios de los elementos de la filosofía heideggeriana se hayan gestado debido al estudio de algunos pensadores pertenecientes al movimiento de la escolástica, sin embargo, el interés de Heidegger no se agotaría allí, filósofos igualmente importantes como Kant, Hegel, o Nietzsche serían fuertes influencias para el pensador alemán.

El caso particular de Nietzsche como influencia en el pensamiento heideggeriano es destacable en la medida que el componente existencial coincide hasta cierto punto, como se puede observar en otra etapa del rastreo elaborado por Botero:

Federico Nietzsche fue una influencia mayor de Heidegger. De alguna manera Heidegger es nietzscheano por su preocupación filosófica centrada en la vida, la cual luego en Heidegger deviene existencia; la crítica del sujeto y el objeto; la crítica de la modernidad, la crítica de los valores, el

interés por lo griego, por el arte, por la filología. Se da un universo crítico muy vasto en el cual puede documentarse ampliamente una comunidad de espíritu entre los dos pensadores. Heidegger dedicó un estudio a Nietzsche. No obstante, pese a una creencia muy general sobre la proximidad del pensamiento de los dos filósofos existe una diferencia radical. Nietzsche desarrolla una crítica frontal contra el cristianismo y contra toda forma de religiosidad. Heidegger se ha apertrechado de la crítica nietzscheana, pero se ha reafirmado de una forma sutil y compleja en una nueva teología del cristianismo. (Botero Uribe, 2004, pág. 22)

Aparte de las ya mencionadas mentes que ejercieron una fuerte influencia en el pensamiento de Martin Heidegger hay muchas otras más, como es el caso de Heráclito, Hegel, Kant, Dilthey, e incluso Dostoiewsky. Todos estos pensadores contribuyeron de una u otra forma a que las reflexiones heideggerianas fueran tomando forma hasta convertirse en uno de los pensamientos más importantes para lo que ha sido la historia de la filosofía de Occidente hasta ahora. En un barrido general que hace Moreno Claros se puede apreciar de una manera clara los matices propios de la filosofía de Heidegger:

El filósofo del ser accedió a la filosofía tras un periplo que lo condujo desde Aristóteles y la teología de Santo Tomás hasta la fenomenología de Husserl; más tarde desembocó en Heráclito y Parménides, a quienes elogiaba tanto por la parquedad con que manifestaron su pensamiento como porque pensaron la totalidad de lo que es y lo que no es en un par de felices proposiciones. Jamás se interesó por autores de más humildes intenciones y que profesaron un estilo de filosofía más amable, centrados no tanto en lo inefable del más allá como en el estudio de las acciones y el pensamiento del ser humano en el aquí del mundo. Heidegger, pues, no tiene nada que ver con Sócrates, Epicuro, Séneca, Montaigne, Pascal, ni los moralistas franceses; pero tampoco con Hume, Locke o Schopenhauer. (Moreno Claros, 2002, pág. 14)

El por aquel entonces importante catedrático, llegaría a ser considerado como una autoridad para el pensamiento occidental; Heidegger no dejaría de nutrirse cada vez más de nuevos pensadores modernos, entre los que se destacan, Schelling, Kierkegaard, Dilthey, y por supuesto su maestro Edmund Husserl.

El 26 de junio de 1913, Heidegger superó el examen de doctorado en la facultad de filosofía con la tesis *La doctrina del juicio en el psicologismo*, dirigida por Arthur Schneider. El nuevo doctor se revelaba ya un discípulo avezado de Husserl; además, comenzaba a reflexionar sobre un problema que le preocuparía posteriormente: el tiempo. Poco después, Schneider fue trasladado a Estrasburgo,

quedando vacante su catedra en filosofía católica. Heidegger concibió esperanzas de obtenerla. Aunque todavía estaba muy condicionado por sus estudios de lógica, comenzaría pronto a dejarse influir por las tendencias filosóficas de la época; entre los años 1910 y 1914, aquel admirador de las sutilezas argumentativas de la escolástica, aquel defensor de Santo Tomás de Aquino, descubriría otros autores, considerados clave para constituir una visión del mundo y la vida. Así, en palabras de Heidegger <<Lo que trajeron los excitantes años comprendidos entre 1910 y 1914 es algo que no se puede referir objetivamente, sino tan solo sintetizar mediante una enumeración que seleccione lo mínimo: la segunda edición – aumentada al doble- de *La voluntad de poder*, de Nietzsche, la traducción al alemán de las obras de Kierkegaard y Dostoiewski, el creciente interés por Hegel y Schelling, los poemas de Rilke y la poesía de Trakl, las obras completas de Dilthey>>. (Moreno Claros, 2002, pág. 39)

Es interesante ver que en la madurez y evolución del pensamiento de Heidegger no hay un límite, o unas cercas intelectuales que cubran únicamente conocimientos filosóficos, sino que, paralelamente a su proceso de formación investigativa iba teniendo un profundo acercamiento con obras como la de Dostoiewsky o Trakl, lo que revela que Heidegger iba más allá de los prejuicios y características propias de una corriente filosófica singular, y que además estaba realmente interesado por indagar sobre el ser, a partir de puntos de vista que ofrecieran una óptica amplia del sentido del mundo.

El amplio bagaje con el que contaba el filósofo alemán tenía una intención, la de ahondar hasta donde fuera posible sobre el ser, esta tarea comprende un complicado y extenso camino, ya que como se verá más adelante, preguntarse por el ser supone resolver y resignificar varios conceptos propios de la filosofía. La existencia es un tema por el que Heidegger se preguntó, y esto lo llevó a ver al hombre y al mundo con una óptica totalmente centrada en su esencia, alejándose así de aquellos elementos accesorios, o aquellos adornos que distraen a la filosofía de los problemas verdaderamente importantes, es decir, de aquellas cuestiones que rodean nuestra existencia.

Heidegger desde un principio se sintió maravillado por la fenomenología, pues esta, al tener como tarea fundamental el estudio de las cosas que rodean y conforman el mundo junto a su contenido más puro, sería de gran utilidad para llevar a cabo el proyecto filosófico del pensador alemán.

Husserl, quien es considerado el padre de la fenomenología, por la segunda década de 1900, ya había ahondado en esta materia, y también se le consideraba una autoridad principalmente por sus ideas desarrolladas en su obra titulada: *Investigaciones Lógicas* (1900-1901), destacada principalmente por establecer las bases de la fenomenología, de las cuales Heidegger se serviría en un futuro para desarrollar sus ideas propias, especialmente de la VI investigación.

A lo largo de su vida, Heidegger estudió los escritos de Husserl, hasta convertirse en un pensador comprometido con la fenomenología; también durante su trayecto como profesor de filosofía en la universidad de Friburgo ascendería rápidamente hasta llegar a tener bajo su tutela varias cátedras importantes, entre las que se encontraban, por mencionar algunas: - *Fundamentación de la metafísica de las costumbres de Kant* - *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo – finitud – soledad* - *Sobre la verdad y la certeza a partir de Descartes y Leibniz* - *Sobre el libro XI de las confesiones de San Agustín* - *De la esencia de la verdad. En torno a la alegoría de la caverna y Teeteto*, entre otras.

Cabe resaltar que de todas las referencias citadas anteriormente la más influyente llegaría a ser la obra de Husserl, con quien forjaría una relación estrecha, y por medio de la cual se empaparía de las reflexiones sobre la fenomenología, para enriquecer de forma significativa su magno proyecto investigativo, *Ser y Tiempo*.

2. LA FENOMENOLOGÍA DE MARTIN HEIDEGGER A TRAVÉS DE LAS IDEAS HUSSERLIANAS

Es importante resaltar la relevancia que tienen algunas de las ideas de Husserl en la formación de la filosofía de Heidegger, pues además de resaltarse constantemente la influencia de este pensador en la obra heideggeriana, se logra establecer la importancia la fenomenología, lo que permite ir aclarando el trabajo metodológico que corresponde al fenómeno.

Hans Georg Gadamer, a partir de un rastreo minucioso del pensamiento heideggeriano, y su influencia husserliana señala varios aspectos importantes que permiten adquirir cierta claridad sobre los aspectos propios de Husserl, los cuales se han trasladado hasta la obra de Heidegger.

[...] la herencia fenomenológica de Husserl ejerció su efecto con una fuerza aún más intensa-hizo que la cosa sobre la que se pensaba en cada caso, llegaba a ser como corpórea⁴, redonda, plástica, presente; uno se veía frente a ella porque cada giro del pensamiento sólo remitía a una y la misma cosa. Mientras que en otras circunstancias se suele avanzar de un pensamiento a otro, aquí uno se centraba insistentemente en la misma cosa. Y no se construían simples a percepciones, como en el famoso análisis husserliano del objeto de la percepción y sus matices. (Gadamer, 2002, págs. 67, 68)

Siguiendo a Gadamer, la mirada fenomenológica husserliana parte entonces de un rasgo fundamental, esta es, la mirada hacia las cosas corpóreas e incorpóreas por medio de conceptos. Este avance significativo en la fenomenología desarrollado por Husserl está implícito en el pensamiento heideggeriano respecto al cómo se ha de acercar a las cosas que son sensibles a la percepción humana, sean o no corpóreas.

En concordancia con la propuesta de Husserl sobre la percepción de las cosas, se vislumbra la función de la fenomenología respecto al acercamiento de las cosas, idea que regiría el norte de la concepción fenomenológica del mundo en el pensamiento heideggeriano.

Otra forma de ver la importancia de la relación de estos dos grandes pensadores para la fenomenología es a partir de la correspondencia que se halla recolectada en las investigaciones de Xolocotzi, pues por medio de los escritos personales tanto de Husserl como de Heidegger se evidencia el proceso de la separación filosófica entre estos dos pensadores, la cual con el tiempo

⁴ Se destaca la perspectiva husserliana a la hora de pensar la cosa; el hecho de que se construya un cuerpo conceptual de aquellas cosas incorpóreas permite tener una idea clara de la tarea fenomenológica

posibilita entender la particularidad del pensamiento heideggeriano, sin perder de vista su influencia husserliana.

Xolocotzi en su obra *Facetas heideggerianas* (2009) en uno de sus apartados titulado *La compleja relación con Husserl*, hace un seguimiento detallado de la correspondencia que se mantuvo entre allegados al círculo intelectual tanto de Heidegger como de Husserl, así como entre los mismos pensadores. A partir de esta atmósfera de tensiones entre los pensadores es posible observar elementos importantes en sus complejos pensamientos.

Como se ha mencionado anteriormente, al principio, Heidegger sentía cierta fascinación por la obra de Husserl, pues había encontrado en la fenomenología piezas claves para establecer los fundamentos metodológicos sobre las reflexiones acerca del ser. Luego de que Heidegger fuera habilitado para dictar cátedra en filosofía en la universidad de Friburgo, tendría la suerte y oportunidad de conocer a Husserl en calidad de colega docente dentro de aquella institución, este acontecimiento fue importante no sólo para el joven Heidegger, sino para todo el proceso investigativo filosófico que terminaría por cambiar algunos de los aspectos más relevantes de la filosofía de Occidente.

Ángel Xolocotzi haciendo un rastreo sobre el proceso de formación de Heidegger señala que para Heidegger, la llegada de Husserl representaba el comienzo de un largo y complejo proceso de producción investigativa sobre la fenomenología; la intención de Heidegger de desarrollarse en el mundo de la fenomenología rendiría sus frutos en el año de 1916, cuando Husserl escribió una carta de solicitud al ministerio de cultura, con el fin de que se le abriera una cátedra a Heidegger en calidad de asistente, la respuesta a esta petición fue positiva, y desde ese entonces la cercanía de estos dos filósofos sería cada vez más estrecha, teniendo en cuenta que en un primer momento Heidegger estuvo de acuerdo con las ideas y reflexiones propuestas por Edmund Husserl.

Xolocotzi (2009) en su seguimiento detallado de las cartas relacionadas entre estos dos pensadores muestra cómo en un principio la relación marchaba bien, y había un ambiente de cercanía y de empatía conceptual, tanto así que las influencias con que contaba Edmund Husserl en el ministerio servirían para impulsar a Heidegger a crecer como catedrático.

El interés por la fenomenología rendiría frutos, ya que la relación con Husserl abrirá nuevamente perspectivas académicas para el joven Heidegger, después de las decepciones en el ámbito de la

catedra II de Filosofía. Ya que Husserl ocupaba desde 1916 la Cátedra I de Filosofía, Heidegger buscará abrirse camino a la sombra de Husserl. Los primeros resultados concretos se dejan ver a principio de 1919, cuando Husserl envía el 7 de enero un escrito al Ministerio de Cultura solicitando una plaza de asistente para Heidegger. La justificación de Husserl para tal petición reza:

Mediante la plaza solicitada para el Dr. Heidegger se enfrentaría también el peligro de que su valiosa fuerza científica [...] fuera paralizada y finalmente se perdiera para la universidad. Pero que tan grandes son las expectativas que se deben poner en él, se deja ver en el hecho de que meramente con base en su primer libro sobre la doctrina de las categorías y el significado en Duns Escoto fue propuesto por la universidad de Marburg para la catedra extraordinaria presupuestada en filosofía que llegó a estar vacante en 1916 (UAF B 24/ 1277) (Xolocotzi, 2009, pág. 54)

Como se puede apreciar la relación entre los dos pensadores llegó a ser realmente estrecha, gracias a sus coincidencias sobre la fenomenología, pero con el tiempo y gradualmente Heidegger a través de su propio pensamiento adoptaría posturas que irónicamente irían en contra de su más grande mentor.

Mientras que el pensamiento heideggeriano se hacía más fuerte y se establecía de una forma más madura se iba dando un inevitable distanciamiento entre los dos pensadores, debido principalmente a sus apreciaciones más profundas frente a la fenomenología. El distanciamiento tuvo un proceso, en el que Heidegger simplemente se distanció de Husserl de una forma radical.

Sin embargo, en agosto y después de una visita de Heidegger a Husserl en Bernau, aquél enfatizará la distancia con el maestro en una carta a su esposa Elfride:

Quisiera escribir con todo detalle sobre mi trabajo. En cierto sentido ya lo has comprendido, dado que durante las últimas semanas me he ocupado a fondo de esta pregunta- ante todo Husserl no constituye un obstáculo directo para lo nuevo ni afecta mi independencia- para mí la filosofía científica va más allá de H. Como has dicho una vez con razón, me siento seguro y veo horizontes más amplios y problemas que los sobrepasan. Pero a los 30 años uno no está maduro aún y suele excederse, aún solo haga *privatim*. En este sentido Husserl constituye un buen precepto regulador contra esta tendencia, a pesar de sus inequívocos síntomas de vejez. (Xolocotzi, 2009, págs. 55, 56)

En la carta dirigida a su esposa, se puede ver a un Heidegger mucho más independiente y distanciado de la filosofía husserliana, y es que, aunque ambos autores iniciaron un viaje del pensamiento desde una postura fenomenológica, en el caso de Heidegger se dio un giro de

dirección, pues los procesos metodológicos se fueron distanciando a medida que este filósofo encausaba su propio pensamiento.

Una vez que se había dado el distanciamiento entre estos dos pensadores, Heidegger se empeñaría radicalmente en matizar su pensamiento, así su filosofía se iría desprendiendo en algunos momentos del pensamiento de Husserl. La intención original de la fenomenología como método de trabajo filosófico es principalmente la diferencia más grande y opuesta que separa a estos dos filósofos.

Gadamer en su obra titulada: *Los caminos de Heidegger* (2002) señala la clara diferencia entre el pensamiento de Heidegger y el de Husserl, respecto a las concepciones fundamentales del trabajo de la fenomenología; avisa que Heidegger trabaja toda cosa pensable como si esta fuera un objeto corpóreo, lo que permite que el pensamiento se refiera con cierta solidez frente al objeto. Otro aspecto importante que señala Gadamer es que la idea original de fenomenología, la cual fue desarrollada en un primer momento por Husserl, tiene el carácter de dirigirse a la cosa en su esencia más reducida.

Lo que ejercía sus efectos no era puramente un nuevo arte, una fuerza de la intuición que ponía a prueba el oficio de la conceptualización; también y sobre todo era un nuevo impulso en el pensamiento del propio Heidegger el que significó un cambio completo: un pensar desde el comienzo y desde los orígenes- ciertamente no en el estilo en el que el neokantianismo y la fenomenología de Husserl como <<ciencia rigurosa>> buscaron un comienzo de fundamentación última, encontrándolo en el principio de la subjetividad trascendental, de la que había que obtener un orden sistemático y la derivación de todas las proposiciones filosóficas-, pues las preguntas radicales de Heidegger apuntaban a una originalidad más profunda...(Gadamer, 2002, pág. 68)

Lo que resulta en algunos momentos difícil de separar entre estas dos concepciones de la fenomenología es que ambas tienen el horizonte de acercarse a la esencia pura y concreta de la cosa. Para aclarar este punto es útil referirse a un artículo escrito por Xolocotzi (2009) el cual analiza esta línea delgada que separa a estos dos pensadores, en correlación con la expresión ¡a las cosas mismas!, que es utilizada por ambos filósofos.

La caracterización de la fenomenología como la concreción de esa especie de pulsión científica de la tradición filosófica es, para Husserl, el rótulo que caracteriza desde un inicio y en su despliegue al trabajo filosófico de su vida. Sin embargo, la tradición filosófica posterior a Husserl ha relativizado,

omitido o incluso contrariado esta perspectiva. Se ha seguido hablando de fenomenología, pero no se ha enfatizado el subtítulo: carácter científico de la filosofía. Más bien, toda obra que pensase atribuirse el epíteto “fenomenológica” se ubica bajo un lema conocido por todos: *ir a las cosas mismas*. (Xolocotzi Yáñez, 2009, pág. 123)

Un punto que señala Xolocotzi, y que resulta importante analizar de manera más detallada es el del carácter científico de la filosofía; este investigador en otra de sus investigaciones sobre el pensamiento de Martin Heidegger titulada: *Fenomenología de la vida fáctica* – Heidegger y su camino a *Ser y Tiempo* del año 2004, dedica el tercer apartado del primer capítulo al carácter científico de la filosofía y refiriéndose al pensamiento husserliano señala lo siguiente:

En el año 1911 Husserl publicó en *Logos* su famoso texto *La fenomenológica como ciencia estricta*. La primera frase de este escrito programático refiere ya la intención fundamental que Husserl persigue: “Desde sus primeros comienzos, la filosofía pretendió ser una ciencia estricta, más aún, la ciencia que satisfaga las necesidades teóricas más profundas y haga posible, desde el punto de vista ético... una vida regida por normas puramente racionales”. Según Husserl esta pretensión “jamás fue abandonada” por la tradición, de ahí que más adelante diga que a la filosofía por esencia le corresponde un “deseo de ser ciencia”. Esta pulsión se ha llevado a cabo en la tradición con mayor o menor intensidad, peor la búsqueda de una ciencia estricta ha sido una y otra vez renovada. (Xolocotzi Yáñez, 2004, pág. 38)

El aporte husserliano sobre el carácter científico de la filosofía resulta importante de señalar debido a la intención implícita de alcanzar claridad sobre la cosa por la que se cuestiona; y cómo señala Xolocotzi (2004) al final de la cita, esta intención científica de la filosofía en mayor o menor medida se ha conservado a lo largo de la tradición, lo que permite tener una noción preliminar de la fenomenología, en cuanto que busca satisfacer la necesidad por la explicación de los fenómenos que afectan al hombre.

Con respecto al principio⁵ - “¡ir a las cosas mismas!”, esta se atribuye primordialmente a la obra de Husserl, empatando este principio con el trabajo fenomenológico ya se ha entrado a establecer un método y un horizonte para la fenomenología; la concepción de “¡ir a las cosas

⁵ En Husserl “¡ir a las cosas mismas!” Ha de ser entendida como un principio

mismas!” se ubica también en el pensamiento de Heidegger; para ampliar esta coincidencia, Xolocotzi señala seguidamente:

Como sabemos, el escrito de mayor influencia que difundió esto fue el párrafo 7⁶ de *Ser y Tiempo*. Ahí Heidegger se refiere a ello de la siguiente forma: “El termino fenomenología” expresa una máxima que puede ser formulada así: “ ¡a las cosas mismas!”⁷ “. Sabemos también que la fuente de tal apropiación la hallamos en el mismo Husserl. (Xolocotzi Yáñez, 2009, págs. 123, 124)

Entonces, esta coincidencia en la expresión de - ¡ir a las cosas mismas! - queda clara en ambos pensadores, sin embargo, si se observa detenidamente la intención de Husserl respecto a la fenomenología se encuentra un carácter meramente científico y estructurado, mientras que la propuesta heideggeriana se caracteriza principalmente por contener una dirección mucho más crítica e intuicionista a la hora de abordar la cosa pensada.

Husserl tardó un poco en enterarse que su alumno Martin Heidegger había tomado una postura radicalmente distinta a la suya, esto posibilitaría que el maestro siguiera depositando toda su confianza en el pensamiento de Heidegger, pero la realidad es que se estaba dando una separación inminente, hasta el punto en que Martin Heidegger decidiera arremeter contra quien fue su tutor y guía en el ámbito fenomenológico.

Nuevamente contrasta que en la época en que Husserl recomendaba enfáticamente a Heidegger, éste se distanciaba académicamente de su protector. En el semestre invernal de 1922-1923 Heidegger sostiene un seminario sobre las *Ideas I* de Husserl, el cual, por lo que señala su alumno Löwith, fue sumamente crítico:

En la última sesión del seminario abiertamente quemé las *Ideas* y las destruí de tal modo que puedo decir que los fundamentos esenciales para todo se hallan ahí limpiamente puestos de relieve. Si ahora desde aquí veo en retrospectiva las *Investigaciones lógicas*, llego a la convicción de que Husserl nunca fue filósofo, ni un segundo de su vida. Cada vez es más ridículo (Carta del 2 de febrero de 1923). (Xolocotzi, 2009, pág. 57)

Las duras palabras que Heidegger usaba para referirse a quien fue su influencia más grande, fueron el detonante para que Edmund Husserl analizara las diferencias esenciales entre los dos

⁶ En este párrafo se puede apreciar de manera clara la concepción heideggeriana de su método fenomenológico

⁷ Mientras que en Husserl “ ¡ir a las cosas mismas!” es un principio, para Heidegger “ ¡a las cosas mismas!” ha de ser tomada como una máxima

tipos de fenomenología y tomara al igual que Heidegger una postura de alejamiento, el motivo principal del desacuerdo filosófico entre estos dos pensadores se debió al profundo carácter metodológico de sus teorías.

Ese mismo año, Husserl será contundente, ya que en una carta dirigida a A. Pfander en 1931 escribe lo siguiente: <<También menciono que yo ya estaba advertido suficiente que *la fenomenología de Heidegger era algo completamente diferente a la mía*>> (Husserl 1994b; 182). Y más adelante indica:

He llegado a la triste conclusión de que filosóficamente no tengo nada que ver con este sentido profundo heideggeriano, con esta genialidad acientificidad; que la crítica pública y secreta se basaría en un craso malentendido; de que él está en vías de formación de una filosofía sistemática y yo siempre consagré mi vida a hacer imposible para siempre precisamente este tipo de filosofía (Husserl 1994b; 184) (Xolocotzi, 2009, pág. 60)

Más allá de las posturas contrarias respecto a la fenomenología entre Martin Heidegger y Edmund Husserl, hay que marcar y subrayar la importancia misma de esta metodología, de la cual Heidegger se expresa de la siguiente manera en el parágrafo 7 de *Ser y Tiempo*:

“Fenomenología” no designa el objeto de sus investigaciones ni caracteriza su contenido quiditativo. La palabra sólo da información acerca de la manera de mostrar y de tratar *lo que* en esta ciencia debe ser tratado en directa mostración y justificación. El mismo sentido tiene la expresión, en el fondo tautológica, de “fenomenología descriptiva”. Descripción no significa aquí una manera de proceder como la que tiene lugar, por ejemplo, en la morfología botánica- una vez más, el término tiene un sentido prohibitivo: abstenerse de toda determinación inevidente. (Heidegger, 2005, págs. 57, 58)

Como se ha visto hasta aquí, la relación de estos filósofos desde su surgimiento estaba ya determinada a romperse en algún momento, sin embargo, más allá de las diferencias académicas o filosóficas Husserl reconoció siempre que Heidegger fue su mejor alumno.

Todavía en un dialogo con Max Müller en 1934 así lo señalaba:

Él [Heidegger] es efectivamente el más dotado de aquellos que han pertenecido a mi círculo. Durante mucho tiempo pensé en Alexander Pfander como mi sucesor en Freiburg, pero la originalidad y profundidad de Heidegger indudablemente lo superaron. Y entonces tuve que darle preferencia (Legado Max Müller, UAF E3/757). (Xolocotzi, 2009, pág. 61)

A la hora de pensar las cosas que rodean la existencia del ser humano, pues esta corriente más que separar a dos pensadores ha marcado todo un horizonte para la filosofía del siglo XX, y sobre esta importancia es que se ha de tratar a la fenomenología. En concordancia con esta noción Ángel Xolocotzi finaliza su texto titulado: *Las cosas de la fenomenología* (2009):

Tanto el mismo Husserl como la tradición posthusserliana, especialmente a partir de su brillante alumno Martin Heidegger, han explotado estas posibilidades, y por ello la fenomenología ha llegado a ser la filosofía de nuestra época. Y seguirá siéndolo precisamente porque su guía no se ubica en una doctrina o autoridad, sino en la incansable tendencia de "ir a las cosas mismas". (Xolocotzi Yáñez, 2009, pág. 137)

Una vez dada la ruptura entre Husserl y Heidegger, el segundo de estos pensadores iniciaría su propio camino filosófico, siguiendo por supuesto en el desarrollo de las ideas fenomenológicas. El punto de partida que caracteriza no solo la perspectiva fenomenológica, sino todo el pensamiento heideggeriano sería sin lugar a duda la pregunta por el ser. Este cuestionamiento filosófico es tenido en cuenta como la apertura a todas las demás preguntas filosóficas.

[...] se ha motivado la necesidad de una repetición de la pregunta, en parte, en lo venerable de su origen, pero, sobre todo, en la falta de una respuesta determinada e, incluso, en la ausencia de un planteamiento suficiente de la pregunta misma. Pero podría desearse también saber para qué ha de servir esta pregunta. ¿Se queda ella en una mera especulación en el aire sobre las más universales generalidades? ¿Es tan sólo eso? ¿O es, por el contrario, la pregunta más fundamental y concreta? (Heidegger, 2005, pág. 32)

No son pocas las consideraciones que hasta aquí se han podido observar tanto en el pensamiento de Husserl como en el de Heidegger, por esta razón resulta conveniente seleccionar una idea abreviada sobre el trabajo de la fenomenología⁸, con el fin de trazar una vía metodológica, desde la cual sea posible hacer un recorrido fundamentalmente fenomenológico sobre aquellos elementos que posibilitan una dilucidación al fenómeno del miedo: la reflexión que considero más apropiada es precisamente aquella con la que inicia este apartado, y remite tanto a Husserl como a Heidegger:

⁸ Lo que se ha de tomar en cuenta como la tarea de la fenomenología en este punto del trabajo es la conceptualización de aquellas partes que conforman al fenómeno del miedo, para construir una estructura del fenómeno puesto en cuestión.

- La cosa pensada, sea cual sea, se ha de tener en cuenta como una cosa corpórea, esto con el fin de que sea posible acercarse a aquello por lo que se pregunta a través de una descripción conceptual, y así se posibilite un análisis interno del fenómeno; siguiendo este orden de ideas, en este caso el miedo será la cosa pensada, y el ejercicio conceptual se hará por medio de una descripción de su estructura, dicha estructura es la corporeidad que rodea al fenómeno del miedo, es decir, que el fenómeno se muestra a través de su corporeidad estructural.

2.1 La pregunta por el ser en Martin Heidegger

El norte que siguió la filosofía de Heidegger fue el de la pregunta por el ser, si algo justifica o le da un sentido amplio a su pensamiento es este cuestionamiento, pues el trazar una meta tan abstracta y gigantesca como responder a esta pregunta, supone ahondar en una serie de cuestionamientos filosóficos, es decir, que el trabajo que comprende aventurarse en este camino filosófico, el de la pregunta por el ser, puede llegar a ser una tarea infinita, sin embargo, las pautas heideggerianas establecidas a lo largo de su pensamiento ofrecen varias direcciones y vías posibles de abordar.

Una particularidad que no se ha de ignorar a la hora de analizar la intención de preguntarse por el ser en la obra de Heidegger es la de volver a la pregunta, este re- preguntarse por el ser del ente tiene una finalidad implícita en la misma elaboración de la pregunta, Escudero en su investigación titulada: *Comentario a Ser y Tiempo Vol. I* señala en concordancia con lo anterior:

Se trata de volver a hacer la pregunta por el ser, esto es, se trata de retomar la pregunta de los griegos, pero esta vez en un nuevo nivel, en un nivel más originario. La necesidad se refiere a esta re-toma. Es necesario hacerla de *nuevo*. No reiterarla. Sino reformularla de un *modo nuevo*, desde hoy, desde nuestra situación intelectual. Esta repetición ha de ser “explícita”, o sea, plenamente reflexionada, teniendo presente todo lo que ella implica. (Escudero, 2010, págs. 27, 28)

Lo que se busca establecer con esta característica propia de la elaboración de la pregunta por el ser es básicamente establecer que la actitud misma de quien pregunta debe de tener una actitud esclarecedora por aquello que se mantiene en la oscuridad del entendimiento, es por esto que la validez de la mirada fenomenológica es útil a la hora de preguntarse ¿qué es el ser?

Heidegger en *Ser y Tiempo* dedica un apartado completo a la estructura formal del cuestionamiento por el ser, en el cual señala la exigencia que posee el preguntarse por...:

Si la pregunta por el ser debe ser planteada explícitamente y llevada a cabo de tal manera que sea del todo transparente para sí misma, una elaboración de esta pregunta exigirá, según las aclaraciones hechas anteriormente, la explicación del modo de dirigir la vista hacia el ser, de comprender y captar conceptualmente su sentido, la preparación de la posibilidad de la correcta elección del ente ejemplar y la elaboración de la genuina forma de acceso a este ente. (Heidegger, 2005, pág. 30)

En concordancia con Heidegger, el acceso al ser del ente por medio de la pregunta y sus revelaciones conceptuales es el principal camino del preguntar; según el filósofo lo que se persigue es la aproximación al ente mismo por medio de la pregunta por su ser, entonces el preguntar-se ¿qué es el miedo?, en el caso enfático de este trabajo contiene dos partes: - la primera es la de ver al fenómeno del miedo, teniendo en cuenta que en un primer nivel se persigue tener claridad de las determinaciones esenciales del miedo, y – la segunda parte comprende el preguntarse de manera simultánea y paralela por el ser del miedo, lo que posibilitaría no solamente su existencia, sino también la relación compleja entre: - fenómeno – pensamiento y -conceptualización.

Profundizando en esta idea, Heidegger muestra otro aspecto igualmente importante en el sentido de la pregunta por el ser, el cual está encausado principalmente al comportamiento de quien se pregunta por...: “Dirigir la vista hacia, comprender y conceptualizar, elegir, acceder a..., son comportamientos constitutivos del preguntar y, por ende, también ellos modos de ser de un ente determinado, *del* ente que somos en cada caso nosotros mismos, los que preguntamos”. (Heidegger, 2005, pág. 30).

La noción heideggeriana sobre la pregunta por el ser cuenta entonces con varios elementos propios de la intencionalidad de quien se pregunta; se debe tener en cuenta que estos principios heideggerianos sobre la cuestión del ser acompañaran su pensamiento, ofreciendo así a la filosofía una actitud propia del pensar fenomenológico.

La pregunta por el ser es una tematización que debe estar presente a la hora de navegar en el pensamiento de Heidegger, pues este norte es que se irá aclarando a medida que se vayan desprendiendo elementos filosóficos de este andar cuidadoso. Un investigador que se ha dado a la tarea por analizar los conceptos heideggeriano con respecto al sentido de la pregunta por el ser ha sido Jesús Adrián Escudero, quien en su obra titulada: *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser* (2010) reafirma la intención del pensador alemán de la siguiente manera:

¿Qué significa ser? Ésta es una pregunta que Heidegger se planteó una y otra vez desde sus años de estudiante hasta el final de su vida. Sin duda, la problemática acerca del ser constituye el eje temático que articula su densa actividad filosófica y dibuja el horizonte dentro del cual se ha de elaborar cada aspecto concreto de su obra. *Ser y Tiempo* arranca con el firme propósito de una <<elaboración concreta por la pregunta por el sentido del "ser">> (Escudero, 2010, pág. 23)

En afinidad con lo establecido por Heidegger respecto a la exigencia propia de preguntarse por el ser, Adrián Escudero resalta la actitud filosófica de quien se pregunta por..., ya que esta actitud será importante a la hora de mantenerse dentro de esta pregunta, la cual desde su formulación exige cierto compromiso por des-ocultar ciertos aspectos del ser que se encuentran en la oscuridad, pero que a su vez, por medio de cierta vía metodológica serán posibles de ir mirando con más claridad.

El cuestionamiento por el ser ha sido de interés para la filosofía desde su inicio, debido a que la aclaración de este problema, implícitamente está obligando a tratar una multitud de cuestiones y problemas filosóficos como pueden ser: - la misma existencia tanto del hombre como de las cosas – los diferentes escenarios de correlación entre hombre y mundo – El pensamiento a través de diferentes interpretaciones filosóficas o, la correlación entre razón y mundo, por dar algunos ejemplos.

Preguntarse por el ser, es la investigación paralela de múltiples cuestiones filosóficas relativas al ser, esto con el fin de ir des-ocultando al ser de elementos accesorios que imposibilitan una claridad sobre el ser; para esto, Heidegger advierte el carácter especial que debe tener la pregunta por el ser, ampliando así su compromiso filosófico y la formación de su pensamiento. En lo que respecta al compromiso filosófico adquirido por Heidegger, Moreno Claros señala:

En clara referencia a algunas de las concepciones de *Ser y Tiempo*, Heidegger realizará toda una exégesis de lo que es verdadero preguntar. Y la primera hipótesis reza que para preguntar de este modo fundamental hará falta principalmente <<un primordial querer saber>>. Pero tal necesidad de saber tendrá que hacer gala no de una mera voluntad de <<saber cualquier cosa>> sino de la voluntad de *saber acerca del ser*. (Moreno Claros, 2002, pág. 260)

Los elementos constitutivos de la pregunta por el ser en la obra *Ser y Tiempo* no son meramente teóricos ya que, al estar preguntándose sobre aspectos básicos de la existencia, hay que

tener en cuenta que es en la experiencia misma que se genera este pensar, pues la filosofía heideggeriana se encuentra profundamente anclada a cualquier posibilidad de existencia humana.

Jonathan Rée señala que esta inclinación propia del hombre por estar en una búsqueda constante de su ser, se puede entender como una característica innata, es decir, que en este punto de la filosofía heideggeriana, de la búsqueda constante de una explicación del ser, se ha encontrado una correlación entre el ser y la pregunta por el ser a través de una parte de la "naturaleza humana" (Rée, 2000, pág. 20) esta noción de naturaleza humana representa la necesidad del ser humano por encontrarse a través de un modo de estar-ahí. Esta inclinación natural, de la que habla Rée más allá de ser vista como un aspecto meramente biológico se considera que el hecho de estar-ahí reclama una explicación de su razón de ser, por medio de la pregunta planteada por Heidegger sobre el ser:

La peculiaridad de esta pregunta reside en que estamos comprometidos con ella todo el tiempo. Cuando quiera que nos orientemos en el mundo y obtenemos su sentido, o no conseguimos hacerlo, estamos en alguna relación con la pregunta sobre el sentido del ser: el plantearla es coextensivo con nuestra existencia. Casi podríamos decir que nuestra capacidad de plantearla corresponde a aquello a lo que usualmente se hace referencia mediante términos tales como "naturaleza humana" (Rée, 2000, pág. 20)

La motivación constante y permanente de la pregunta por el ser atraviesa todas las demás cuestiones existenciales que le competen al ser humano, y su carácter vigente de una búsqueda originaria es lo que posibilita el acercamiento a aquellas cosas que despiertan el interés del pensamiento, entonces, cuando el pensamiento se inclina a la comprensión específica de un objeto o un fenómeno, como puede ser el estado de ánimo, la pregunta por el ser no se desvanece, sino que cobra sentido en la búsqueda de esto o aquello que es.

Una forma de captar esta idea es la de Darío Botero Uribe (2004), quien por medio de un ejemplo hace un acercamiento a una posible característica del ser, en la que muestra como el ser por medio de los entes genera nuevas posibilidades para su propia comprensión:

La pregunta de Heidegger que orientaría sus búsquedas a través de toda la vida es como el giro de una rueda que siempre vuelve a pasar por los distintos puntos del dial y a acentuar la preocupación por dilucidarlos. El dial contiene los entes y supuestamente las claves para descubrir el ser. Heidegger

hace girar la rueda y programa el dial con nuevas posibilidades, pero solo alcanzamos a otear las sombras, el ser permanece inescrutado. ¿Es posible descubrir el ser? (Botero Uribe, 2004, pág. 13)

Con este ejemplo ilustrado queda más clara la importancia del ser en el pensamiento de Heidegger; el ser como se ha visto, cuenta con el poder de generar nuevas posibilidades por medio de los entes que pueden ser pensados desde su ser ¿Qué es esto o aquello? es la pregunta que mantiene al ser inmerso en la esencia de la cosa por la que se pregunta, de esta manera se ha de abordar el contenido de la pregunta por el ser; una vez se han puesto en la mesa estos dos elementos heideggerianos: la pregunta por el ser y el ser como posibilidad, se ha de establecer el camino pertinente para posibilitar el acceso a dichas profundidades de los entes.

Recapitulando los puntos importantes de este apartado cabe destacar que las reflexiones husserlianas sobre la fenomenología se instalaron a lo largo de la obra de Heidegger, sin embargo, Heidegger establecería el norte de su pensamiento en la pregunta por el ser, pregunta que resulta fundamental no solamente para el pensamiento heideggeriano, sino para la filosofía de Occidente. La pregunta por el ser además de definir el pensamiento y la obra de Heidegger se encargará de motivar los demás cuestionamientos, pues desde esta búsqueda por el sentido del ser se desprenderán de conceptos que además de relacionarse entre sí buscan primordialmente encontrar el sentido fundamental del ser por medio del preguntar.

2.2 Fenomenología de Martin Heidegger

Heidegger en su obra *Ser y Tiempo* señala lo que se debe entender por fenomenología en su pensamiento, en esta significación de la palabra se halla su sentido más radical, y es el del método. La fenomenología primeramente debe entenderse como método señala el pensador alemán; esto permite establecer una forma de trabajo que apunta al des- ocultamiento de las cosas, y por ende una validez práctica en la filosofía heideggeriana:

La expresión “fenomenología” significa primariamente una *concepción metodológica*. No caracteriza el qué de los objetos (**) de la investigación filosófica, sino el *cómo* de esta. Cuanto más genuinamente opere una concepción metodológica y cuanto más ampliamente determine el cauce fundamental de una ciencia, tanto más originariamente estará arraigada en la confrontación con las cosas mismas, y más se alejará de lo que llamamos una manipulación técnica, como las que abundan también en las disciplinas teóricas (Heidegger, 2005, pág. 51)

El investigador Moreno Claros (2002) señala un acontecimiento relevante en el tratamiento heideggeriano de la fenomenología, mostrando a un Heidegger que desde el ejercicio de la docencia y la pregunta misma por... ahonda en los misterios que impulsan a las mismas cosas a ser y a estar. Un aporte importante en el pensamiento de Heidegger es el de abarcar el método fenomenológico a la concepción Aristotélica de des-ocultamiento, lo cual reafirma la intención metodológica de la fenomenología.

La aproximación al campo de la fenomenología resulta paradójica para Heidegger en el sentido que, entre más se ahonda y se profundiza en ella, se reafirma la pregunta sobre la procedencia de aquella experiencia que se da entre pensamiento y objeto, y más problemático aun, se resalta paulatinamente el cuestionamiento sobre el hecho de que la cosa misma cuente con la posibilidad fáctica de des-ocultarse, o de mostrarse.

Heidegger impartía cursos, seminarios y clases prácticas. Uno de sus seminarios lo dedicaba al estudio de la obra principal de Husserl; fue en ese contexto donde se percató, según sus propias palabras, <<llevado primero por un presentimiento antes que por una inteligencia fundada de la cosa>>, de algo que sería crucial para el futuro de su pensamiento filosófico, se trataba de una intuición que consideró <<la única esencia>>: sencillamente, que <<lo ejecutado en relación con la fenomenología de los actos de conciencia como el darse a ver los fenómenos a sí mismos es lo que viene pensando por Aristóteles y en todo el pensamiento y la existencia griegos como alétheia, como desocultamiento de aquello que hace acto de presencia, como su "desocultarse", su mostrarse. Lo que las investigaciones fenomenológicas habían encontrado de manera nueva como sustentación del pensar se probaba el rasgo fundamental del pensamiento griego, si no es que de la filosofía en cuanto tal>>.

Así, cuanto más clara se volvía para Heidegger la nueva intuición, surgía con más intensidad la pregunta crucial: << ¿De dónde viene y cómo se determina aquello que ha de ser experimentado, de acuerdo con el principio de la fenomenología como "la cosa misma"? ¿Se trata de la conciencia y de su objetividad, o del ser del ente en su desocultamiento y en su acción de ocultarse? (Moreno Claros, 2002, págs. 42, 43)

Otra interpretación que resulta importante es la que se halla en el trabajo realizado por los investigadores Jorge Eduardo Rivera y María Teresa Stiven (2008), quienes además de resaltar la intención metodológica de la fenomenología, la vinculan con el termino heideggeriano del Dasein,

develando así una correlación sujeto y fenómeno en el ámbito de la comprensión misma de una vivencia latente en la que es posible conocer lo que nos rodea e inquieta:

A continuación, se habla de la fenomenología como método, y se empieza por decir que “el sentido de la descripción fenomenológica en cuanto método es el de la *Auslegung*”... por el cual le son anunciados a la comprensión del ser que es propia del Dasein mismo el auténtico sentido del ser y las estructuras fundamentales de su propio ser. Quizá la palabra “auténtico” es demasiado fuerte, en el texto original se dice: “*der eigentliche*”, que en rigor significa “propio”, o “perteneciente al Dasein mismo”. (Rivera & Stuvén, 2008, pág. 119)

Se tiene entonces establecido que la fenomenología consta de un método filosófico que se preocupa por descubrir aquello que es propio de los fenómenos, sin embargo hay que tener en cuenta que parte importante del trabajo metodológico consta en sacar a la luz aquello que se encuentra oculto, ya sea por prejuicios, por verdades erróneamente aplicadas al concepto del fenómeno o la cosa misma, o cualquier otra definición precipitada que no permita conocer el corazón mismo de eso por lo que nos preguntamos.

Adrián Escudero (2010) acude a las expresiones: - acceso y – penetración al fenómeno, las cuales siguen evidenciando la relación entre el conocimiento y el fenómeno por el que nos preguntamos sobre el ser de..., estos dos términos utilizados por el investigador avisan implícitamente que la necesidad del sujeto por el acercarse al objeto o al fenómeno requiere de un modo específico de proceder, y es aquí cuando la fenomenología precisamente se apropia de un carácter metodológico de acercamiento cognoscitivo:

Una vez caracterizado el concepto fenomenológico de fenomenología y establecido que el objeto temático es el ser del ente, hay que mostrar cómo se accede metodológicamente a este último. ¿Cuál es el camino que nos permite acceder al ser del ente inicialmente oculto? ¿Cómo logramos desocultarlo? *Ser y Tiempo* no se pronuncia claramente al respecto. Tan sólo señala:

El método de comparecía del ser y de las estructuras de ser en cuanto fenómeno debe empezar por serle *arrebataado* a los objetos de la fenomenología. De ahí se sigue que tanto el *punto de partida* del análisis como el *acceso* al fenómeno y la *penetración* a través de los encubrimientos dominantes requieran una particular precaución metodológica. (Escudero, 2010, pág. 524)

Cuando se habla de la fenomenología desde el pensamiento de Martin Heidegger se está hablando directamente de una metodología por medio de la cual el sujeto se aproxima a la esencia

de la cosa por la que se pregunta, es así que se ha de entender la fenomenología en este pensador; una vez que se ha emprendido el camino por medio de la pregunta por el ser de esta o aquella cosa, y se logra sacar a la luz aquellas características propias de aquello que se está preguntando el sujeto se estará incurriendo en el ejercicio mismo del método fenomenológico; un punto importante que se ha de tener en cuenta es que este método por el cual se conoce busca principalmente liberar al sujeto de prejuicios o verdades superficiales que limiten el acercamiento a la cosa en sí misma.

Hasta aquí se ha logrado ahondar de cierta manera en la vida del pensador Martin Heidegger, y en algunas de las motivaciones que lo llevaron a crear su propio sistema filosófico; el contexto en el que se movió el pensamiento del filósofo, y los acercamientos importantes que tuvo con la filosofía son algunas de las piedras angulares en la construcción de los conceptos que sin lugar a duda señalan desde su unidad y su relación conceptual la gran complejidad que supone entrar en el pensamiento heideggeriano.

3. IDEAS PREVIAS DE MARTIN HEIDEGGER PARA UN ACERCAMIENTO A LA ESTRUCTURA DEL FENÓMENO DEL MIEDO

Los términos que a continuación se entran a desglosar, tienen como objetivo preparar un terreno para mirar el fenómeno del miedo desde una perspectiva específicamente heideggeriana, es importante señalar que estos conceptos pueden dar cuenta no solamente del fenómeno del miedo, sino de múltiples elementos de la filosofía de Heidegger, sin embargo, en esta monografía de grado dichos elementos filosóficos relacionados entre sí aclaran el fenómeno del miedo.

Hay que resaltar que Heidegger no desarrolla sus conceptos de una forma meramente individual, sino que tarde o temprano, todos estos conceptos terminan por encontrarse, para así develar un funcionamiento estructural y funcional de la filosofía heideggeriana, esta articulación está constituida principalmente por el movimiento de sus partes, pues a medida que hay un acercamiento gradual el fenómeno será cada vez más amenazante, Heidegger se refiere a esta actividad estructural de la siguiente manera:

Los momentos constitutivos del fenómeno integral del miedo pueden variar. De esta manera se dan diferentes posibilidades del ser del tener miedo. El acercamiento en la cercanía forma parte de la estructura de comparecencia de lo amenazante (Heidegger, 2005, pág. 166)

El acercamiento gradual o variable al que se refiere Heidegger en este párrafo del parágrafo 30 de *Ser y Tiempo* corresponde al movimiento estructural del fenómeno del miedo, es desde esta perspectiva que el fenómeno del miedo puede ser visto desde una estructura que no se mantiene estática, y la cual se encarga principalmente de develar parte importante del funcionamiento interno propio de este fenómeno.

Ahora bien, la lista de conceptos que trabaja este pensador alemán es considerablemente extensa, los elementos seleccionados en este apartado son los suficientemente pertinentes para preparar un entorno en el cual de manera simbiótica se da cuenta de la estructura heideggeriana del fenómeno del miedo.

Las características que se han tenido en cuenta para agrupar estas nociones heideggerianas tienen que ver principalmente con tres vertientes: 1- La correspondencia entre el sujeto y el fenómeno 2 – La posibilidad de conocimiento en el marco de la realidad y 3 –La posibilidad de conectar y engranar los elementos escogidos.

Los elementos que a continuación se analizan tienen como inclinación primaria la de extender la perspectiva sobre el fenómeno del miedo es por eso que, en un primer momento serán explicados por separado, para que en el tercer apartado bajo la particularidad del fenómeno del miedo se halle el sentido no sólo de cada concepto explicado, sino también de la estructura del miedo y de algunas de sus modalidades, resultado del análisis estructural de este fenómeno.

Puestas en consideración estas premisas, se da lugar a la explicación individual de los términos heideggerianos, los cuales se encuentran desarrollados en la obra *Ser y Tiempo*:

3.1 Fenómeno

Un buen primer paso para abarcar este complejo proceso conceptual heideggeriano es el de identificar lo que es el fenómeno, pues este nuevo horizonte que se abre con la llegada de lo que es el fenómeno sirve para comenzar un anclaje entre los elementos que van apareciendo en este pensar heideggeriano.

Heidegger ha dedicado un párrafo exclusivamente para develar lo que el fenómeno es y cómo es tratado en su pensamiento

Para la ulterior comprensión del concepto de fenómeno es de fundamental importancia ver cómo lo nombrado en las dos significaciones de... ("fenómeno"= lo que se muestra, y "fenómeno"= apariencia) tiene, por su estructura misma, interna coherencia. Tan sólo en la medida en que algo, conforme a su sentido mismo, pretende mostrarse, e.d. ser fenómeno, *puede* mostrarse como algo que él *no* es, *puede* "tan sólo parecer..." (Heidegger, 2005, pág. 52)

Se ve entonces que el fenómeno se refiere principalmente a aquello que es propio a la naturaleza de lo que se nos revela, de lo que se nos muestra como este o aquel fenómeno en sí mismo. Para aclarar esta idea es pertinente mencionar que el fenómeno entonces es aquello que por sí mismo es, y no lo que nosotros creemos que pueda ser; de allí que la ausencia del prejuicio sea una herramienta eficaz para lograr un acercamiento hacia aquello que nos inquieta, sin resbalar en ideas o verdades determinadas que nos hagan caer en malinterpretaciones y errores acerca de lo que el fenómeno es en sí mismo.

El fenómeno al ser susceptible de confusión, por mostrarse con una posible apariencia, como lo señala Heidegger (2005, 52), exige entonces un proceso de des- ocultamiento, en el cual este fenómeno sea limpiado o apartado de aquellos rasgos o elementos secundarios, para esto, como

bien señala el principio husserliano de la fenomenología: ¡ir a las cosas mismas!, guarda en sí varias ideas implícitas que resultan en una vía metodológica:

En primera instancia, y con la separación del fenómeno (lo originario) de las posibles apariencias (lo secundario) que se puedan dar, hay que tener un acercamiento directo. Para entender mejor esto, he pensado en un ejemplo que pueda ilustrar de manera simple la diferencia radical entre lo originario del fenómeno y lo aparente, a continuación, un caso en el que conceptualmente se pueden diferenciar estos dos aspectos distintos:

Un hombre que sufre una adicción decide recurrir al psicólogo, en la terapia inicial el paciente comienza a describir su situación, y habla sobre aquellos síntomas o circunstancias que despiertan o motivan su malestar; entonces, el psicólogo a medida que va escuchando al paciente empieza en su mente a hacer una serie de relaciones entre las situaciones descritas por el paciente con una tabla de cuadros psicóticos, y deduce que el paciente sufre de un Trastorno Obsesivo Compulsivo (T.O.C) relacionado a la organización de sus pertenencias materiales ; pues en su infancia pudo haber sido disciplinado de una forma muy brusca y agresiva, lo que llevó a adoptar una conducta compulsiva.

Desde una óptica heideggeriana, el ejemplo anterior cuenta con varios elementos que permiten entender de una manera más clara el concepto de fenómeno y de apariencia: El fenómeno, sería aquello que realmente perturba al paciente que recurre al psicólogo, pues su experiencia no puede ser callada ni ignorada, entonces este hombre en efecto está respondiendo a un fenómeno que encuentra en su realidad; mientras que las categorías con las que el paciente es clasificado pertenecería a lo aparente del fenómeno, lo que permite de alguna manera aclarar una situación, pero no está dando cuenta de lo que en verdad es este fenómeno, sino de una impresión más patológica del asunto.

La claridad del fenómeno entonces va mucho más allá de una impresión sensorial como respuesta a una experiencia positiva o negativa; el sentido que supone pensar o ir al fenómeno tal y como es, se trata de una aspiración por la verdad, esta aspiración tiene un hilo conductor entre tres teorías muy importantes como lo son la Aristotélica, la husserliana y por último la heideggeriana, como lo señala Adrián Escudero:

A partir de la teoría de la verdad de Husserl, Heidegger llega a la convicción de que el juicio no es, como se afirma tradicionalmente, el lugar de la manifestación originaria de la verdad. Esta última es en primer lugar des-ocultamiento. Y, como reconoce Aristóteles, el hombre vive en la verdad. El acto de comprensión de la vida fáctica, que guía la investigación filosófica del joven Heidegger, no se limita a ofrecer una serie de caracterizaciones de las experiencias vitales. En último término aspira a la verdad, es decir, intenta verificar las afirmaciones que se realizan sobre la vida. Sin comprobación, sin evidencia, no hay filosofía. En este aspecto Heidegger es fiel al lema husserliano de ir a las cosas mismas, de analizar los fenómenos tal y como se dan directamente antes de cualquier acto de reflexión. La fenomenología como ciencia originaria descansa en la comprobación no reflexiva de la verdad. El concepto de verdad como des-ocultamiento que Heidegger empieza a desarrollar en sus cursos de juventud, especialmente en las lecciones del semestre de invierno de 1925-1926, *Lógica. La pregunta por la verdad*, se nutre en gran medida de la noción husserliana de <<evidencia>> (Escudero, 2010, págs. 241, 242)

El fenómeno se encuentra en una relación con la experiencia, lo que supone que es dentro del marco de esta relación que ha de ser tenido en cuenta el fenómeno, pues una conclusión que diera por terminada la experiencia del fenómeno acabaría por determinar y limitar lo que en verdad es el fenómeno.

Al indicar formalmente un fenómeno no se le prescribe de antemano su contenido ni se determina una manera particular de aproximarnos al mismo, sino, al contrario, se previene de no imponer unilateralmente un tipo específico de relación con el fenómeno. El anuncio o la indicación formal busca con ello mantener la experiencia del fenómeno en la vivacidad originaria con que se nos manifiesta, dejando abierta o a la espera la manera concreta como esta experiencia será realizada o actualizada por una experiencia particular. Con la indicación formal del fenómeno no <<sabemos>> más acerca de él, es decir, no <<conocemos>> más sobre su contenido, y tampoco hemos decidido que actitud o que forma de referencia adoptaremos frente al mismo. La indicación funciona más bien como una advertencia que nos obliga a permanecer por un momento más en la experiencia misma, en lugar de pretender asegurarla de inmediato en elementos objetivos o constructos teóricos que la desvitalicen y minen su poder inquietante. (De Lara, 2011, pág. 48)

Como se ha mencionado anteriormente, el fenómeno desde el punto de vista heideggeriano se encuentra entrelazado con la experiencia humana; para ampliar esta idea de la experiencia, Heidegger recurre a la figura existencial del Dasein, la cual revela de una forma aún más esclarecedora esta correlación entre fenómeno y experiencia.

3.2 Dasein

Referirse a lo que ha sido puesto en un ahí, desde la perspectiva heideggeriana no encaja con una descripción calificativa o accesoria de aquello a lo que nos referimos. Martin Heidegger señala que el ser, por medio de la cosa, lo que hace es existir de esta o de aquella forma, y estas son las posibilidades que tiene el ser por medio de diversas modalidades; las posibilidades con las que cuenta el ser a la hora de extenderse por medio del ente que posee el ser resulta ilimitada, es por esto que la posibilidad del ser resulta siendo una característica fundamental del ser, y de ahí que el ser no tenga un límite a la hora de manifestarse en un ahí.

Profundizando en el problema de la existencia, Heidegger se vale de la figura ontológica del Dasein para mostrar la teoría de las modalidades del existir mismo.

La "esencia" del *Dasein* consiste en su existencia. Los caracteres destacables en este ente no son, por consiguiente, "propiedades" que estén-ahí de un ente que está-ahí con tal o cual aspecto, sino siempre maneras de ser posibles para él, y sólo eso. Todo ser-tal (*) de este ente es primariamente ser. Por eso el término "Dasein" con que designamos a este ente, no expresa su qué, como mesa, casa, árbol, sino el ser. (Heidegger, 2005, págs. 67, 68)

El Dasein entre otras cosas es utilizado por Heidegger para referirse especialmente al ser humano y su disposición en cuanto al estar en correlación con el mundo, esta disposición también revela una orientación del ser humano hacia un encontrar-se a sí mismo por medio de aquello que lo rodea, de esta forma se entra a profundizar en el trabajo particular de la filosofía de Heidegger, la cual compuesta por varios elementos da cuenta de una estructura tanto del problema del ser, como de la relación del hombre con su conocer y conocer-se.

El investigador Xolocotzi (2009) resalta la importancia de entender la etimología de la palabra Dasein, y es que desde el análisis morfológico y las premisas heideggerianas surge la posibilidad de acceder a un escenario fenomenológico, en el cual se aclaran nuevos aspectos de la filosofía de Heidegger.

Del análisis etimológico de la palabra Dasein resulta: Da: ahí, y, Sein: Ser; es decir está refiriéndose a un estar ahí, o un estar puesto ahí, o estar colocados en el mundo, lo que revela ya una posición del sujeto y una concordancia con su existencia en correlación con el mundo, y lo que lo conforma, y se nos es permitido conocer

Heidegger pretende expresar en primer lugar ese estar abierto originario en el ser humano⁹. Aunque la partícula <<Da>>, de *Dasein*, indica también una localización (ahí, aquí), en primer lugar refiere a un estar no espacial. Cuando en una función de títeres o en el circo se escucha la pregunta <<¿niños están ahí?>>, esto no espera en primer lugar una respuesta en torno a la localización espacial, sino al estar listos, dispuestos para la función. Asimismo, la caracterización del ser humano como *Dasein*, a partir de la existencia, señala que el ser humano en primer lugar no está ahí presencialmente, sino dispuesto, abierto, para ser (Xolocotzi, 2009, pág. 20)

Se ve entonces que, a partir del análisis del elemento del *Dasein* se desarrolla la connotación especial del estar ahí, y con esto se aclara la imagen del ser humano en relación con el problema del estar-ahí, a esta situación se le tiene que agregar el concepto de apertura, ya que será la apertura misma la que se encargue de abrir al ser humano a la posibilidad misma de su existir ahí, para ampliar esta idea Xolocotzi (2009) recurre a una interpretación de la relación anteriormente mencionada:

De esta forma, con la caracterización del ser humano como *Dasein*, Heidegger expresa el hecho de que <<es propio de este ente el que *con* y *por* su ser éste se encuentre abierto para el mismo>> (1997; 35). Esto significa que lo que determina la existencia está dado por la relación del ser del *Dasein*, esto es, que al *Dasein* le va su ser por y con su ser. Por un lado, lo que le va al *Dasein* es abierto por su ser y, por otro, el modo en el que le va es precisamente con su ser. Este doble despliegue de la relación es en el fondo lo que constituye la existencia, la cual, al ser entendida sólo a partir de los mencionados modos de apertura de ser, se diferencia radicalmente de todo estar-ahí presencial. Aquello que le va al *Dasein* por su ser es abierto en la comprensión del ser, y el con su ser es el modo como la comprensión de ser está arrojada y es abierta mediante la *disposición afectiva*. (Xolocotzi, 2009, pág. 20)

El nexo que se da entre *Dasein*, estar-ahí y la posibilidad, o los múltiples modos de encontrarse-ahí por medio de una apertura propia del *Dasein*, resulta en una relación simbiótica de los conceptos heideggerianos motivada específicamente por el ser. Esta compleja secuencia conceptual en el pensamiento de Heidegger hace más importante la pregunta por el mundo y por la disposición afectiva que surge por el hecho de estar-ahí.

⁹ Debido a la característica propia del ser en cuanto al manifestarse por medio de una cantidad ilimitada de posibilidades, es que resulta posible entender al *Dasein* como una forma de la existencia en cuanto a hombre o ser humano

Botero Uribe (2004) habla de un mundo que se hace cada vez más familiar para el ente que se encuentra en la relación con los demás entes, lo que resulta en que aquel ente que somos sea cada vez más claro para nosotros en la medida que se relaciona y se reconoce con el mundo y otros entes.

Dasein (estar-ahí-en o ser-ahí) es un existencial, que no se refiere a un lugar, significa más bien una relación de hábito, de permanencia en un mundo familiar, se refiere al <<ente que soy cada vez yo mismo. (Botero Uribe, 2004, pág. 50)

El trato que Heidegger le da al Dasein en *Ser y Tiempo* es bastante complejo, debido a sus múltiples definiciones y determinaciones en lo que respecta al problema fundamental del ser. Sin embargo, en este trabajo se considera la importancia del Dasein desde su vinculación conceptual con la posibilidad de coexistencia con las cosas del mundo, y la disposición afectiva o, los modos de apertura del ser en el mundo.

Una de las referencias más claras que se puede apreciar en el pensamiento del mismo Heidegger es la siguiente:

La respuesta a la pregunta acerca de quién es este ente (el Dasein), ya fue aparentemente dada con la indicación formal de las determinaciones fundamentales del Dasein (cf. §9). El Dasein es el ente que soy cada vez yo mismo; su ser es siempre el mío (Heidegger, 2005, pág. 140)

Si bien la filosofía de Heidegger no obedece al postulado dirigente del yo, una de las posibilidades con las que cuenta el Dasein es precisamente la de ser entendido como el hombre, debido a que el ser puede manifestarse y navegar en la realidad del mundo desde una perspectiva humana, la cual puede o no convivir en coherencia con una realidad dada, debido a la aleatoriedad de múltiples circunstancias del mundo; es por esto que la noción de Dasein puede aproximarse a un sinónimo de humanidad en un ahí..., y desde esta postura intramundana desprender y relacionar el Dasein con otras ideas heideggerianas.

En resumidas cuentas, y para direccionar el concepto de Dasein en correlación con una dilucidación posible al fenómeno del miedo se ha de entender al Dasein en un primer momento como la posibilidad del ser en cuanto a hombre como Dasein, es decir, que dentro de las múltiples posibilidades que tiene el ser a la hora de estar ahí, es la noción de hombre la que funciona como posibilidad primordial de este Dasein.

3.3 Disposición afectiva

En concordancia con la filosofía heideggeriana, y teniendo en mente que el Dasein se abre frente a las ilimitadas posibilidades de su existencia, es decir, de su estar-ahí, la manera en la que esta disposición se da puede variar según varios aspectos que surgen de la relación entre los fenómenos y el Dasein.

Una manera básica para referirse a esta disposición afectiva es la animosidad, o el estado de ánimo por el que puede atravesar un hombre, esta es, una nueva puerta en la filosofía de Heidegger, ya que por medio de la aparición del estado de ánimo se dimensiona la experiencia:

En el temple de ánimo, el Dasein ya está siempre afectivamente abierto como *aquel* ente al que la existencia [*Dasein*] le ha sido confiada en su ser, un ser que él tiene que ser existiendo. Abierto no quiere decir conocido como tal. (Heidegger, 2005, pág. 159)

Es importante tener claro que este estado de ánimo en el momento en el que afecta al Dasein se convierte en su modo fundamental de existencia, es decir, que lo que nos afecta anímicamente se transforma en nuestra experiencia fundamental en ese momento de afectación; una vertiente conceptual que surge del ya establecido estado de ánimo es el temple, este templarse, o templanza puede considerarse como la determinación y establecimiento existencial que ofrece la experiencia existencial manifestada en un modo de ser.

En la investigación realizada por Pilar Gilardi (2013), sobre los estados de ánimo en la obra de Heidegger se aclara cómo ha de ser vista esta animosidad:

La constatación de un estado de ánimo no se da como algo que tenemos, porque justamente, un estado de ánimo no es *algo* que se tiene al modo de una propiedad, tampoco es *algo* que pudiera ser captado a través de un concepto sino aquello conforme a lo cual estamos templados, esto es, *conformados*. Que el estado de ánimo "temple" significa: nos conforma y nos determina de tal manera que nos dispone "[...] este templar determinado hay que tomarlo como un templarnos de tal y cual manera, y este estar determinado como el modo fundamental de nuestra existencia" (Gilardi, 2013, pág. 155)

Los estados de ánimo han de ser tratados en la filosofía de Heidegger como un puente que conecta a nuestra existencia con aquellas cosas que se nos ocultan, pues en el momento en el que surge un nuevo estado de ánimo, se logra una apertura existencial, en la cual aspectos que antes se encontraban escondidos aparecen ante nuestros ojos.

Esta apertura existencial, nos dice Moreno Claros (2002), tiene la funcionalidad de iluminar, es decir, de colocar en la luz de un nuevo conocimiento de aquellos aspectos existenciales que responden gradualmente a la pregunta por el ser:

El significado ya indicado de <<apertura>> como <<iluminación>> perfila mejor el modo de ese hallarse abierto del Dasein en tanto que remite a la metáfora clásica que define al hombre como *lumen naturale*, luz natural. El modo de la apertura es, a su vez, el modo de la <<iluminación>> en tanto que el mismo Dasein ilumina su entorno desde sí mismo, ilumina su <<aquí>> [SZ, 133]. (Moreno Claros, 2002, pág. 185)

La iluminación o apertura que se da por medio los estados de ánimo resulta ser evidente, pero a la vez limitada en comparación con el enorme horizonte que se ha establecido en la pregunta fundamental por el ser, sin embargo, se ha logrado un avance significativo en el pensar heideggeriano sobre los posibles elementos que posibilitan un acercamiento a los aspectos fundamentales de la existencia, sin embargo, Heidegger detiene su pensamiento en los modos existenciales, con el fin de analizar algunos aspectos característicos propios del fenómeno del miedo.

Por esta razón continuará con su andar filosófico profundizando en este y otros aspectos que permitan llegar a una claridad mayor sobre su mayor interés, la pregunta por el ser. La investigadora Gilardi (2013) habla sobre una existencia anímica, la cual se caracteriza principalmente por tener un origen en los estados de ánimo:

El hecho de que estemos siempre en un estado de ánimo hace evidente el *factum* de que la existencia es anímica. Sin embargo, afirma Heidegger, la existencia a través de los estados de ánimo se revela al Dasein como una carga. Pero ¿por qué?, ¿de dónde viene el carácter de carga que la existencia tiene para el Dasein? El filósofo alemán responde así: del no saber. De no saberse intelectualmente, de resultarse oscuro. En efecto, lo que se abre en los estados de ánimo, resulta inaccesible al intelecto, ya que “[...] las posibilidades de apertura del conocimiento quedan demasiado cortas frente al originario abrir de los estados de ánimo en los cuales el Dasein queda puesto ante su ser en cuanto Ahí. (Gilardi, 2013, pág. 85)

Profundizando en el problema del ser, y en su relación con los estados de ánimo, Moreno Claros (2002) hace un aporte muy importante, sintetizando la idea heideggeriana de que los estados de ánimo son específicamente modos particulares de la existencia misma, o una extensión propia

del existir. Una herramienta importante que se puede observar en este análisis es el de la pregunta casual sobre los ánimos, pues en la respuesta misma de esta pregunta salen a la luz datos propios de una existencia determinada por un modo particular del estar-ahí.

Cuando se pregunta << ¿Cómo van esos ánimos?>>, el *Dasein* responde cómo le va en esos momentos, en un día concreto o cómo le va en el mundo en general; en este manifestar cómo le va, el *Dasein* <<evidencia su estar en el aquí>>. Sentirse deprimido, alegre o simplemente sentirse diferente son estados de ánimo que, en definitiva, condicionan la comprensión del mundo por parte del *Dasein*. (Moreno Claros, 2002, pág. 186)

Como señala Moreno Claros, la determinación de la existencia afecta no solamente la forma en la que se está en un ahí, sino que la comprensión misma del ser se ve afectada, lo que hace que el sentirse de determinada manera actúe como un filtro con el que sea posible percibir el mundo y aquellos fenómenos que lo conforman.

3.4 Estar-en-el-mundo

Una noción que resulta fundamental para avanzar en el pensamiento de Heidegger es la de estar-en-el-mundo, ya que este fenómeno evidencia la posibilidad constante de que nos encontremos en relación con las cosas que habitan el mundo y a la vez nos rodean. El pensador alemán expone y ejemplifica esta expresión así:

¿Qué significa *estar-en* (*)? Tendemos, por lo pronto, a completar la expresión añadiendo: estar-en “el mundo”, y nos inclinamos a comprender este estar-en como un “estar dentro de...”. Con este término se nombra el modo de ser de un ente que está “en” otro a la manera que el agua está “en” el vaso y el traje “en” el armario. Con el “en” nos referimos a la relación de ser que dos entes que se extienden “en” el espacio tienen entre sí respecto de su lugar en este espacio. (Heidegger, 2005, pág. 80)

El estar-en-el-mundo carga consigo entonces una estrecha relación de todos los modos propios de la existencia en el mundo en el que nos encontramos. El hecho de que las cosas se encuentren en el mundo, o bien sea dentro del mundo, posibilita una correlación permanente. Es válido subrayar que la noción de *Dasein* como se recalcó en el apartado anterior tiene su validez y su utilidad principalmente en la apertura existencial dentro de un mundo en el que la existencia cuenta con posibilidades infinitas de ser-en...

Utilizando como apoyo de esta idea a Moreno Claros se puede observar:

<<Existir es estar-en-el-mundo>> [In-der-Welt-Sein]; el *Dasein* está siempre en el mundo. Tal es la primera evidencia con la que Heidegger se encuentra. Y tal será la constitución o estructura fundamental del *Dasein* o estar aquí. Los guiones que unen las palabras muestran la estrecha e indisoluble relación estructural y existencial entre estar aquí y el mundo. (Moreno Claros, 2002, pág. 166)

La noción de *Dasein* toma más fuerza cuando se le mira teniendo en cuenta la expresión de: estar-en-el-mundo, ya que su existencia es mucho más palpable cuando las posibilidades se formalizan en una realidad con lo otro, pues además de reflejarse una posibilidad se reafirma en el estar de algo o alguien más en un mismo ahí.

Botero Uribe en una de sus investigaciones titulada: *Martin Heidegger: La filosofía de regreso a casa* (2004) trabaja este tema del estar-en..., y en uno de sus aportes señala que muchas de los elementos que sustentan la realidad tales como el lenguaje o la organización del mundo hacen parte una posibilidad, en la que el hombre además de construir-se, puede crear el sentido de su propia existencia, esto con la vista puesta en la correlación de la existencia y el estar en, o dentro de este mundo.

Lo que tipifica al *Dasein* es el estar-en y el abrirse al mundo. El estar-en-el-mundo representa ontológicamente la forma humana de existir en un mundo que es el mundo del hombre, mundo en el cual el hombre realiza el sentido, pone significaciones a sus actos, utiliza el lenguaje como un catálogo de señales que le permiten organizar el mundo, delimitarlo y orientarse en él; pero también entenderse con los otros semiológicamente y expresar la afectividad. (Botero Uribe, 2004, pág. 50)

Debido a la cantidad ilimitada de posibilidades que rodean a quien existe en o dentro del mundo, una determinación perpetua se escapa irónicamente a las posibilidades de su existencia; pues las diversas corrientes que se mueven a su alrededor están constantemente colocándolo en estados o filtros existenciales que logran afectar su permanencia en una sola condición existencial. Para explicarlo de una forma más adecuada y sintética Moreno Claros (2002) señala:

El *Dasein* en cuanto ser y estar-en-el-mundo no adopta una postura fija, en nada se parece a un sujeto contrapuesto al objeto mundo; *el Dasein* adopta formas de comportamiento con respecto al mundo tales como <<tener que ver con algo, producción de algo, encargar u ocuparse de algo, usar algo, abandonar y dejar que se pierda algo, emprender, imponer, examinar, indagar, observar , comentar, definir...>> [SZ, 56] (Moreno Claros, 2002, pág. 168)

Para concluir, queda subrayar que la intención primordial de este apartado ha sido la de establecer un tipo de glosario conformado por consideraciones heideggerianas con el fin de fijar un acercamiento al fenómeno del miedo. Son los cuatro conceptos anteriormente expuestos los que acompañaran este adentrarse al funcionamiento interno del miedo; sintetizando estos cuatro aspectos, y manteniendo la claridad conceptual se puede entender por cada noción heideggeriana lo siguiente:

- Fenómeno: Aquello que se manifiesta por sí mismo al sujeto en un mundo repleto de posibilidades que dan cuenta del Ser; hay que tener sumo cuidado a la hora de analizar un fenómeno, pues se puede confundir el fenómeno con una apariencia distorsionada.
- Dasein: Debido a la complejidad de este concepto se ha optado por establecer una definición de este concepto como la posibilidad fundamental del Ser como el ser humano que se encuentra en relación con el mundo y todo lo que lo rodea, es decir que la posibilidad del ser se extiende hasta la misma noción de ser humano o sujeto en el mundo.
- Disposición afectiva: Se puede entender como una característica esencial del Dasein que se encuentra en una constante relación con el mundo, esta disposición afectiva permite que se establezca una relación entre el Dasein con aquello que pueda afectarlo o condicionarlo a un escenario particular.
- Estar-en-el-mundo: Es el contexto en el que se establece la relación cognitiva entre el Dasein y el fenómeno; también se puede interpretar como la condición humana por medio de la cual es posible hallarse en relación con las cosas que conforman el mundo.

4. LA ESTRUCTURA QUE COMPONE AL FENÓMENO DEL MIEDO PROPUESTA POR MARTIN HEIDEGGER

Una vez se han establecido los conceptos heideggerianos, que permiten afrontar al fenómeno del miedo, se dará paso a analizar este fenómeno teniendo en cuenta todo lo que anteriormente se ha señalado respecto al pensamiento heideggeriano. Una manera coherente de proceder inicialmente en este capítulo es la de analizar desde tres puntos de vista aquellas partes que conforman la estructura del fenómeno del miedo.

Este análisis tiene como finalidad además de mostrar la estructura del miedo, presentar otros fenómenos, que se desprenden a partir del fenómeno del miedo, los cuales también operan en la realidad, y afectan la disposición afectiva, y su relación con las cosas que la rodean.

4.1 La estructura que compone al fenómeno del miedo

En el párrafo 30 de *Ser y Tiempo* titulado: *El miedo como modo de la disposición afectiva*, Martín Heidegger considera el fenómeno del miedo desde tres puntos de vista: El ante qué del miedo, el tener miedo y, por último, el porqué del miedo.

En la relación de estas tres perspectivas el autor señala la relevancia y la posición del "otro" frente a este fenómeno, también se refiere a la intersubjetividad; tomando como base estas perspectivas heideggerianas se logra tener un acercamiento al fenómeno del miedo a través de los puntos vitales de su estructura:

Los tres puntos de vista: 1) El ante qué del miedo 2) El tener miedo 3) El por qué del miedo, aparte de dar cuenta de la estructura del miedo mismo, también se prestan para revelar la estructura de *la disposición afectiva* en el individuo. Cabe resaltar también, que según sea el caso de la relación entre los puntos de vista, saldrán a la luz nuevas variables del fenómeno del miedo, como pueden ser el pavor, la ansiedad, la temeridad, entre otras.

Ahora se entrará a dilucidar cada uno de los tres puntos de vista que Heidegger escogió para dar cuenta del fenómeno del miedo:

1- El ante qué del miedo: El ante qué del miedo o lo temible se relaciona inmediatamente nos dice Heidegger con el concepto de amenazante y esto que resulta amenazante cumple con un carácter específico, los aspectos que el autor trata para descubrir el carácter de lo amenazante son los siguientes:

1.1- El aspecto *respeccional*, es un concepto utilizado por Heidegger para referirse al enlace entre nosotros, como seres afectivos con un mundo donde podemos ser afectados por lo que pueda considerarse perjudicial.

1.2- Esto que consideramos perjudicial puede actuar en un campo o una zona determinada.

1.3- El escenario o la zona en el que lo perjudicial actúa, toma una forma de experiencia inquietante, junto con otros elementos que pueden tomar el mismo carácter de inquietante.

1.4- Lo que consideremos perjudicial tomará la forma de amenazante en la medida que se encuentra cerca lo que consideramos perjudicial, mientras más cerca más fuerte será el carácter de amenazante en lo perjudicial

1.5- En la lejanía de lo perjudicial no se revela el carácter de amenazante, es decir, dependiendo del grado de cercanía entre lo perjudicial y nosotros, el carácter de lo amenazante será cada vez más concreto.

2- El tener miedo: Este punto de vista básicamente se refiere al dejar-se-afectar por lo perjudicial una vez ha tomado el carácter de amenazante. Ahora, otro concepto nuevo a tomar en cuenta en Heidegger es el de la medrosidad, esto es, una posibilidad que toma el individuo para acercarse a lo temible, y esto es gracias a estar en el mundo.

3- Aquello por lo que se teme: Es gracias al estar ahí por lo que se teme, es decir, que por el hecho mismo de estar en el ahí como seres existentes podemos encontrar no solo la razón, sino la referencia en la que el miedo se posibilita dentro de la experiencia sensible del hombre dentro del mundo. Heidegger sintetiza este punto así:

El miedo abre a este ente en su estar en peligro, en su estar entregado a sí mismo. El miedo revela siempre al Dasein en el ser de su Ahí, aunque en distintos grados de explicitud. Y si tememos por la casa y los bienes (*)... Porque el Dasein, en cuanto estar-en-el-mundo, es siempre un ocupado estar en medio de... (Heidegger, 2005, pág. 165)

El modo en que Heidegger abarca el tercer punto de vista es importante en la medida en que señala la relación que se da entre el Dasein y el fenómeno del miedo, pues al indicar que el Dasein en su estar-ahí se ve inclinado hacia la ocupación de una situación determinada, fija de manera coherente el por qué mismo de la preocupación del miedo en el sujeto.

Esta estructura propia del fenómeno del miedo da cuenta de aquellos elementos que posibilitan el miedo en el marco del estar-ahí, respecto a una posible consecuencia de la disposición afectiva, sin embargo, existe una gran cantidad de modos de apertura del Dasein, los cuales se han de mirar en el tránsito de la pregunta que se hace por el sentido de ser.

Otra forma en la que se puede entender el miedo es en correlación con el fenómeno de la angustia, este concepto de la angustia está desarrollado de una manera más amplia por Heidegger, especialmente en su obra *¿Qué es la metafísica?* (2003) en la que hace un paralelo fundamental entre el miedo y la angustia, el cual será profundizado en el siguiente apartado. En el caso de la angustia se ha de analizar de manera distinta, sobre todo en lo que respecta al - ante qué de la angustia, ya que se encuentra un sentido más abstracto en cuanto a su funcionamiento con respecto al ser, en lo que tiene que ver con lo que se nos es oculto en una primera impresión, mientras que el miedo se usa para referirse a una realidad más específica y clara de nuestra experiencia inmediata y concreta.

...Ahora bien, el miedo, tal como lo aclara Heidegger, no es sino la angustia "caída en el mundo" en virtud de lo cual la angustia ésta resulta "por" estar-en-el-mundo se oculta y encubre. El miedo, dice Heidegger, no es sino una angustia "impropia" que se oculta para sí misma. Este acontecimiento de la angustia mediante su transformación en el miedo cambia el "ante qué" difuso y ubicuo de la angustia en un miedo "por", transformando la imposibilidad en impotencia, y la falla estructural de "estar-en-el-mundo" por una falla fenoménica del tipo "tener miedo por" un ente intramundano (Alvano, Naughton, 2005, p 109)

La explicación del miedo en el pensamiento de Heidegger se encuentra ubicada en una profunda correlación con la angustia, dicha relación muestra no solamente la posibilidad de una apertura en el mundo del Dasein, sino que también da cuenta de una actividad del miedo en el individuo.

El análisis que ha utilizado Heidegger para dar cuenta de la profundidad del miedo arroja tres elementos que han permitido que este fenómeno pueda ser explicado, los cuales son: El sujeto, que siente miedo, aquello por lo que se siente miedo, y el ahí determinado que posibilita este miedo.

Es importante subrayar que la lectura que hace Heidegger sobre este fenómeno arroja un dato determinante para continuar con el análisis tanto del miedo, igual que con el de la angustia; y es

que el miedo vendría a ser una traducción intramundana (en el mundo), de la angustia, es decir, que debido al hecho de encontrarnos en una realidad llena de elementos, con los que podemos contar, como cosas determinadas y existentes, y a las cuales podemos nominar de aquella o esta forma, se posibilita tener un contacto respeccional, y experiencial con la angustia a través de una estructura que hace posible una descripción del miedo.

4.2 El fenómeno del miedo en relación con la angustia

Heidegger de manera tajante muestra la clara diferencia entre la estructura del fenómeno del miedo y el de la angustia en el parágrafo 40 de *Ser y Tiempo* titulado: *La disposición afectiva fundamental de la angustia como modo eminente de la aperturidad del Dasein*, en donde revela que la clave está en detenerse en el – ante qué, señalando lo siguiente:

El ante-qué de la angustia es estar-en-el-mundo en cuanto tal. ¿Cómo se distingue fenoménicamente eso de que la angustia se angustia, de aquello ante lo que el miedo tiene miedo? El ante-qué de la angustia no es un ente intramundano. De ahí que por esencia no pueda estar en condición respectiva. La amenaza no tiene el carácter de una determinada perjudicialidad que afecte a lo amenazado desde el punto de vista de un poder-ser fáctico particular. El ante-qué de la angustia es enteramente indeterminado (Heidegger, 2005, pág. 208)

La cita anterior simplemente reitera de manera incisiva en qué se distingue radicalmente el fenómeno del miedo de la angustia; este quiebre o separación es determinante para la angustia, ya que a partir de esta ruptura se divide el norte de la angustia; la indeterminación que señala Heidegger para la angustia es de vital importancia, puesto que el miedo es capaz de responder y analizar directamente la determinación de su posibilidad, mientras que la angustia ha llevado al *Dasein* a una experiencia nueva y desconocida.

Es posible confundir el fenómeno del miedo con el de la angustia, ya que las estructuras de ambos fenómenos cuentan con elementos parecidos, es decir, en la ecuación fenomenológica se encuentra al hombre en un espacio determinado, es decir, un estar-ahí, en el que la sensación de inseguridad respecto a aquello que identificamos como amenazante nos hace entrar en un estado de confusión junto a una especie de oscuridad manifiesta, sin embargo, en el fenómeno de la angustia se da un caso muy particular, y este es, la aparición de una Nada, esto es un vacío que se da frente a los ojos del hombre.

Esta nada comunica que no hay nada que hacer respecto a ella, es por esta misma razón que esta viene acompañada de una suspensión en la existencia del hombre. Es necesario recordar que con el fenómeno del miedo pasa algo distinto, y es que, si bien el hombre se encuentra en un lugar frente a una situación amenazante, sí existe claridad frente a aquello por lo que se teme. En el trabajo investigativo: - *Contemplar la Nada: Un camino alternativo hacia la comprensión del Ser* (2012) de Héctor Sevilla Godínez se encuentra el siguiente aporte, en relación con lo expuesto:

Se ha creído que una de las experiencias centradas en el Ser que permiten intuir a la Nada es cuando se vive la angustia. Para Sartre esta angustia es "la nada que se muestra como fenómeno". Por el contrario, creo que la angustia no muestra en ella a la Nada, sino que la Nada sostiene a la angustia debido a que no hemos captado a la Nada sino que la inferimos, la entendemos detrás de aquello que nos viene a la experiencia, tenemos a la Nada y ello nos angustia. No puede sostenerse que la angustia es la vivencia privilegiada en que la Nada se hace fenómeno, sino que, en todo caso, la angustia está más relacionada a la incertidumbre, es decir, a la falta de claridad de algunos acontecimientos los que nos enfrentamos (Sevilla Godínez, 2012, pág. 188)

Complementando la cita anterior, la angustia cuenta con varias determinaciones, pero la principal es el objeto al que apunta, pues, aunque quien percibe la angustia se encuentra en un mundo lleno de objetos tangibles y situaciones perfectamente descriptibles, la sensación que genera la angustia no está directamente relacionada con un solo objeto o una sola circunstancia, sino que se enfrenta a una nada tan grande y tan general que precisamente genera esa sensación de vacío. Heidegger en su ya mencionado texto *¿Qué es la metafísica?* Señala:

Por su parte, la angustia no permite que aparezca semejante estado de confusión. Por el contrario, más bien la atraviesa una calma muy particular. Es verdad que la angustia es siempre angustia ante..., pero siempre angustia por algo, pero no por esto o por aquello. Pero la indeterminación de eso ante lo que y eso por lo que nos angustiamos no es una carencia de determinación, sino la imposibilidad esencial de una determinabilidad. (Heidegger, 2003, pág. 27)

El punto al que se refiere Heidegger en la cita anterior muestra ya una característica propia de la angustia, esta es, la de la imposibilidad de una determinación, esta carencia de determinación como señala el pensador establece una experiencia distinta a la del miedo, pues al no haber un referente claro y específico frente a lo que se teme, el sujeto ha de entrar a un estado de suspensión.

Ahora bien, si se retoman las partes estructurales del miedo, habrá una claridad a la hora de determinar qué es lo que provoca la ya mencionada apertura del fenómeno del miedo. Profundizando en la distinción fundamental entre el miedo y la angustia en el pensamiento heideggeriano Rivera y Stuvén en su investigación conjunta titulada: *Comentario a Ser y tiempo Vol. II Primera sección* (2010), señalan:

Y se agrega en cursiva a modo de síntesis: “*El ante qué de la angustia es el estar-en-el-mundo en cuanto tal*”. Luego el texto se pregunta cómo se distingue radicalmente el objeto de la angustia de lo que es el objeto del miedo. Como el objeto de la angustia no es un objeto intramundano, no puede estar en condición respectiva. Lo amenazante en la angustia, a diferencia de lo que ocurre en el miedo, es enteramente indeterminado. No se trata tan sólo de este carácter indeterminado del objeto de la angustia, sino que se afirma que “los entes intramundanos no son en absoluto relevantes”, es decir, no tienen ninguna injerencia en la aparición de la angustia. Nada de lo que está a la mano o de lo que está ahí dentro del mundo tiene que ver con la angustia. Todo ello carece de importancia. “El mundo adquiere el carácter de una total insignificancia”. (Rivera & Stuvén, 2010, pág. 211)

Lo que la cita anterior sugiere principalmente es que la angustia es relevante en cuanto que el encontrarse por medio de este estado de ánimo supera los límites mismos que supone el estar-en-el-mundo, lo que permite adaptar una visión heideggeriana del Dasein frente a la angustia, partiendo de la estructura del miedo.

El fenómeno de la angustia resulta mucho más revelador que el fenómeno del miedo, debido a que el miedo por su parte revela cuestiones que son más fáciles de explicar, y su estructura es limitada en cuanto a que responde de una manera asertiva cuando se le pregunta por su estructura, es decir, su ante qué, y su porqué.

Mientras que la angustia no está tan segura a la hora de responder sobre sus partes estructurales, y esto en concordancia con el pensamiento heideggeriano lo que hace es impulsar el vacío de las respuestas a una plataforma mucho más compleja y abstracta, la cual requiere de un análisis y un constante preguntarse.

Siguiendo con el fenómeno de la angustia, la investigación de Jan Patocka titulada: *Introducción a la fenomenología* (2005), muestra que no hay profundidad existencial más allá de la que nos arroja esta nada, sin embargo, en esta profundidad se desatan varios modos existenciales,

uno de ellos, tal vez la más importante es la percepción de la base fundamental de la existencia que se logra percibir a partir del fenómeno de la angustia:

La angustia no es un temple de ánimo como los otros, sino uno fundamental; es decir, que solamente a partir de él se pueden comprender los demás y que está incluida en todos ellos, incluso sólo en el sentido de que los demás son un desahogo respecto de él, un rechazo, una huida, una reacción. Tiene la función de descubrirnos el mundo, de situarnos en el mundo, de manera tal que, en un cierto sentido, es imposible ir más allá de ese estado de ánimo. Aquí estamos en el fondo. (Patocka, 2005, págs. 155, 156)

La cita anterior reitera la importancia que tiene la angustia para el pensamiento heideggeriano, pues esta ha de ser vista como un estado de ánimo fundamental, en la medida en que la angustia puede considerarse como el tope máximo desde el que podemos sentirnos afectados por los demás estados de ánimo, esta consideración permite que la angustia sea examinada en correlación con el estar-en-el-mundo y en el estar con el otro.

Sin embargo, el abismo en el que se cae una vez la angustia ha puesto ante nuestros ojos la noción de una suspensión afectiva, la cual puede ser entendida también como una nada existencial, se revela además del sentimiento de la angustia, una nueva perspectiva del mundo, Adrián Escudero (2010) indica algunas de las relaciones que se dan entre la angustia con respecto al estar-en-el-mundo; y desde este análisis se logra una mayor claridad sobre este fenómeno:

La angustia coloca al Dasein ante sí mismo y ante el mundo sin necesidad de recurrir a ningún tipo de artilugio reflexivo. La insignificatividad del mundo experimentada en la angustia desplaza la atención sobre las cosas y obliga a fijarla en la existencia de cada uno. Así, se descubren los rasgos básicos de la estructura del cuidado:

En la angustia se hunde lo circundante a la mano y, en general, el ente intramundano. El <<mundo>> ya no puede ofrecer nada, ni tampoco la coexistencia de los otros. De esta manera, la angustia le quita al Dasein la posibilidad de comprenderse a sí mismo en forma cadente a partir del <<mundo>> y a partir del estado interpretativo público. Arroja al Dasein de vuelta hacia aquello por lo que él se angustia, hacia su propio poder-ser-en-el-mundo. (Escudero, 2010, pág. 485)

Si se revisa el fenómeno del miedo, este posee una posibilidad salvadora, pues el ente que posibilita de algún modo el miedo puede ser removido en tanto que haya un distanciamiento completo entre el individuo que siente miedo y el ente que abre el fenómeno del miedo; sin

embargo, en el campo de la angustia esta posibilidad se ve reducida puesto que la nada que se abre no puede ser removida, ya que ante la amenaza de la angustia no hay una escapatoria.

Moreno Claros (2002), indica respecto al tema de la angustia, y refiriéndose a la obra *Ser y Tiempo*, que el fenómeno de la angustia supone un peligro, que a fin de cuentas no es otra cosa que estar abierto frente al mundo en su estado puro, y esta condición de estar puesto frente al mundo es una condición existencial que se da únicamente a partir de la experiencia directa del fenómeno de la angustia:

Heidegger especificará, en definitiva, que la angustia es <<todo>> - el mundo entero y el estar-en-el-mundo- lo que nos produce angustia [SZ, 187]. Es la condición de estar aquí del *Dasein* lo que se revela como un peligro; lo que sucede es que se trata de un peligro ante el que no cabe huida, tal como si la hay cuando nos ataca un león... y es que <<mundo>> es un momento estructural del *Dasein*. Ahora bien, la angustia posee un componente positivo, y es que, gracias a ella, toma conciencia el *Dasein* de su mismidad. (Moreno Claros, 2002, pág. 198)

En definitiva, en cuanto a la angustia, se puede decir que es un fenómeno que cuenta con la particularidad de colocarnos frente a la experiencia existencial de la nada, es decir, puede ser vista como un puente que vincula nuestro estar-en-el-mundo con la misma fundamentación existencial de la nada.

4.3 El miedo y el otro

Se puede afirmar que la noción del otro o de la alteridad en la obra *Ser y Tiempo*, parte de una estructura de la realidad en el mundo, es por eso que el tratamiento de esta idea se encuentra distanciado de un entendimiento categórico del yo, respecto a lo que no soy yo, es decir, la noción del otro desde Heidegger hace referencia a una posible multiplicidad desde la unidad del ser, o a una posible extensión del ser a partir de mí mismo y de otro.

Pero, la caracterización del comparecer de los otros – se dirá – vuelve a tomar como punto de referencia al *Dasein* cada vez *propio*. ¿No empieza también ella destacando y aislando al “yo” de tal manera que luego será necesario buscar una vía para pasar desde este sujeto aislado hacia los otros? Para evitar este malentendido será necesario considerar en qué sentido se habla aquí de “los otros”. “Los otros” no quiere decir todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo; los otros son, más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente *no* se distingue, entre los cuales también se está. (Heidegger, 2005, pág. 143)

El cierre de la cita anterior señala que el co-estar en el ahí con los otros más que una posibilidad, resulta como una necesidad de la existencia en o dentro del mundo, es por esta razón que el pensar heideggeriano no se detiene en la comprensión desde el yo, o desde la aproximación al otro.

Una de las características o particularidades del Dasein radica en que no se agota necesariamente en una experiencia entendida o comprendida desde el individuo, es decir que el problema mismo del ser no se limita o se define simplemente por lo que un determinado ente proclama desde su experiencia o su estado anímico; esto permite que la posibilidad de conectar con el otro sea necesaria dentro de la experiencia de la existencia en correlación con el otro, o los otros.

Moreno Claros (2002) separa algunos de los elementos que Heidegger desarrolló frente al problema de la alteridad en el campo del ser, lo que hace ver con mayor claridad en qué radica una convivencia determinada por la existencia de alguien más:

El Dasein, según Heidegger, nada tiene que ver con categorías como <<sujeto>> o <<yo>>, en el sentido en que las entendió la filosofía o la epistemología tradicionales, ya que tales denominaciones remiten siempre a dualidades, a presencias y a no existencias. El Dasein también posee en cuanto existente la posibilidad de <<no ser él mismo>>, puesto que conceptos como <<yo>> o <<mismidad>> no son estructuras del Dasein; esto es, el Dasein puede ser él mismo como también no él mismo: yo o no yo. Para comprender esto es preciso proceder fenomenológicamente. Al preguntar por el quien del Dasein topamos en principio con <<los otros>>. Y Heidegger comienza por preguntarse cómo es el estar aquí en relación con los otros. (Moreno Claros, 2002, pág. 178)

Teniendo en cuenta que el Dasein cuenta con infinitud de posibilidades, es factible pensar que no solamente se considera al otro como ente que existe al lado mío, sino que aparece la posibilidad de hacer un intento por entenderlo¹⁰ con una profundidad relevante, hasta el punto de experimentar la realidad desde la perspectiva del otro, es decir, ponerse en sus zapatos, con el fin de comprender el mundo desde..., este reflejo de la realidad que significa el otro.

¹⁰ En la traducción de José Gaos se expresa: respecto a esta relación de entendimiento con el otro: [...] "en la comprensión del ser que es inherente al "ser ahí" está implícita, por ser el ser del "ser ahí" un "ser con", la comprensión de otros" (Heidegger, 1993, pág.140)

El *Dasein*, al saber de sí mismo, posee también la facultad de comprender a los otros. Su modo de ser, comprensión de la vida, anhelos y temores lo dotan de la capacidad de extrapolarlos a los demás y, de este modo, de hacerse una idea de cómo será el ser de los otros; así, el *Dasein* llega a creer fácilmente que <<el otro es un doble de sí mismo>> (Moreno Claros, 2002, pág. 180)

El estar en un ahí determinado por una correlación constante con otros genera variaciones en las formas de la existencia, Rée, en su investigación titulada: *Heidegger: Historia y Verdad en Ser y Tiempo* (2000) señala que hay cierto deterioro de la existencia propia cuando se asimila el existir desde un esfuerzo por la comprensión del otro.

Heidegger se detiene luego de manera extensa en cómo el auténtico estar-con-otros degenera en un mero "estar-entre-otros" y, por consiguiente, en la inautenticidad. La inautenticidad es lo que ocurre cuando no "estamos en posesión" de nosotros mismos – cuando ignoramos la peculiaridad de nuestra existencia como intérpretes del mundo, esto es, como *Daseins*, y nos tratamos a nosotros mismos como si fuésemos tan solo entes a-la-mano o ahí-delante que hemos encontrado en el transcurso de la experiencia (Rée, 2000, pág. 39)

Se ha de tener en cuenta a la hora de analizar el problema del otro, la premisa de un de un desgaste existencial, este deterioro de la existencia propia del *Dasein* con respecto al otro es también entendida como un - vicio de la razón - (Sevilla Godínez, 2012), el cual además de aclarar de cierta forma la problemática del *Dasein*, posibilita y señala algunas posibles razones causales del fenómeno del miedo

El miedo al otro es un obstáculo para comprender-nos porque supone un juicio previo que hemos hecho y que explica nuestro miedo. No se podría entender tal miedo sin una referencia a un juicio específico desde el cual nos hemos manejado. Este juicio es siempre parcial, no terminado, incompleto, insustancial, sin solidez. (Sevilla Godínez, 2012, pág. 320)

Teniendo en cuenta el ante qué del miedo, y la existencia humana desde la colectividad, el otro desempeña un papel importante a la hora de pensar el miedo en correlación con la existencia de alguien más, la amenaza que se puede sentir desde alguien desconocido, revela un movimiento del fenómeno del miedo, que como explica Héctor Sevilla (2012) parte desde una ignorancia por parte de quien siente miedo, y en este vacío de conocimiento sobre el otro se posibilita el miedo en quien inclinado por una idea concluye que la falta de conocimiento sobre el otro se traduce en

un miedo justificado, sin embargo, el miedo que aparentemente se encuentra justificado no es más que un vicio de la propia razón.

Basta con intentar conocer más los motivos del otro para captar que en el fondo no es tan diferente de uno mismo. Lo que nos separa son cuestiones accesorias, sólo ideas, pero no las intenciones últimas. Se podrá objetar hasta aquí que no es posible relacionarse a profundidad con todos aquellos individuos con los que estamos en contacto y que, por tanto, la idea de ver el interior del otro y su semejanza con el mío sería una tarea irrealizable. Ante ello, respondería que es ciertamente complejo intentar conocer a todos aquellos individuos que contactamos, pero, debido a ellos, es que hemos de reconocer que no porque no veamos su interior -esencia y valor- significa que no lo tienen. (Sevilla Godínez, 2012, págs. 320, 321)

Además de los aportes sobre la relación con el otro y su vínculo con el fenómeno del miedo, se puede señalar que, respecto a la estructura del miedo, y más específicamente desde la base angular del - ante qué - del miedo, el otro puede tomar un rol protagónico a la hora de examinar este fenómeno desde una perspectiva heideggeriana.

4.4 Algunas modalidades que surgen a partir de la estructura del miedo

Realizando un acercamiento general, el miedo puede considerarse como aquella manifestación de la experiencia que se genera entre el sujeto, con aquello que toma el significado o el carácter de amenazante en una situación determinada, real y concreta. Heidegger no agota su explicación del fenómeno del miedo en una sola latitud, sino que, entra a explicar algunas variaciones del miedo, las cuales dan cuenta de un modo de la disposición afectiva, y también aclaran la imagen del fenómeno del miedo; tomando como punto de partida la estructura propia del fenómeno del miedo, el movimiento o la alteración de alguno de sus elementos vitales hará que lo que experimentamos como el miedo adquiera un carácter particular, y así se pueda decir que lo que se siente es diferente del miedo como tal, aunque su origen se manifieste desde este fenómeno.

No se ha de perder de vista que la existencia está relacionada con la posibilidad de apertura, y sus modos no son limitados en manera alguna, es por eso que partiendo de la experiencia del miedo, y su estructura es posible entrar a analizar y desglosar otros fenómenos que se desprenden del miedo.

Una investigación conjunta que ha servido para analizar los aspectos más importantes de la obra de Martin Heidegger es la realizada por Virginia Naughton y Sergio Alvano titulada: *Martin Heidegger: - Génesis y estructura de Ser y Tiempo La Analítica existencial* (2005), en la cual se hace un análisis detallado del hilo conductor de esta obra, y en la que también se muestran las bases estructurales propuestas por Heidegger, las cuales permiten en primera medida generar un ambiente fenomenológico para estudiar o acercarse al miedo, sin embargo, esta misma estructura posibilita que a partir de ella misma se logre un análisis particular de cada una de las variaciones propuestas por Heidegger.

Ahora bien, conforme a nuestra lectura de Heidegger, corresponde ahora, vincular el fenómeno del miedo con el fenómeno de la "angustia", la cual, sin embargo, será analizada según el programa de la analítica existencial, en el marco del "cuidado" como una disposición afectiva fundamental que caracteriza al "estado abierto" del Dasein. En este caso, nos ha parecido pertinente analizar seguidamente el miedo sobre el fondo de la "angustia", pues ambos fenómenos se co-pertenecen existencialmente... (Alvano, Naughton, 2005, p 108)

La referencia anterior da cuenta del salto del fenómeno del miedo hacia el fenómeno de la angustia; este vuelco o tránsito conceptual se permite exclusivamente en el contexto de un estado abierto, o como ya se ha mencionado anteriormente, desde una disposición afectiva, la cual se manifiesta en el sujeto debido a su estar en un ahí con los demás.

Ahora bien, además de la angustia hay otros aspectos que resultan interesantes a la hora de analizar desde la estructura del miedo mostrada por Heidegger, entre los que se encuentran el susto, el pavor, y el espanto, elementos que se generan desde una modificación estructural en alguna de sus partes; el hecho de que un simple movimiento o una pequeña transfiguración conviertan al miedo en otra cosa es una señal que des-oculta precisamente algunos de los rasgos esenciales del fenómeno del miedo. Por esta razón se avanzará a estudiar algunas de estas modificaciones estructurales en otros elementos.

Las modalidades del miedo son efectivas para el trabajo de grado en la medida en que de cierta manera prueban la posibilidad con la que cuenta el fenómeno del miedo, de transformarse a partir de su estructura inicial en otras manifestaciones que derivan del cambio de una variante estructural, teniendo en cuenta esta posible modificación articular y estructural, es posible adentrarse a analizar algunas de estas modificaciones, también situadas en *Ser y Tiempo*.

4.5 El susto

Una variante que resulta importante en el desarrollo de las modalidades del miedo, y que se puede encontrar en el parágrafo 30 de *Ser y Tiempo*, es la del susto, ya que en esta modalidad se puede observar de manera clara el cómo las modificaciones estructurales del miedo desembocan en fenómenos que se dan en algunos escenarios de la vida humana, tal es el caso del susto, el cual se puede entender desde el análisis heideggeriano de la siguiente manera:

Para explicar de manera clara y acertada la transfiguración del miedo hacia el susto, Martin Heidegger parte de la base estructural del miedo del - ante qué, en la cual se define la característica de amenazante de aquello que nos hace sentir miedo, junto a un movimiento gradual de este elemento estructural, el cual se define por aparecer frente a la vista del sujeto de manera brusca aquello por lo que se teme. La variación en esta modalidad del miedo se encuentra exactamente en el momento en que el -ante qué del miedo, es decir que, aquel elemento que en un primer momento resulta amenazante aparece de manera brusca y forzada ante nosotros; entonces el miedo habrá pasado a ser susto.

Heidegger explica esta mutación estructural de la siguiente manera:

Los momentos constitutivos del fenómeno integral del miedo pueden variar. De esta manera se dan diferentes posibilidades de ser del tener miedo. El acercamiento en la cercanía forma parte de la estructura de comparecencia de lo amenazante. Cuando algo amenazante irrumpe brusca y sorpresivamente en medio del ocupado estar-en-el-mundo con su "aunque todavía no, pero posiblemente en cualquier momento", el miedo cobra la forma de *susto*. (Heidegger, 2005, pág. 166)

El susto además de aparecer en algunos momentos de la vida del hombre permite adentrarse de manera más profunda en los rasgos propios del fenómeno del miedo, y así ahondar en el funcionamiento estructural propio del miedo en la vida del hombre. En el susto se puede percibir un tipo de transformación estructural del miedo, el cual se ubica en una aceleración desmesurada de aquello por lo que se teme, sin embargo, a continuación, se podrá apreciar otro tipo de variación del fenómeno del miedo, el cual resultará en la aparición del pavor.

4.6 El pavor

Similar es el caso del pavor al del susto, en la medida en que ambos surgen a partir de una modificación estructural del miedo en la base del - ante qué, sin embargo en el caso del pavor como señala Heidegger en parágrafo 30 de *Ser y Tiempo* se da esta variante de una manera

particular, esta es la transfiguración que identifica el *ante qué*, es decir que tanto en el miedo como en el susto, quien tiene miedo identifica el objeto que despierta el miedo, por ejemplo: miedo a estar solo, miedo a ir a la cárcel, miedo a ese enemigo, miedo a ser reprobado o rechazado, mientras que en el caso del pavor hay un sentir miedo hacia algo indeterminado o completamente desconocido.

Heidegger se refiere a esta variación estructural de la siguiente manera:

En lo amenazador hay que distinguir, pues, el inmediato acercamiento de lo amenazante y el modo de comparecencia del acercarse mismo: la *repentinidad*. El *ante qué* del susto es, primeramente, algo conocido y familiar. Pero, si, por el contrario, lo amenazador tiene el carácter de lo absolutamente desconocido, el miedo se convierte en *pavor* (Heidegger, 2005, pág. 166)

Se ve entonces gracias a estas variantes del miedo que la estructura del miedo explicada por Heidegger no es en su contenido propiamente estático, y que además cuenta con posibilidades constantes de cambio, hasta el punto de generar nuevos fenómenos que logran afectar la condición permanente del estar-ahí.

Los hallazgos conceptuales que hasta aquí se han referido son primordialmente modificaciones estructurales del fenómeno del miedo, las cuales han sido construidos y analizados por Heidegger en obras como *Ser y Tiempo*, y *¿Qué es la metafísica?*, obras en las que se halla un rastreo importante de temas que se desprenden de una mirada fenomenológica sobre la composición estructural del miedo.

4.7 El espanto

Otra de las variantes que Heidegger desentraña es la del espanto, el cual se caracteriza principalmente porque aquello que resulta amenazante toma el carácter de la *repentinidad*, es decir, que aquello por lo que tememos se manifiesta de una forma estruendosa, agresiva y fulminante; este nuevo carácter en el punto de vista del *ante qué* del miedo es el que genera el estado de ánimo que se conoce comúnmente como espanto. Heidegger aclara esta variante de la siguiente forma en el *parágrafo 30* de *Ser y Tiempo*:

Pero, si, por el contrario, lo amenazador tiene el carácter de lo absolutamente desconocido, el miedo se convierte en *pavor*. Y aún más: cuando lo amenazante comparece con el carácter de lo pavoroso y tiene, al mismo tiempo, el modo de comparecencia de lo que

asusta, es decir, la repentinidad, el miedo se convierte en *espanto*. (Heidegger, 2005, pág. 166)

El acercamiento conceptual realizado por Heidegger ha permitido que se entienda desde una perspectiva fundamentalmente fenomenológica el cómo se dan en el estar-ahí algunos de los estados de ánimo más importantes, tales como el miedo y la angustia; el estudio de estos fenómenos no se agota en su mera explicación conceptual, sino que desde su estructura propia se pueden observar otros fenómenos que afectan la experiencia.

5. CONCLUSIONES

El recorrido que este trabajo ha realizado permite reconocer algunos aspectos notables que se presentan en el pensamiento de Martin Heidegger, y con los cuales ha sido posible realizar un acercamiento del fenómeno del miedo siguiendo una serie de pasos con una dirección, y esta es la de ver el fenómeno del miedo, partiendo desde una óptica principalmente heideggeriana.

En este texto se ha analizado el fenómeno del miedo desde los posibles puntos de vista propuestos por el pensador alemán Martin Heidegger, los cuales fueron recogidos y explorados primordialmente en el parágrafo 30 de *Ser y Tiempo: El miedo como modo de la disposición afectiva*, y con los cuales se puede tener un cierto acercamiento, por lo menos a una estructura, la cual da cuenta de los rasgos propios del fenómeno del miedo.

La base inicial de esta investigación ha tenido en cuenta los aspectos más generales y relevantes del pensamiento de Martin Heidegger, con la intención de abrir paso a una conceptualización enmarcada en las reflexiones de este pensador, las cuales permiten un entendimiento mayor sobre la perspectiva heideggeriana en relación con el fenómeno del miedo.

En primer lugar, se hizo una exposición general sobre la propuesta filosófica de Martin Heidegger, la cual puso de manifiesto una posición desde la que se abarcan algunos conceptos esenciales que permitieran un modo de ver al miedo, en dicho planteamiento se pueden analizar algunas características del pensamiento de Edmund Husserl, quien sería una influencia importante en la formación del pensamiento de Heidegger; también se muestra una diferenciación y un distanciamiento de estos dos pensadores respecto al de la fenomenología y su objeto.

La distinción de estas consideraciones han permitido plantear con claridad la perspectiva heideggeriana de la fenomenología, la cual como se ha mencionado a lo largo del texto tiene que ver con un método filosófico a la hora de pensar aquellos fenómenos que además de afectar la experiencia del estar-ahí, pueden ser tenidos en cuenta como objeto de un acercamiento principalmente conceptual, lo que permite analizar una estructura, desde la cual se puedan percibir rasgos propios del fenómeno puesto en cuestión.

Otra tarea que se realizó en este trabajo fue la de ahondar en el pensamiento de Heidegger, realizando la presentación de algunos de sus conceptos importantes que establecen un camino, desde el cual ver los componentes de una estructura, que resultaría dando cuenta de sus variantes,

y además permitiría que nuevos fenómenos surgieran a partir de variaciones en alguna de las partes que componen la estructura del miedo.

Los conceptos que en un primer momento fueron explicados particularmente, luego mostrarían un dinamismo correlativo, dando cuenta de algunas características propias del miedo, como por ejemplo que se manifieste a partir de un objeto determinado, esta característica permite que se profundice en el tema de la angustia, la cual comparte algunos elementos con el miedo, sin embargo, la falta de determinación en la angustia es entendida a partir de la ya mencionada estructura del miedo.

Una vez se explicaron algunas reflexiones heideggerianas, se hizo un análisis sobre la estructura que compone al fenómeno del miedo, explorando principalmente en los tres puntos de vista heideggerianos que permitieran una conceptualización de algunas de las manifestaciones ónticas del miedo.

Finalizando este recorrido, a parte de un acercamiento conceptual a una parte importante del pensamiento de Martin Heidegger me queda un sin número de escenarios posibles en los que se pueden aplicar los análisis de este pensador, tales como en el ámbito pedagógico, político e incluso personal, pues los datos recogidos en esta investigación permitirían ahondar en problemáticas específicas, en las cuales es posible analizar el miedo, partiendo desde una determinación específica y concreta que motive el funcionamiento del miedo dentro de la realidad, y la vida del ser humano.

Trabajos citados

- Botero Uribe, D. (2004). *Martin Heidegger: La filosofía de regreso a casa*. Bogotá D.C, Colombia: Asosicación Editorial Buena semilla.
- De Lara, F. (2011). *Entre Fenomenología y Hermenéutica*. Santiago de Chile: Plaza Valdez Editores.
- Escudero, J. A. (2010). *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Barcelona, España: Editorial Herder.
- Escudero, J. A. (2016). *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Brcelona, España: Editorial Herder.
- Gadamer, H. G. (2002). *Los caminos de Heidegger*. Barcelona, España: Editorial Herder.
- Gilardi, P. (2013). *Heidegger: La pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. México: Bonilla Artigas Editores.
- Grondin, J. (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona España: Editorial Herder.
- Heidegger, M. (1999). *Hermenéutica de la facticidad*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2003). *¿Qué es metafísica? Versión de Elena Cortés y Arturo Leyte*. España, Madrid: Editorial Alianza.
- Heidegger, M. (2005). *Ser y Tiempo Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo rivera*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2015). *Ser y Tiempo de Martin Heidegger Traducción: Ramón Rodríguez .* Madrid, España: Editorial Tecnos.
- Husserl, E. (1985). *Meditaciones Cartesianas Prólogo Jose Gaos*. México: Fondo de Cultura económica.

- Husserl, E. (1996). *Meditaciones cartesianas, traducción José Gaos*. México : Fondo de Cultura.
- Moreno Claros, L. F. (2002). *Martin Heidegger El filósofo del ser*. México: Editorial EDAF S.A.
- Naughton, V., & Alvano, S. (2005). *Martin Heidegger: Génesis y estructura de Ser y Tiempo La Analítica existencial*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Quadrata.
- Patocka, J. (2005). *Introducción a la fenomenología*. Barcelona, España: Editorial Herder.
- Ponty, M. M. (1993). *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona, España: Editorial Planeta Agostini.
- Rée, J. (2000). *Heidegger Historia y Verdad en Ser y Tiempo*. Santa Fe de Bogotá, Colombia: Editorial Norma S.A.
- Rivera, J. E., & Stuvén, M. T. (2008). *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger Vol. 1 Introducción*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Rivera, J. E., & Stuvén, M. T. (2010). *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger Vol. II Primera Sección*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Rivera, J. E., & Stuvén, M. T. (2015). *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger Vol. III Segunda Sección*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad de Chile.
- Sevilla Godínez, H. (2012). *Contemplar la Nada: Un camino alternativo hacia la comprensión del Ser*. México: Plaza y Valdez Editores.
- Xolocotzi Yáñez, Á. (2004). *Fenomenología de la Vida Fáctica Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*. México: Plaza y Valdez Editores.
- Xolocotzi Yáñez, Á. (2009). Las cosas de la fenomenología. Notas sobre la idea Husserliana de una filosofía científica. *Círculo latinoamericano de fenomenología*. México: Pontificia Universidad católica de Perú.
- Xolocotzi, Á. (2009). *Facetas Heideggerianas*. México: Editorial Los libros de Homero.