

## LAS PASIONES CIENTÍFICAS: EN BUSCA DEL PERFIL AFECTIVO DE LA CIENCIA EN LA FILOSOFÍA HEIDEGGERIANA DEL PERÍODO DE MARBURGO

*SCIENTIFIC PASSIONS: IN SEARCH OF THE AFFECTIVE PROFILE OF SCIENCE  
IN HEIDEGGER'S PHILOSOPHY FROM THE MARBURG PERIOD*

**Luciano Mascaró\***

(CONICET, ANCBA-CEF)

*Recibo julio de 2014/Received July, 2014*

*Aceptado Agosto de 2014/Accepted August, 2014*

### RESUMEN

El objetivo de este trabajo es el de detectar alguna modalidad pasional asociada a las actividades teóricas de la ciencia en general, como una vía para oponernos a la tradicional concepción positivista que hace de la ciencia una actividad carente de dimensión afectiva. Para ello nos centraremos en la filosofía heideggeriana del período de Marburgo (1923-1927), y en la noción fundamental de *cooriginariedad* de los fenómenos existenciales. Para el desarrollo de esta investigación comenzaremos por un regreso al tratamiento aristotélico de la disposición afectiva, y su estudio de los templos anímicos asociados a la actitud teórica (*Bíos theoretikós*), para luego analizar la recepción heideggeriana de estos conceptos, y su posterior elaboración desde una perspectiva existencial.

**Palabras Clave:** pasiones- disposición afectiva- ciencia, Heidegger.

### ABSTRACT

*The purpose of this work is to detect a passionate mode associated to the theoretical activities of science in general, as a means to oppose the traditional positivistic conception that considers science as an activity that lacks of an affective dimension. For that, we will focus in the heideggerian philosophy from the Marburg-period (1923-1927), and in the fundamental notion of co-originariety of the existential phenomena. For the development of our research we will begin by an analysis of the aristotelian treatment of affective dispositions associated to the theoretical attitude (*Bíos theoretikós*); later on, we will analyze the Heideggerian reception of this concepts, and their subsequent development from an existential perspective.*

**Key Words:** passions- affective disposition- science, Heidegger.

### Introducción

La concepción existencial de la ciencia [existenziale Begriff der Wissenschaft] elaborada por M. Heidegger durante el período de Marburgo (1923-1927)<sup>1</sup> podría resumirse como la posición que afirma que el conocimiento de objetos constituye un modo derivado de la comprensión, y que la ciencia representa un comportamiento, fundado en formas previas (y antepredicativas) del ser-en-el-mundo.

Para el desarrollo de este artículo daremos por supuesta la noción de cooriginariedad de los fenómenos existenciales, una noción de la filosofía heideggeriana de los años 20 que establece que todas las estructuras por medio de las cuales la existencia se despliega en el mundo comparten un mismo nivel de relevancia ontológica; todas las estructuras se encuentran coimplicadas y son covariantes –una modificación en una de ellas conlleva necesariamente modificaciones en todas

\* Luciano Mascaró, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires (CEF-ANCBA), lcnmascaro@hotmail.com

las demás– (Heidegger, 2006a, p. 156). Ahora bien, la estructura fundamental por medio de la cual la existencia se proyecta en el mundo y entra en relación (originariamente pragmática) con el ente es la Apertura [Erschlossenheit]<sup>2</sup>, esta estructura se articula en tres momentos existenciales: La Comprensión (de la cual la ciencia es solo una modalidad), el Discurso y la Disposición afectiva<sup>3</sup>. Teniendo esto en cuenta, indicamos que si el conocimiento de objetos representa un fenómeno derivado, y si la actividad científica constituye un *comportamiento* fundado en la estructura fundamental del Dasein en tanto apertura, debería ser posible rastrear en el traspaso desde la actitud cotidiana de trato ocupacional con el mundo hacia la actitud tematizante de la ciencia, modificaciones en todas las estructuras, y no únicamente en la comprensión.

Ante esta situación, el presente trabajo intentará mostrar que las actividades teóricas llevan asociadas a sí –tal como lo solicita la cooriginariedad de los fenómenos existenciales– alguna forma de la dimensión pasional. Esta demostración se realizará en contraposición con una postura difundida que encarna un prejuicio tradicional (positivista), esto es, que las actividades de la ciencia son (o deben ser) ajenas a todo componente afectivo, y que se manejan en el plano de la plena objetividad –en el sentido de la no contaminación de las premisas por consideraciones subjetivas–.

A continuación exploraremos la dimensión coimplicada y covariante de las dos estructuras cuyo vínculo intentamos destacar: nos concentraremos en la relación entre disposición afectiva y comprensión, más precisamente, intentaremos encontrar una modalidad del temple anímico asociado a la teoriedad. El descubrimiento de una modalidad afectiva asociada a la actitud teórica de la ciencia servirá para equiparar esta actividad a cualquier otro comportamiento del Dasein, y demostrar que, al igual que los demás, ella también está penetrada por la dimensión anímica, lo que implica que no se encuentra en un lugar de preeminencia, sino que pertenece a la misma estructura covariante a la que pertenecen todos los existenciales, caracterizada por el fenómeno de la cooriginariedad.

Para el desarrollo de esta investigación comenzaremos por un regreso al tratamiento aristotélico de la disposición afectiva, y sus estudios de los temples anímicos asociados a la actitud teórica (*Bíos theoretikós*), para luego analizar la recepción

heideggeriana de estos conceptos, y su posterior elaboración desde una perspectiva existencial.

### 1. El tratamiento de la disposición afectiva en las investigaciones sobre Aristóteles y en Ser y Tiempo

En lo referente a la relación entre comprensión y disposición afectiva, Heidegger afirma que siempre se comprende desde un determinado modo del encontrarse en el mundo [*sich Befinden*]. La disposición afectiva, que es ópticamente vivenciada como el estado de ánimo, coloca a la existencia ante su estado de arrojado [*Geworfenheit*], el Dasein se percata de sí mismo como un ente que “es y tiene que ser” (Heidegger, 2006a, p. 159), como la existencia ubicada en el centro de un mundo con interconexiones semánticas ya operantes de antemano. Sobre el trasfondo de este mundo ya efectivo, el Dasein desplegará su proyecto y permitirá el correspondiente desocultamiento de entes y remisiones. Heidegger también reflexiona extensamente acerca del carácter afectivo del comprender. En *Ser y Tiempo*, al tratar, en el párrafo 30, el fenómeno del miedo como modalidad de la disposición afectiva, queda claro que un determinado modo de encontrarse anímicamente dispuesto en el mundo perfila la comparecencia del ente según aspectos particulares, afines al temple en cuestión. “Dado que la disposición afectiva es cooriginaria con el comprender, ella se mantiene en una cierta comprensión. Asimismo, a la disposición afectiva le es propia una cierta interpretabilidad” (Heidegger, 2006a, p. 183).

Ciertamente, el aspecto amenazante del ente solo puede comparecer ante una mirada dispuesta a percibir lo circundante con semejante matiz. La circunspección percibe lo amenazante porque se encuentra en la disposición afectiva del miedo. “La disposición afectiva tiene siempre su comprensión, aun cuando la reprima. El comprender es siempre un comprender afectivamente templado” (Heidegger, 2006a, p. 166). La disposición afectiva siempre tiñe el modo de comprender el mundo. Esta idea se mantiene a lo largo de varios períodos del pensar de Heidegger, por ello vemos que la misma noción aparece expuesta muchos años después, en *Los seminarios de Zollikon*; Allí se afirma: “no hay comprensión que no sea comprensión yecta” (Heidegger, 2007c, p. 200)

Heidegger destaca que la disposición afectiva posee su propio tipo de comprensión. Al tratarse

de dos estructuras cooriginarias, todo encontrarse afectivamente templado involucra un particular modo de abrir y poner en libertad a los entes, así como también una especial forma del discurso. Los estados de ánimo tienen sus propias y originarias maneras de abrir, las cuales no pueden ser expresadas fielmente por los estándares del simple “saber” o “teorizar”. Por su parte, la comprensión deberá, sin dudas, poseer asociada a sí, modalidades de la disposición afectiva y el discurso. Tradicionalmente se ha asociado a la tematización científica, con la *ausencia de afectividad*, con la referencia al “mero hecho”. Ciertamente, el destierro de la subjetividad del científico de los resultados de sus investigaciones constituye un desafío actual y relevante. Según esta postura, las conclusiones científicas deberían provenir del frío análisis de los estados de cosas mundanos, a los cuales se accede desde una cierta “asepsia afectiva”, una “mirada desde ningún lugar” por lo demás deseable y perseguida. Sin embargo, afirmará Heidegger, toda comprensión está ya siempre afectivamente dispuesta, y desde esta afección posibilita la comparecencia del ente.<sup>4</sup>

Por tratarse de un existenciario, la disposición afectiva deberá atravesar todos los modos fácticos de comportamiento del Dasein, y tendrá una particular incidencia en el despliegue de cada uno de sus proyectos. Esto significa que debería ser posible encontrar una modalidad afectiva incluso en las formas aparentemente más alejadas del mundo como resulta abierto por la cotidianidad.

El problema de la *posibilidad* de un estado de ánimo correlativo a la actitud teorizante de la ciencia ya ha sido evacuado de antemano: Un cierto talante afectivo de la comprensión temática no solo es posible, sino inevitable, puesto que forma parte del modo descubridor en el que el Dasein es su *Ahí*. La necesaria conexión entre la comprensión y disposición afectiva puede extraerse acertadamente como consecuencia de los principios heideggerianos de cooriginariedad; sin embargo, no resulta sencillo encontrar un tratamiento fenomenológico explícito que describa los caracteres de la indagada tonalidad afectiva de la teoriedad. En la obra fundamental de 1927, puede rastrearse una breve mención alusiva a la temática: En el párrafo 29, luego de haberse dedicado a la descripción del estar-ahí en cuanto disposición afectiva, Heidegger hace hincapié en el hecho de que la teoría (en tanto contemplación científica), como actitud del Dasein en el mundo, contrariamente a la opinión tradicional, no está

exenta de tonalidad afectiva, por el contrario, únicamente una determinada posicionalidad anímica es capaz de permitir que los entes comparezcan ante la comprensión, por medio del *puro aspecto*, es decir, en su perfil netamente objetual o cósmico:

Pero ni siquiera la más pura *Theoría* está exenta de tonalidad afectiva; lo que solo está-ahí no se le muestra a la mirada contemplativa en su puro aspecto sino cuando ésta lo puede dejar venir hacia sí misma en el *apacible* demorar junto a [las cosas], en la *Rastóne* y *Diagogé*. (Heidegger, 2006a, p. 138)<sup>5</sup>

En primer lugar, resulta claro que el término griego *Theoría*, está aquí nombrando el modo de visión específico de la ciencia; podemos estar seguros de ello por la presencia del calificativo “puro”<sup>6</sup>, el cual mienta el carácter independizado de la mirada, independización a través de la cual el descubrir (inherente a toda forma de ser-en-el-mundo) se erige en una actividad autónoma libremente asumida por el Dasein como tarea específica.

Heidegger nos señala una posible dirección en la que podría buscarse la caracterología de la disposición anímica propia de la teoriedad al recuperar dos términos presentes en el libro Alfa de la *Metafísica* de Aristóteles. En efecto, los fenómenos llamados *Rastóne* y *Diagogé* serán nuestro punto de partida para la elucidación de la dimensión afectiva de la ciencia. Pero antes, atendamos a algunas reflexiones preparatorias, surgidas del análisis aristotélico.

Heidegger se ocupa del problema de la disposición afectiva en varias secciones de su obra; para nuestra búsqueda resultan especialmente relevantes sus estudios en torno a tres nociones investigadas por Aristóteles: *diáthesis*, *páthos* y *héxis*; las mismas son trabajadas con particular profundidad en la lección *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, recogida en el tomo 18 de las obras completas. Esta investigación se ocupa de tres tratados aristotélicos fundamentales: la *Retórica*, la *Metafísica* y la *Ética a Nicómaco*. El problema de la dimensión afectiva de la existencia aparecerá por medio de los tres términos griegos mencionados hace un momento. A lo largo de la obra se hace evidente que los tres conceptos comparten una íntima conexión. Analicemos, brevemente, el sentido de cada uno de estos términos.

En la *Retórica*, la *diáthesis*<sup>7</sup> es descrita, de acuerdo con el análisis heideggeriano, como *disposición*, esto es, el “modo de encontrarse” (Heidegger, 2002b,

p. 48), la misma es trabajada en conexión con los sentimientos del placer y dolor. La disposición, se nos dice, es el modo previo de encontrarse, de tal modo que aquello que cultiva la disposición (en este caso, lo placentero o lo displacentero) solo puede aparecer ante una existencia que ya se encuentra dispuesta para la comparecencia de aquellos perfiles de lo que viene a la presencia. La disposición es un encontrarse, un temple que posibilita el advenimiento de los caracteres del ente correlativos a ese previo encontrarse, los aspectos afectivamente movilizantes del ente solo desarrollan la disposición, no la originan, ella debe, de algún modo, encontrarse abierta de antemano en el llano ser-en-el-mundo, sin embargo, “yo entro en el gozo, solo en virtud del hecho de que estoy gozoso. Solo puede haber cosas a mi alrededor que ocasionen gozo con la condición de que yo esté gozoso” (Heidegger 2002b, p. 54). Como se ve, entre la disposición y aquel aspecto del ente o estado de cosas que desencadena el movimiento pasional existe una relación circular. Solo puedo encontrar lo alegre si ya *me encuentro* [*Befinden*] en la modalidad del alegrarme o la alegría. El advenimiento del ente solo despliega aquella disposición (*diáthesis*) en la que ya me encontraba. En la *Retórica* se habla de la *diáthesis* como el estado de ánimo en el que se encuentra (o es puesto) el que escucha; más precisamente, la *diáthesis* se considera en el contexto de la descripción de la capacidad general del habla (discurso) de provocar o alterar los temples de ánimo de la audiencia. “La *diáthesis* del que escucha determina su *krisis*, su mirada, la cual él últimamente cultiva a medida que aprehende el tema” (Heidegger, 2002b, p. 120). La tarea de la retórica es, precisamente la de conocer las disposiciones. La exposición que Heidegger relaciona el concepto de *diáthesis* con otra noción principal, de fundamental importancia para nuestra búsqueda: la idea de *páthos*. Este concepto, o más precisamente, sus concreciones, las *páthe* son estudiadas desde diversas perspectivas dependiendo de la obra aristotélica que las analice. Así, en la *Metafísica*, el *páthos* es presentado como una de las categorías, y llega a significar el “volverse de otra manera”, y más específicamente, lo que le ocurre a una existencia, el “encontrarse a sí mismo una y otra vez” (Heidegger, 2002b, p. 195) El *páthos* caracteriza el ser de las cosas vivientes. Las *páthe* no son meros estados del alma, ni configuraciones momentáneas del encontrarse definido por la corporeidad, sino disposiciones a

vivir cosas en el mundo (vemos aquí la relación entre *páthos* y *diáthesis*). Aristóteles señala en *De Anima* que no es correcto afirmar que “el alma tiene miedo”, lo propio sería decir que “el hombre teme”. Las pasiones son siempre disposiciones de un ente que es en el mundo, y en relación a ese encontrarse obtienen su sentido. Las *páthe* son formas de estar en el mundo (Heidegger, 2002b, p. 204). Por ello se asegura que las *páthe*, si bien poseen un componente somático, nunca podrán ser comprendidas acabadamente a menos que se tome nota de su relación con un *éidos*. Así, por ejemplo, el temor (*fóbos*) no es solo una agitación corporal, una tensión displacentera, sino que se relaciona con un *ante qué*, y con un *respecto a quién*. El *éidos* del *páthos* es un determinado modo del ser en el mundo, del encontrarse dispuesto (*diáthesis*) (Heidegger, 2002b, p. 207). En la *Ética a Nicómaco* se realiza una indicación muy relevante para nuestro estudio: el placer y el dolor, como formas básicas de las *páthe* se encuentra implicado en todo considerar, en cada preocupación, en cada pensar, y en cada comportamiento teórico (Heidegger, 2002b, p. 248).

En la *Retórica*, el *páthos* es interpretado como la disposición del que escucha, disposición que tiñe la comprensión. Las *páthe* son interpretadas como *písteis*, esto es, como puntos de vista, tomas de posición acerca de un tema. Se destaca aquí la fuerte conexión entre la dimensión pasional y el *lógos*. Las pasiones son capaces –luego de haber sido cultivadas por el orador– de generar o modificar posturas (*krinein*) acerca de aquello de lo que se habla. En este mismo sentido se afirma en la *Ética a Nicómaco* que el placer (*hedoné*), como una de las formas fundamentales del *páthos* “colorea” completamente la existencia (*Bíos*) (Heidegger, 2002b, p. 247). Las tomas de posición resultarán eventualmente cristalizadas en un discurso (*Lógos*), lo que expresa la íntima conexión entre la producción de enunciados y la dimensión pasional de la existencia. Los *páthe* no aparecen aquí como anexos a procesos físicos, sino más bien como el suelo desde donde se erige el hablar, y hacia donde crece lo que ha sido expresado (Heidegger, 2002b, p. 262).

El último término implicado en el estudio de las pasiones de *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* es el concepto de *héxis*. El sentido de esta noción resulta especialmente difícil de precisar, pero atenderemos algunos elementos principales. La *héxis*, al igual que la *diáthesis* es traducida como *disposición*, pero no se trata de un mero estado del

alma, sino más bien de la posibilidad de encontrarse con uno mismo (Heidegger, 2002b, p. 265), la *héxis* encierra la posibilidad de cultivar la posibilidad de ser más propia (Heidegger, 2002b, p. 180). Más específicamente, la *héxis* nombra el modo de conducirse, particularmente se habla de la *héxis* en relación con el *páthos*, ella sería la posibilidad de conservar la compostura ante el arrebato de una pasión (en numerosas oportunidades se habla de la *héxis* como un “estar en compostura” [*Gefasst sein*]<sup>8</sup>). La *héxis* nombra la compostura, la posibilidad de pararse correctamente ante algo, por ejemplo, la *héxis* del miedo es la valentía –que no representa la supresión del miedo, sino la forma correcta de tener miedo–. La *héxis* se presenta también como un tener (de ahí su origen en el verbo *échein*), un tener en propiedad un modo de ser, abrazando su posibilidad. El camino por el cual accedemos a la *héxis* es la habituación: el hombre se vuelve justo ejercitando actos justos, eligiendo sucesivamente actos de justicia, estando resuelto a ellos a cada momento. Por ello se dice que la *héxis* se cultiva por la repetición correcta (Heidegger, 2002b, p. 190). El tratamiento de la *héxis* nos interesa por dos motivos: en primer lugar, por su inherente relación con la dimensión pasional de la existencia –la *héxis* aparece como compostura o hábito ante un *páthos*–, pero también, y fundamentalmente, por una afirmación que se realiza en la *Ética a Nicómaco*: el descubrimiento (para nosotros, la condición de posibilidad de la actividad científica) es precisamente un modo de la *héxis*. Aristóteles habla de la *héxis* de la *alethéuein*<sup>9</sup>: esto nos indica que existe una forma correcta de pararse y comportarse ante la verdad, un hábito del descubrimiento, una forma de mantener la compostura ante las actividades de investigación. En *De partibus animalium* hace su aparición la concepción de la *héxis theorías*, el tener la habilidad y compostura, el pararse correctamente ante las actividades contemplativas, “la habilidad de tener la investigación científica a disposición de uno” (Heidegger, 2002b, p. 209). La *héxis theorías* posee dos modos superiores de realización: La *epistéme* como conocimiento concreto de un asunto por sus causas, y la *paidéia tís*, la enseñanza de algo, “la aseguración del modo de tratamiento” (Heidegger, 2002b, p. 209). En la *Ética a Nicómaco* se señala que la forma más alta de concreción de aquella *héxis* es el *bíos theoretikós*, la posibilidad más elevada de la existencia griega (Heidegger, 2002b, p. 265).

Existe un sentido adicional en el que se dice que la *alethéuein* es una *héxis*, no nos referimos ya al comportamiento ante el descubrimiento de los entes, sino a la disposición a presentarse a uno mismo auténticamente, el hombre que existe verazmente y se presenta como tal, es decir, acorde a lo que verdaderamente es, es denominado *aletheutikós*. Como toda *héxis*, la *epistéme*, la *paidéia*, y la *alethéuein* como su posibilidad profunda, se obtiene por habituación, por repetición libre de actos. El conocimiento teórico se muestra aquí como una forma del pararse, del encontrarse, del habituarse, del mantener la compostura ante una posibilidad de la que la existencia dispone, en definitiva, una forma de la *disposición*.

¿Qué hemos obtenido del análisis del tratamiento aristotélico de tres nociones asociadas a la dimensión pasional de la existencia?: En primer lugar, observamos una incipiente propuesta del carácter intencional de la pasión, la pasión no se presenta como un simple movimiento del alma, sino más bien como algo relacionado con el estar en el mundo. La pasión tiene un claro componente de comprensión: ella sigue a un *éidos*, un *ante qué*, un *respecto a quién*, un *en qué circunstancias*, todos ellos, elementos que no se encuentran en el mero movimiento somático, sino en referencia al ser-en-el-mundo y al ser-con-otros [*Mitsein*]. Además, pudimos ver que las *páthe* están esencialmente asociadas a todo considerar, y a toda teoría. En la *Retórica* observamos que las pasiones se relacionan con las *písteis*, las tomas de posición, que luego se expresan en el *lógos*; esta consideración resalta la relación pasión-*lógos*, y la capacidad de la pasión (al ser generada o modificada) de alterar el modo de comprender lo dicho. Por último, hemos visto que la *alétheuein* es una *héxis*, la verdad, el descubrimiento es un hábito que se ejercita y del cual se puede disponer. Desde luego, como todo hábito surge en respuesta a modos pasionales ante los cuales debe mantener la compostura. En Aristóteles se percibe, por tanto, no solo la posibilidad, sino la necesidad de una relación entre afectividad y comprensión; las pasiones tienen la capacidad de matizar lo que se comprende, el mismo descubrimiento, como condición de todo conocimiento teórico se presenta como afectado por las pasiones, a tal punto que el descubrir debe convertirse en un hábito, el hábito de tratar al ente según el modo en el que él se muestra, el de no imponer acríticamente nociones provenientes de la tradición, el de no utilizar un

aparato conceptual forzado, sino solicitado por el ámbito del ente al cual la investigación se dedica. Repasemos a continuación cuáles son los modos pasionales que Aristóteles asocia a las actividades específicas del descubrimiento del ente en sí mismo, para luego dedicarnos al modo en que Heidegger retoma y elabora dichas nociones.

## 2. Primer acercamiento a la dimensión afectiva de la ciencia: el asombro [*thaumázesthai*]

La primera denominación específica de una modalidad de la disposición afectiva asociada al pensar especulativo se encuentra ya en el libro Alfa de la *Metafísica*. En efecto, afirma Aristóteles, los hombres se entregaron a filosofar, al sentirse *asombrados* [*thaumázesthai*] por la progresiva inconmensurabilidad del objeto al que se dedicaban; primero la luna, el sol y sus respectivos movimientos, luego los cielos y los astros inmutables, finalmente, el mundo en su totalidad. Ahora bien, ¿qué es aquello ante lo cual el hombre se asombra? “Parece admirable a quienquiera que aún no haya escrutado la causa, que una cantidad no admita ser medida por la unidad más pequeña” (Aristóteles, 2000, p. 124). Como explica Heidegger en los párrafos introductorios a su análisis del *Sofista* de Platón (Heidegger, 1992, pp. 126-127), *Metreín*, “tomar medida”, “medir”, mienta el modo como el Dasein hace algo inteligible. La existencia queda perpleja cuando se ve incapaz de mesurar lo desconocido por medio de lo que ya conoce y tiene a su disposición. El asombro constituye una tonalidad anímica que se suscita cuando la comprensión media en la que se desarrolla el Dasein cotidiano no resulta suficiente para penetrar la estructura de un nuevo y sorprendente estado de cosas que llega a la presencia. Este temple nunca abandona aquella particular forma de despliegue del conocimiento, a diferencia de otros estados de ánimo, que solo operan en el principio, como disparadores, o catalizadores de la actividad. Aquello que la comprensión no puede traspasar, lleva en griego el nombre de *aporía*, a la comprensión le faltan palabras, no puede disponer de aquello a lo que se dirige, no puede aprehenderlo por medio de las cosas que ya conoce. “[El término *aporía*] describe la singular posición intermedia del Dasein mismo sobre y enfrentado al mundo; caracteriza un peculiar estar-en-camino del Dasein, en un cierto sentido, conocer los entes pero no aún abrirse paso” (Heidegger, 1992, p. 127).

Frente a las *aporíai*, la actitud comprensora del hombre teórico es la *diaporéin*, el persistente intento de superar los callejones sin salida. La *diaporéin* constituye una insistencia y perseverancia, el interrogar que presiona hacia delante, una posicionalidad del Dasein ante lo que no se deja aferrar por medio de lo más conocido. Aristóteles explica que el asombro, originariamente comienza con lo que es simplemente obvio o sencillo [*ta prócheira*] (Aristóteles, 2000, p. 123) de este modo la expresión aristotélica: *tá prócheira tón apóron*, podría traducirse, teniendo en vista la aproximación hermenéutica al fenómeno del problematizar y resolver como “lo que está a la mano, de los callejones sin salida” (Heidegger, 2005, p. 90) o más simplemente, “la parte accesible de lo inaccesible”, el perfil cotidiano de lo sorprendente. Este es el punto de partida para la actividad contemplativa de la teoría. El *thaumázesthai*, y la *diaporéin* representan, en definitiva, un temple de ánimo, y una actitud que se encuentran muy al comienzo de la actitud teórica de la ciencia y la filosofía. Pero estos modos del encontrarse no son los únicos asociados a la teorización; Heidegger se ocupa brevemente de otras dos disposiciones mucho más afines a la contemplación científica.

## 3. El solaz y el bienestar

El párrafo 29 de *Ser y Tiempo* se refiere a dos estados de ánimo requeridos para la vida teórica, estos son *Rastóne* [bienestar<sup>10</sup>, o bien, descanso, comodidad] y *diagogé* [solaz<sup>11</sup>, o bien, transcurso plácido de la vida, esparcimiento, bienestar, alivio de los trabajos]. Con el fin de abordar las altas cuestiones de las causas de lo real, para avanzar luego hacia la esencia de la naturaleza, de lo móvil, y últimamente, el mundo y lo incorruptible, es previamente necesario haber suspendido las distracciones propias de la vida práctica. La satisfacción de las necesidades básicas, el bienestar físico, y el orden de lo político y doméstico deben estar asegurados. La contemplación solo se vuelve accesible para aquel hombre que ha adquirido un estado de no perturbación, y cierto desapego ante lo cotidiano. También es necesario abandonar la dependencia del conocer respecto de la consecución de un fin práctico: el verdadero teorizar no contempla las cosas con la finalidad de instruir una posterior producción [*póiesis*] o acción [*práxis*], sino en vistas a su propio ser, constituyendo de este modo un saber *libre* [*eleutherós*].

Lo que Aristóteles describe es nada menos que una serie de tonalidades afectivas requeridas para la dedicación a la vida contemplativa, y a la búsqueda de los principios de lo real. Heidegger encuentra en el estagirita un antecedente a su propia filosofía de la praxis, y a su propuesta de la cooriginariedad de los fenómenos existenciales. La teoriedad resulta posibilitada desde su origen por un cierto modo de encontrarse en el mundo, una particular configuración de la disposición afectiva, que predispone al hombre de ciencia para permitir el comparecer de los entes, en su aspecto cósmico y causal. Este conjunto de disposiciones requeridas para la entrega a la contemplación teórica resultan las condiciones para la vida intelectual, y nombran aquello que clásicamente fuera recogido en el término latino *otium*, o la *scholé* griega.

*Diagogé*, como des-ocupación, significa no actuar, no cumplimentar nada: ninguna *póiesis* en modo alguno. Por cuanto *theoréin* está determinado por la *diagogé*, no es *póiesis*, sino un mero contemplar, un mirar como espectador, un demorar [se] con el objeto (Heidegger, 1992, p. 67).

El conocimiento, en su sentido teórico es una forma de la posicionalidad del Dasein hacia los entes del mundo, una configuración de la comprensión que se caracteriza por contener el modo de aparecer de los entes, aun cuando el observador no se encuentre presente ante ellos. A diferencia de la *téchne*, cuyo término es la producción de lo bello o lo útil, es decir, representa un saber que posee a una determinada producción como su finalidad (Glazebrook 2000, p. 187), Aristóteles afirma que semejante modo de la *Alethéuein* (reinterpretada por Heidegger como el carácter permanentemente descubridor de la apertura) solo puede desarrollarse si se dirige a una particular esfera de lo presente con vistas a ella misma, y no a un posterior quehacer: la *theoría* se diversifica de acuerdo con sus objetos, puntualmente, al modo en que en ellos se verifica el movimiento. Así se constituye la *física*, cuyos objetos se mueven en todo sentido (generación, corrupción, mutación, cambio local); la *matemática* y la *astronomía*, cuyos objetos solo se mueven según la generación y corrupción; y la *metafísica*, cuyo objeto es lo inmóvil y eterno (Glazebrook, 2000, p. 187). Sin embargo, puede observarse que en cada variante, la consideración del hombre teórico se orienta al descubrimiento de aquellos aspectos constantes y regulares de lo

que observa: la *theoría* nunca se refiere al caso particular (de lo contrario, sería *empeiría*), sino que versa sobre aquel aspecto de los entes (incluso los entes cambiantes) que *no puede ser de otra manera*. Solo aquello que *siempre se* puede ser conocido en el sentido más propio, lo cambiante puede mutar en el momento en que el observador deja de estar presente. En este sentido, el conocer constituye un demorante estar presente de los entes, que encuentra su correlato en un *calmo* permanecer contemplativo del Dasein frente a ellos, una cierta apacibilidad que les permite demorar [*Verweilen*]. “Semejante desmundanización ocurre cuando el Dasein se sustrae de su “ocupado tener que ver” con los entes intramundanos. Él tiene entonces la posibilidad del “solo-aún-demorar” [*Nur-noch-verweilen*] junto a estos entes” (Tugendhat, 1970, p. 293).

Los estados de ánimo que predisponen para la contemplación teórica posibilitan la aparición de entes definidos por un cierto sentido de *permanencia e invariabilidad* (notas distintivas de la efectividad-sustancialidad), por lo tanto, esta caracterización de la afectividad contemplativa nombra también, e inevitablemente, una modalidad de la temporalidad: nos encontramos no ya ante entes entre los cuales puede desplegarse el trato ocupacional cotidiano, no ya artefactos que se dejan producir, modificar y utilizar, sino entes con un sentido definido, independiente de su instancia productora (causa eficiente), invariable y eterno [*aidíon*] al cual la comprensión solo puede responder con la mirada especulativa penetrante [*Hinsehen*]. En *Ser y Tiempo*, el ente que comparece ante la mirada tematizante de la ciencia resplandece en su puro *estar-ahí*. Lo presente que se aproxima a los ojos especulativos lo hace como *algo ante los ojos* [*Vorhandenheit*] que adviene a la visión por medio de su puro aspecto, en este caso, como *objeto* de conocimiento, dispuesto para ser interrogado. Realizando las salvedades pertinentes, el mero *estar-ahí* de los entes se aproxima al carácter invariable y atemporal de los objetos de la *theoréin* aristotélica. La ciencia lidia con *objetos*, es decir, entes “petrificados” en su originario carácter pragmático, y convertidos en invariables y efectivos datos de un sistema de relaciones de sentido teórico.

#### 4. Los términos griegos *Rastóne* y *Diagogé*

La comodidad, o bienestar, *Rastóne* nombra un estado de ánimo apacible, carente de perturbaciones, un cierto estado de detención y pausa; La *Diagogé*,

el solaz, o el transcurso plácido de la vida refiere a un remanso en medio del acontecer de la medianía, la puesta entre paréntesis de la praxis cotidiana, se trata de un desinterés práctico, sin nunca olvidar que tal desinterés constituye uno de los diversos modos del *estar preocupado por*, como estructura existencial “El trato que mantenemos con el mundo se toma un respiro al desembarazarse de la tendencia a la ejecución” (Heidegger, 2002a, p. 37). El Dasein se encuentra así dispuesto en la sensación de que las cosas ya no le conciernen pragmáticamente, ya no lo comprometen atrapándolo en los lazos de la ocupación, o simplemente, ya no *le afectan*. En consonancia con el tratamiento de la *diagogé* presente en *Ser y Tiempo* y diversos estudios acerca de Aristóteles, en *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* Heidegger se refiere a este estado de suspensión pragmática, que posibilita la liberación contemplativa de la mirada –y, por tanto, la ciencia– en términos de reposo y descanso:

El trato ocupándose con las cosas de la cotidianidad puede dar lugar al reposo [*zur Ruhe kommen*], sea porque se interrumpe para descansar, sea porque se acaba lo que se estaba haciendo. Ese *reposar y descansar* [*Zur-Ruhe-kommen und Ausruhen*] es un modo del ocuparse, puesto que en el reposo el cuidado no desaparece, simplemente –en el descanso– deja el mundo de a presentarse para que se lleve adelante la ocupación. Ahora ya no comparece ante la circunspección, sino ante el demorarse-junto-a en el descansar [*dem ausruhendem Verweilen-bei*] (Heidegger, 2007a, p. 345).

Este especial modo de la afectividad deja al Dasein posicionado de tal modo que se vuelve capaz de involucrarse con el ente desde otro plano, distinto del trato ocupacional, el desarrollo de este posicionamiento puede derivar en la consideración teórica de lo presente. El *transcurso apacible de la vida* habla de un mundo atenuado en su inmediata significatividad práctica, es decir, representa el escape al mundo en tanto que *negotium*. La suspensión del trato cotidiano con los entes (y de la mirada circunspectiva correlativa a la ocupación) que descubre en ellos el *para qué* de su utilidad, como nodos en medio de un complejo de remisiones, habilita al Dasein a volverse hacia ellos con nuevos ojos, los de la visión buscadora de propiedades, de causalidades y esencias, la visión penetrante, la mirada

contemplativa. Lo que aquí se intenta destacar, en consonancia con el pensamiento de Heidegger, es que el transcurso apacible de la vida se funda en el transcurso ocupado y que los estados de ánimo que funcionan como condición de posibilidad de la tematización científica resultan solo accesibles como correlato de un proceso de *desmundanización*<sup>12</sup>.

*Rastóne y diagogé* son los estados de ánimo correlativos al movimiento que elide la (originaria) inmersión ocupacional del Dasein en el mundo, y que posibilitan, por consiguiente, la introducción en la actitud teórica de la ciencia. Sobra aclarar que *rastóne* y *diagogé* son términos en los que se destaca un matiz de movilidad y transcurso. Luego, ambos hacen referencia a modalidades del tiempo asociadas al permitir la comparecencia del ente en su dimensión más invariable y simplemente presente; un retardante ritmo del ser del Dasein que acompaña al demorante ritmo del hacerse presente de los entes, ahora devenidos en objetos.

#### 4. Conclusiones:

##### La apacibilidad o calma [*Ruhe*] como reinterpretación de la *rastóne* y *diagogé*

Heidegger recoge los resultados de la reflexión aristotélica y los desarrolla brevemente: encontramos en *Ser y Tiempo* una referencia a un cierto *apacible demorarse junto a las cosas* [*ruhigen verweilen mit*]<sup>13</sup> (Heidegger, 2006a, p. 162). Un estado anímico que se deja afectar por lo intramundano ya no en tanto entramado de entes ocupacionales, sino como conjunto de “cosas” que solo están-ahí. El descubrimiento comprensor del “puro aspecto” es solo posible sobre la base de una disposición anímica que se deje afectar por semejante matiz en las cosas, alejándose del inmediato interés práctico de la existencia, la cual se encontraba enredada en el *para qué* [*Wofür*], y *por mor de qué* [*Worumwillen*]. Esta calma o *apacibilidad* mienta una cierta pasividad o indiferencia afectiva, no relacionada con el tedio, sino con la atención dirigida al mundo. Posicionado en el modo de la calma, el Dasein no se siente interpelado por las cosas en su originario aspecto ocupacional, la urgencia pragmática del mundo aparece apaciguada. El *apacible demorarse* [*ruhigen Verweilen*] nombra el dejar advenir los entes matizados por el no concernir pragmático, por el desinterés circunspectivo, como meros objetos que solo están-ahí ante nosotros. Esta parece ser la disposición afectiva correlativa a la teoriedad.



La calma o apacibilidad [*Ruhe*], que ya había aparecido en *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, es la condición afectiva de posibilidad para el advenimiento de entes resaltados en su aspecto objetual, una cierta retención de lo presente desde el punto de vista tempóreo, un cierto permanecer desocupado, que acompaña a los entes en su perfil simplemente presente ante los ojos. La apacibilidad es un modo del encontrarse en medio de lo intramundano, en tanto que no concierne pragmática e inmediatamente por ello. Los ojos de la contemplación teórica se abren si el Dasein entrecierra los ojos de la ocupación media, evento que tiene lugar si se ha accedido previamente a un estado de desocupación y descanso [*scholé, otium*]. Sin embargo, resulta imposible separar completamente a las actividades especulativas de la ciencia de un cierto aspecto ocupacional y pragmático<sup>14</sup>. En efecto, incluso las tareas que implican los más elevados niveles de abstracción respecto del mundo, resultan inseparables de las (aparentemente) triviales actividades de escritura en el libro de anotaciones, o realización de mediciones por medio de instrumentos (Heidegger, 2006a, p. 374). Tómese esta inseparabilidad como una prueba más del estilo complicado de las instancias existenciales.

Tal como lo solicita la cooriginariedad de los existenciarios, cada modo de la comprensión posee asociado a sí uno o varios estados afectivos, lo mismo vale en sentido contrario: cada modo de la disposición afectiva implica un particular modo del descubrir. El modo afectivo de la calma, apacigua la urgencia práctica del mundo, y abstrae al Dasein de su originaria implicación en la red semántico-pragmática. Por ello, podría afirmarse que la apacibilidad constituye también la disposición afectiva correlativa al fenómeno de la desmundanización que permitirá que resplandezcan en los entes las propiedades predicativas (propias del enunciar científico), que se encontraban previamente fusionadas en función de la praxis. Este es el fenómeno que llegó a entrever Aristóteles: Heidegger produce en el párrafo 29 de *Ser y Tiempo* una reinterpretación de la *Rastóné* y *Diagogé* en el *apacible* demorarse junto a las cosas. La apacibilidad [*Ruhe*] permite un desocuparse, para desplegar un nuevo modo del estar concernido por los entes. Aristóteles supo destacar cómo la *theoréin*, en tanto modo de la *alethéuein*, solo se vuelve accesible en una etapa derivada de desocupación en el mundo de la praxis. Este *desapego* ante el mundo de la ocupación y los

trabajos, que permite el emerger de los entes que *siempre son*, constituye un valioso antecedente para el fenómeno de la desmundanización. En los seminarios de Zollikon Heidegger reconoce, casi al pasar, el origen griego de la idea de tranquilidad como estado pasional asociado a la teoría: “En griego, *theoría* es la *tranquilidad pura*, la más elevada *enérgeia*, el modo más elevado de ponerse a la obra prescindiendo de todos los manejos prácticos” (Heidegger, 2007c, p. 222).

La covariabilidad de estas estructuras ha mostrado, una vez más, que la contemplación científica no representa la forma fundante de acercamiento del Dasein al mundo, sino solo una más entre otras. Todas las visiones de acceso al mundo radican en una misma estructura existencial (la aperturidad), son variaciones de ella, por tanto, puede concluirse que ninguna de ellas exhibe un mayor peso ontológico que las demás. Dicho más simplemente, la actitud contemplativa de la ciencia no representa la modalidad más esencialmente definitoria de la relación hombre-mundo. La teoría se funda existencialmente en la previa aperturidad del Dasein.

La apacibilidad del demorarse con los entes [*ruhigen Verweilen mit*], característico de la contemplación objetivante posee un antecedente en el reposo [*Ausruhen*] o calma [*Ruhe*] que puede acontecer en medio de la propia ocupación. En el reposo, la ocupación no desaparece pero su visión correlativa, la circunspección, queda libre, desligada del mundo del trabajo [*Werkwelt*]. Existen entonces, tal como destaca Rainer Bast, dos modos de la calma o apacibilidad, asociadas a las dos actitudes que se dirigen al mundo: por un lado, la del descanso en la ocupación, la de la pausa en el quehacer, o de la tarea concluida; y por el otro, la calma propia del dejar advenir a los entes en su puro ser-ahí. “De este modo, del demorarse como modo de la ocupación debe diferenciarse el demorarse como reposar [*Ausruhen*]”. (Bast, 1986, p. 142)

La calma del simple contemplar en busca de propiedades es posibilitado por el previo y apacible reposo de la ocupación suspendida, la pura contemplación se muestra una vez más como derivada del cotidiano trato ocupacional, es decir, la actitud teórica aparece nuevamente como desarrollo de una posibilidad abierta por la autonomización de la circunspección. Aquel primer reposo [*Ausruhen*] del quehacer productivo deja libre a la circunspección, la que se dirige a las posibilidades más próximas de

desalejamiento, esto es, el puro *aspecto* [*Aussehen*] de los entes. Esta posibilidad puede luego ser desarrollada en la forma de la ciencia. “El cuidado se convierte en búsqueda de las posibilidades de ver el “mundo” tan solo en su *aspecto*, reposando y demorando [*ausruhend verweilend*] [junto a él]” (Heidegger, 2006a, p. 194).

Hasta aquí hemos estudiado la posibilidad de formas de la disposición afectiva asociadas a la actitud contemplativa de la ciencia, como fueran desarrolladas por Heidegger durante el período de Marburgo. Fuimos capaces de identificar antecedentes a esta cuestión en la filosofía aristotélica; los conceptos de *thaumátzesthai* y *diaporéin*. A su vez, acompañamos a Heidegger en la elaboración

de los conceptos *rastóne* y *diagogé*, y expusimos su conversión en la idea de calma o apacibilidad [*Ruhe*]. Lo que hemos encontrado son disposiciones anímicas propias de la actitud teórica *en general*; no debe perderse de vista, sin embargo, que la disposición afectiva forma parte de la apertura, y por tanto, obtiene su configuración en función del proyectar fáctico del Dasein. Esto significa que, más allá de las disposiciones formalmente asociadas a la actitud objetivante, el Dasein quedará templado dependiendo cada vez de su modo de estar en el mundo. La actividad científica resultará penetrada por todo modo fáctico del encontrarse [*sich befinden*] ya sea la ansiedad, la euforia, el miedo, la inquietud, la ira, etcétera<sup>15</sup>.

## Referencias

- Aristóteles (1995a). *Sobre la interpretación*, en *Tratados de lógica (órganon) II*. Madrid: Gredos.
- (1995b). *Analíticos segundos*, en *Tratados de lógica (órganon) II*. Madrid: Gredos.
- (2000). *Metafísica*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana.
- (2005). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza.
- Bast, R. (1986). *Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie*. Tübingen: Frommann-Holzboog.
- Escudero, J. A. (2000). Heidegger y la filosofía práctica de Aristóteles: de la Ética a Nicómaco a la ontología de la vida humana. En *Taula, quaderns de pensament*, 33-34 (pp. 91-106). Balears: Ed. Universitat de les illes Balears.
- (2001). El joven Heidegger: Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles. En *Logos, anales del seminario de metafísica*, 3 (pp. 179-221). Madrid: Ed. Universidad Complutense de Madrid.
- Gethmann, K. F. (1974). *Verstehen und Auslegung*. Bonn: Bouvier.
- (1991). Der existenziale Begriff der Wissenschaft. Zu Sein und Zeit, § 69b. En K. F. Gethmann (Ed.), *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*. Bonn: Bouvier.
- Glazebrook, T. (2000). *Heidegger's philosophy of science*. New York: Fordham University Press.
- Guignon, Ch. (1983). *Heidegger and the problem of knowledge*. Indiana, USA: Hackett publishing company.
- Heidegger, M. (1986). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- (1992). *Platon: Sophistes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (GA 19).
- (1994a). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (GA 20).
- (1994b). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (GA 61).
- (1997). *Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (GA 24).
- (2000a). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta.
- (2002a). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, indicación de la situación hermenéutica [informe Natorp]*. Madrid: Trotta.
- (2002b). *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (GA 18).
- (2003). *Plato's Sophist*. Indiana, USA: Indiana University Press.
- (2004a). *Lógica: la pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza.
- (2005). *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (GA 62).
- (2006a). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.
- (2006b). *Introducción a la Investigación Fenomenológica*. Madrid: Síntesis.
- (2007a). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza.
- (2007b). *Principios metafísicos de la lógica*. Madrid: Síntesis.
- (2007c). *Seminarios de Zollikon: protocolos, diálogos, cartas*. México: Jitanjáfora.
- Mascaró, L. (2011). Heidegger y la compatibilidad entre teoría y ocupación: Estudio sobre la fase teórica de los artefactos científicos. En D. Lawler & D. Parente (Comp.), *Actas del II Coloquio internacional de Filosofía de la Técnica* (pp. 182-198). Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Abierta Interamericana.
- Platón. (1988). *Sofista*, en *Diálogos V*. Madrid: Gredos.
- Tugendhat, E. (1970). *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Xolocotzi, A. (2007). *Subjetividad radical y comprensión afectiva, el rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. México: Plaza y Valdés/ Universidad Iberoamericana.

## Notas

- <sup>1</sup> En la medida de lo posible, hemos intentado seguir las traducciones ya disponibles en idioma español (indicadas en la bibliografía), las cuales han sido siempre confrontadas con la lectura de las obras en idioma original. En el caso de no disponer de versión castellana de alguna obra, la misma será citada desde su versión original respetando el sistema APA de “autor-año-página”; ante estas situaciones de ausencia de traducción castellana, la misma habrá sido realizada íntegramente por nosotros. En los casos en los que dentro de un fragmento resulte necesaria la aclaración de algún término o expresión en idioma extranjero, los mismos aparecerán entre corchetes, en cursivas, y habrán sido obtenidos de la confrontación con la versión original en el idioma correspondiente. Con el objetivo de respetar el sistema de citación sugerido, las referencias a Aristóteles y Platón serán extraídas de las versiones castellanas, e indicadas según el sistema de “autor-año-página”. Todos los términos griegos han sido transliterados.
- <sup>2</sup> Otras traducciones utilizadas para este término son *Estado de abierto* (J. Gaos) y *Aperturidad* (J. E. Rivera)
- <sup>3</sup> Una exposición pormenorizada de estos tres existenciales excede nuestro presente objetivo. Para una revisión de los planteamientos heideggerianos, remitimos fundamentalmente al parágrafo 28 de Ser y Tiempo.
- <sup>4</sup> Al respecto, comenta Ángel Xolocotzi “Visto cooriginariamente como relación de ser, el Dasein es, en su estar siendo posibilidad templada, y ontológicamente diferenciado, *comprensión afectiva*.” (Xolocotzi, 2007, p. 202) [las cursivas son nuestras].
- <sup>5</sup> Las cursivas pertenecen a la versión original, el término *theoría* aparece escrito en sus correspondientes caracteres griegos.
- <sup>6</sup> El término “teoría” también podría designar a cualquier tipo de visión inherente a toda forma de la comprensión. El papel del término “puro” como indicador del carácter científico de la visión se hace manifiesto en el estudio de R. Bast de 1986: “La actitud del conocimiento como contrario a la ocupación está señalada con verbos (nominalizados) del campo de la “visión”, y también con adjetivos como “puro”, “simple”, etcétera. De allí surge el esquema del ya-solo-ver [*nur-schon-sehen*] como no manipular más [*nicht meher Handeln*]” (Bast, 1986, p. 139). Otra exposición de la discusión acerca de la diferencia entre los variados sentidos del término “teoría” en la filosofía del período de Marburgo puede encontrarse en Mascaró, 2011.
- <sup>7</sup> La *diáthesis* también es trabajada en el capítulo 19 del libro 5 de la Metafísica.
- <sup>8</sup> Cfr. Heidegger, 2002b, pp. 179-180.
- <sup>9</sup> Para la interpretación heideggeriana de este término, debe atenderse especialmente a la lección del semestre de invierno de 1924/25, titulada *El sofista de Platón*.
- <sup>10</sup> Trad. Hernán Zucchi
- <sup>11</sup> Trad. Hernán Zucchi.
- <sup>12</sup> Fenómeno que consiste en la “puesta entre paréntesis” de la originaria implicancia pragmática de los entes en el mundo de la ocupación (Cfr. Heidegger, 2006<sup>a</sup>, p. 137).
- <sup>13</sup> La palabra *ruhigen* figura en cursivas en la versión original.
- <sup>14</sup> De hecho, tal como lo subrayan C. Gethmann (1991, p. 193) y C. Guignon (1986, p. 159) entre otros, la ciencia es, en efecto, un modo de la ocupación.
- <sup>15</sup> Existe una interesante forma de confirmar que la actividad científica se encuentra anímicamente templada (aunque sea en el modo de la apacibilidad): Se trata del fenómeno discursivo de la Notificación [*Bekundung*] el discurso se verá teñido por el modo emocional de posicionarse en el mundo, y la marca dejada por esta posicionalidad se hará visible en una serie de fenómenos destacables: En primer Lugar, el discurso se carga emotivamente en el fenómeno de la notificación; esta se verifica durante el expresarse [*Sichausprechen*], posibilidad existencial del discurso, fundada en el *estar afuera*, constitutivo del Dasein (Heidegger, 2006a, p. 43). En la notificación, la disposición afectiva accede a una manifestación expresiva, la cual se constata en detalles fenoménicos como el tono de la voz, el *tempo* del hablar, el volumen, la modulación, detalles reunidos en el fenómeno unitario del “modo de hablar”. A su vez, la disposición afectiva también llega a discurso en la expresión facial y corporal, en lo que constituye la dimensión más escénica de la enunciación. En segundo lugar el discurso se tiñe emotivamente en el simple hecho de seleccionar los significados, extraídos del todo de significaciones, que serán objeto de la articulación. Ciertamente, el discurso que articula el sentido, se ve forzado a realizar un recorte de la totalidad semántica, implícitamente descubierta por la comprensión. Los sentidos que sean privilegiados en esta selección resultan en gran medida capaces de manifestar el temple anímico del enunciador.

