

---

## Heidegger y el carácter afectivo de la metafísica

---

---

### *Heidegger and the affective character of metaphysics*

---

DOI: 10.12957/ek.2022.71129

**Ángel Xolocotzi Yáñez<sup>1</sup>**

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

*angel.xolocotzi@gmail.com*

#### RESUMEN

Abordaré una posibilidad centrada en la disposición afectiva y sus respectivos temples. Se trata de una forma considerada por el mismo Heidegger y trabajada desde el inicio de su pensar en la ontología fundamental, aunque proyectada epocalmente en el pensamiento ontohistórico. Lo que encontramos en torno al tratamiento de lo afectivo es una relación indirectamente proporcional: a la dependencia intencional corresponde todavía una determinación cognoscitiva; mientras que a la independencia afectiva de los estados subjetivos le está vedada esta posibilidad. No es equivocado indicar que la irrupción de la fenomenología, inicialmente a través de su fundador Edmund Husserl, abrirá caminos para pensar de modo radical el ámbito afectivo. El inicio de tales perspectivas se dio con lo desplegado por Husserl en las *Investigaciones lógicas* a partir de cierto contraste con lo planteado por su maestro Franz Brentano.

**Palabras claves:** Fenomenología. Heidegger. Disposición afectiva.

---

<sup>1</sup> Profesor Investigador de Tiempo Completo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. Ha sido becario de la Fundación Humboldt, del DAAD, del KAAD y ha recibido el O’Gorman Grant por parte de la Columbia University. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México (Nivel III) y forma parte de múltiples comités internacionales.

## ABSTRACT

I will address a possibility centered on the affective disposition and its respective temples. It is a form considered by Heidegger himself and worked on since the beginning of his thinking in fundamental ontology, although projected epochally in ontohistorical thought. What we find around the treatment of the affective thing is an indirectly proportional relation: to the intentional dependence still corresponds a cognitive determination; whereas to the affective independence of the subjective states this possibility is forbidden. It is not wrong to indicate that the irruption of phenomenology, initially through its founder Edmund Husserl, will open ways to think radically about the affective sphere. The beginning of such perspectives was given with what Husserl unfolded in the *Logical Investigations*, starting from a certain contrast with what was proposed by his professor Franz Brentano.

**Keywords:** Phenomenology. Heidegger. Affective disposition.

*Para Irene Borges-Duarte, quien con su obra ha cuidado los guiños proporcionados por Heidegger*

## I. Introducción

Probablemente cuando se habla de metafísica en el siglo XX se piensa en Martin Heidegger. Tal asociación no se da debido a alguna propuesta concreta, sino debido al cuidado que mostró el filósofo de Friburgo respecto de la tradición filosófica occidental. Una de esas señales es la cantidad de páginas que encontramos en su ingente obra, dedicadas a desplegar problemas tratados en la tradición metafísica. Los autores que Heidegger recorre en sus lecciones, seminarios, conferencias y apuntes van de los presocráticos hasta Husserl. Por la magnitud de lo escrito, 47 de 102 volúmenes en su *Gesamtausgabe*, podríamos decir que Heidegger es quizás el autor contemporáneo que más páginas ha redactado sobre la metafísica occidental.

Más allá del cuidado de la tradición que se conserva en su *Gesamtausgabe*, Heidegger ve a la metafísica como el “primer inicio” del pensar, respecto del cual es

posible vislumbrar otro inicio; aunque éste siempre será posible respecto del primero. Así, la metafísica constituye un elemento central para entender la propuesta heideggeriana en su conjunto, y de manera especial, el así llamado pensar histórico del ser o pensar ontohistórico.<sup>2</sup>

Precisamente por la magnitud de la obra, se dificulta un acceso aprehensible a la tematización del papel de la metafísica en la obra heideggeriana. A continuación, abordaré una posibilidad centrada en la disposición afectiva y sus respectivos temples. Se trata de una forma considerada por el mismo Heidegger y trabajada desde el inicio de su pensar en la ontología fundamental, aunque proyectada epocalmente en el pensamiento ontohistórico.

En su texto de 1916 sobre *El formalismo en la ética*, Scheler incluye un breve resumen de la historia de la tematización afectiva en la filosofía occidental. Concretamente menciona dos grandes líneas en las que ha sido colocado el ámbito afectivo. Por un lado, encontramos su determinación intencional moderna con la consecuente dependencia del ámbito representacional. Lo afectivo en este caso posee cualidades cognoscitivas que, sin embargo, son superadas por la claridad de la representación. De acuerdo con Scheler, sería Kant quien rompe radicalmente con este esquema para así excluir a lo afectivo de toda pretensión cognoscitiva y constituir de modo independiente un ámbito de estados subjetivos. De esta forma, lo que encontramos en torno al tratamiento de lo afectivo es una relación indirectamente proporcional: a la dependencia intencional corresponde todavía una determinación cognoscitiva; mientras que a la independencia afectiva de los estados subjetivos le está vedada esta posibilidad.

No es equivocado indicar que la irrupción de la fenomenología, inicialmente a través de su fundador Edmund Husserl, abrirá caminos para pensar de modo radical el ámbito afectivo. El inicio de tales perspectivas se dio con lo desplegado por Husserl en las

---

<sup>2</sup> La publicación casi total de la *Gesamtausgabe* heideggeriana ha permitido comprender de forma clara el camino filosófico del pensador de Friburgo. Difícilmente se sostiene la tradicional separación entre un “Heidegger I” y un “Heidegger II”, ya que el camino es mucho más accidentado y complejo que la lectura hecha por Richardson en la década de los 60. Así como ha resultado insuficiente hablar en general de la ontología fundamental si no se diferencia la hermenéutica de la facticidad y la metafísica del Dasein, así también resulta confuso identificar el pensar ontohistórico solo con el “Heidegger II”. Éste no se agota en la ontohistoria, ya que como ahora sabemos, después de 1947 lleva a cabo una crítica a la historia del ser que da pie al pensar de la cuaternidad.

*Investigaciones lógicas* a partir de cierto contraste con lo planteado por su maestro Franz Brentano.

## II. La tematización de lo afectivo en la ontología fundamental

A raíz de la novedosa forma de pensar lo afectivo, se abrirán perspectivas fenomenológicas como los despliegues de Martin Heidegger, a quien Husserl caracterizaba como un fiel seguidor, pero que ahora sabemos de forma documental, se hallaba desde el principio distanciado de su maestro debido a diferencias en torno al papel de la objetualidad en el trabajo fenomenológico. A pesar de que la propuesta husserliana inicial no piensa la dimensión afectiva respecto de una objetualidad, sino a partir de la materia en tanto sentido aprehendedor del acto fundante,<sup>3</sup> Heidegger ve en ello rastros categoriales de la objetualidad que no logran salir del todo de la determinación teórica. De ahí que en su primera lección como asistente de Husserl exponga sus diferencias con el maestro, en todo caso su análisis no parte de vivencias objetivantes o vivencias que se apoyen en éstas; al contrario, la vivencia hermenéutica del mundo circundante que introduce plantea elementos que descubren a un ente de modo preteórico a partir del entorno en el que es abierto.<sup>4</sup> El ente encontrado ya está abierto afectivamente. En la famosa descripción (1919) de la vivencia del mundo circundante mediante la vivencia de llegar al salón y enfrentarse a la cátedra éste indica: “Yo veo la cátedra de golpe, por así decirlo; no la veo aislada, yo veo el pupitre como si fuera demasiado alto para mí. Yo veo un libro sobre el pupitre, *como algo que inmediatamente me molesta* [...]” (Heidegger, 2005, p. 86, cursivas mías).

---

<sup>3</sup> Husserl analiza especialmente en la V de las *Investigaciones lógicas* que el carácter presentador del contenido intencional de un acto o vivencia intencional permite que la conciencia pueda estar dirigida a lo objetual, lo cual ocurre siempre en una determinada forma del percibir, recordar, dudar, temer, etc. Husserl caracteriza esto como la “cualidad” del acto, la cual junto con la “materia” conforman la “esencia intencional” del acto. Mediante la cualidad se lleva a cabo nuestra toma de posición frente algo en determinada forma, mientras que mediante la materia se establece la relación con el objeto (Husserl, 1984, p. 454). La materia o el “sentido aprehendedor” no sólo caracteriza la objetualidad mentada por el acto, sino también “cuales propiedades, relaciones, formas categoriales contiene” (Husserl, 1984, p. 430). Por ello la materia posibilita que el acto presente tal objeto en determinada forma.

<sup>4</sup> A pesar de que en 1919 Husserl aborda la problemática del ámbito precientífico en su lección “Naturaleza y espíritu”, a la que Heidegger asistió, hay diferencias centrales en la forma de abordar ese ámbito. Esto ha sido desplegado con detalle por el autor en Xolocotzi 2016b.

Aunque pudiese plantearse la objeción de que la *molestia* que se experimenta en la mencionada vivencia del entorno tendría a la base el objeto cátedra, pupitre, libro, etc., este reparo no reconocería el núcleo de la crítica heideggeriana en estas primeras lecciones, a saber, que toda objetualidad se enmarca en el ámbito teórico con fines cognoscitivos. No obstante, el vivenciar comprensivo que está en juego en la aprehensión de la cátedra indica más bien una orientación de carácter preteórico: “Viviendo en un mundo circundante, me encuentro rodeado siempre y por doquier de significados, todo es mundano, ‘*mundea*’” (Heidegger, 2005, p. 88).

Será ya en *Ser y tiempo* en donde la vivencia hermenéutica del mundo circundante sea diferenciada ontológicamente de toda posibilidad teórica asociada a lo objetual. Para ello, Heidegger hablará de *Dasein* como aquel ente determinado por el modo de ser de la existencia y no por modos de ser ajenos a éste. 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 (cf. Borges-Duarte, 2021). De esta forma, con la indicación 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 él mismo” (Heidegger, 2003a, p. 35, cursivas mías). Esto significa que lo que determina la existencia está dado por la relación de 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; por otro lado, el modo en el que le va es *con* su ser. Este doble despliegue de la relación 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 de lo objetual. Aquello que le va al *Dasein* *por* su ser es abierto en la *comprensión* de ser y el *con* su ser es el modo como la comprensión de ser está arrojada y es abierta mediante la *disposición afectiva* (cf. Xolocotzi, 2007).

La comprensión no tiene en primer lugar una connotación teórica, sino que refiere más bien a una *capacidad*, a un poder. Comprender algo remite a un saber que no es teórico, sino a un “saber” que en su ejecución nos hace capaces de algo. Comprender en este sentido consiste en poder hacer frente a algo, en estar al nivel de aquello que viene al encuentro. A partir del ser del *Dasein*, el comprender no es otra cosa que el poder-ser del *Dasein*; es decir, el estar siendo del *Dasein* es abierto al proyectar este su poder-ser, sus

posibilidades de ser. De esta forma, un primer modo de apertura del ser del *Dasein* es al abrir su ser como posibilidad. Su entidad no reposa pues en una determinación presencial a la que se le añada la posibilidad, sino que su estar siendo se abre, se proyecta en posibilidades. Visto desde la radicalidad de la existencia, el *Dasein* no es algo inconcluso que devenga otra cosa, más bien *es* al mantenerse *sólo* como posibilidad. Así, antes de toda relación cognoscitiva consigo mismo y con las cosas en tanto objetualidades, el *Dasein es* en tanto comprende posibilidades.

Al proyectar, esto es, al abrir posibilidades en la comprensión, le acompaña siempre el otro modo de apertura enfatizado por Heidegger: la disposición afectiva. Ésta, al señalar “cómo uno está y cómo a uno le va” (Heidegger, 2003a, p. 159), concierne al *Dasein* de tal modo que muestra cómo son abiertas las posibilidades del comprender. La afectividad que ya siempre determina a todo nuestro habitar en el mundo indica que las posibilidades de ser abiertas en la comprensión no son posibilidades neutrales, sino templadas [*gestimmt*]. Los temples [*Stimmungen*] de la disposición afectiva indican la vulnerabilidad de nuestro estar en el mundo, ya que ellos expresan el carácter yecto o arrojado de toda comprensión de posibilidades proyectadas al existir. Tal modo de apertura deja ver que preteoréticamente siempre nos hallamos en un temple, en un estado de ánimo, que nos hace captar la situación en determinado ambiente. Por lo tanto, la disposición afectiva no es entonces un añadido emocional, sino que, a diferencia de otros acercamientos a la afectividad, se trata de un modo de apertura ontológico del existir. No es una toma de postura afectiva respecto de alguna neutralidad teórica, sino que lo disposicional de la manera en la que uno se encuentra constituye un modo en el que se abre el ser de este ente. La comprensión afectiva en medio de entes es el fenómeno unitario del existir que determina todo el tratamiento de la analítica existencial de *Ser y tiempo*. Resta preguntar por el papel de los temples y del ámbito afectivo en el pensar posterior gracias al despliegue de la famosa *Kehre* heideggeriana.

### III. El problema de lo afectivo en el pensar ontohistórico

En la que es considerada su segunda obra central, *Aportes a la filosofía*, Heidegger hace referencia de nueva cuenta al ámbito afectivo e indica lo siguiente: “Todo pensar

esencial exige que sus pensamientos y proposiciones sean extraídos cada vez nuevamente como mineral del temple fundamental. Falta el temple fundamental, entonces todo es un forzado tableteo de conceptos y moldes de palabras” (Heidegger, 2003b, p. 35, traducción modificada). Pero ¿no acaso la filosofía ha sido considerada desde antaño el trabajo por excelencia de la razón? ¿No representa la filosofía el terreno más neutral que podemos encontrar?

En la lección del semestre invernal de 1937-38, nuestro autor inicia su escrito relacionando la esencia de la filosofía con la afectividad. De inmediato surge la pregunta de si acaso la filosofía puede ir de la mano con el temple de ánimo. Heidegger responde:

En efecto, pues precisamente cuando, y por eso, la filosofía permanece como el pensar más riguroso en la sobriedad más pura, ella surge desde un temple supremo y se mantiene en él. La pura sobriedad no es nada, cuanto menos la falta de temple, tampoco la mera frialdad del concepto petrificado. Más bien, la pura sobriedad del pensar es en el fondo solamente el mantenerse más riguroso del temple supremo, esto es, aquel que se ha abierto al único hecho aterrador: que el ente *es* y no más bien no es (Heidegger, 2008, p. 4).

Parecería entonces que “todo mundo considera correcta la afirmación de que la filosofía es un asunto de la razón (*ratio*)” (Heidegger, 2004, p. 31). Si uno cuestiona o se opone a tal afirmación, de inmediato recae en la contraparte: lo irracional. El problema surge cuando a un modo de hacer filosofía corresponde la necesidad de tomar partido en uno u otro ámbito. Ya en dicha concepción se halla la plena identificación de lo filosófico con lo racional, lo cual ha permitido establecer patrones que delimitan ámbitos no-racionales, tal como la región de los afectos y temples de ánimo, en la medida en que han sido ubicados como lo que corresponde al ámbito irracional. Frente a ello Heidegger cuestionaba ya desde *Ser y tiempo* tal identificación y unos años más tarde, en una de las versiones de “El origen de la obra de arte” lo resume de la siguiente forma:

Pero, con todo, tal vez lo que en éste y otros casos parecidos llamamos sentimiento o estado de ánimo sea más razonable, esto es, más receptivo y sensible, por el hecho de estar más abierto al ser que cualquier tipo de razón, ya que ésta se ha convertido mientras tanto en *ratio* y por lo tanto ha sido malinterpretada como racional (Heidegger, 1998, p. 17).

Gran parte de la tradición occidental se ha encargado de difundir que el ámbito de la afectividad es un terreno poco claro que debe ser iluminado o dominado por aquello que aprehende mejor la claridad. Y esto, desde Platón, ha sido pensado como *lógos*. Tal determinación fungirá de base para cualquier posibilidad filosófica y en su recorrido histórico será aprehendida ya en la modernidad de modo específico como *ratio*, cuya *lumen naturale* alumbrará cualquier intento del pensar. Así, la modernidad mantiene un hilo congruente con la determinación metafísica de la filosofía occidental. Más allá de los posibles desvíos en torno al contenido en esta tradición, como puede ser el caso de “las razones del corazón” de Pascal, es palpable que el cuestionamiento radical a este modo de filosofar será llevado a cabo por Nietzsche en el siglo XIX y posteriormente por Heidegger en el siglo XX.<sup>5</sup>

Ya en un fragmento de otoño de 1887 Nietzsche indicaba que “en lugar de ‘teoría del conocimiento’ una *doctrina perspectivista de los afectos*” (Nietzsche, 2008, p. 237), además, en un fragmento de primavera de 1888 señalaba lo siguiente “la voluntad de poder no es un ser, no es un devenir, sino un *pathos*, es el hecho más elemental, sólo a partir del cual resulta un devenir, un producir efectos [...]” (Nietzsche, 2008, p. 534). Por su parte, Heidegger retomará, aunque por otra vía, lo señalado por Nietzsche respecto de los afectos y ya en *Ser y tiempo* los ubicará como un modo de apertura de la existencia, la cual no es otra cosa que el modo de ser de la vida humana (cf. Xolocotzi, 2021, p. 161-ss.). De tal manera, queda claro para Heidegger que toda comprensión en el mundo se lleva a cabo afectivamente, no hay neutralidad afectiva ni en la apertura de mundo ni en el comportamiento con los entes intramundanos. Si esto es así y la filosofía no es otra cosa que un determinado comportamiento, entonces también en ella interviene la afectividad. Tal punto de partida se mantendrá a lo largo de su obra y posteriormente adquirirá un carácter no meramente existencial, como ocurre en *Ser y tiempo*, sino histórico, al ser vista la filosofía a la luz de la historia del ser. De manera que la afectividad no se restringe a señalar el carácter de apertura de la existencia, sino que nombra aquel ámbito en donde se despliegan los motivos centrales para el filosofar correspondiente.

---

<sup>5</sup> Con esto me refiero concretamente a un esquema metódico que encuadra el papel de la afectividad en el marco general de la metafísica, la cual, tanto para Nietzsche como para Heidegger no es vista respecto de un contenido específico, sino como el modo preeminente en el que se ha llevado a cabo la filosofía en Occidente.



En los *Aportes a la filosofía* y en lecciones aledañas, Heidegger refiere a un pensar inicial que ha de preparar el tránsito desde el acabamiento de la historia de lo que él nombra “primer inicio”, a saber, la metafísica como pregunta conductora por el ser del ente, al otro inicio del pensar, esto es, a la pregunta fundamental por la verdad del ser [*Seyn*]. El despliegue de tal propuesta lo lleva a cabo no ya como una obra sistemática, sino mediante ensamblajes en los cuales parece no tener lugar la disposición afectiva en sus temples.

Si vemos la orquestación de todos los elementos, encontramos que los diversos modos de presencia del ente en la metafísica dependen de las posibilidades de correlación entre la verdad y el ser humano, o lo que bajo dicho esquema es lo mismo, entre la *corrección* y el *animal racional*. Esto indica para Heidegger que la apertura histórica del otro inicio deja relucir perspectivas soterradas en el inicio del pensar occidental. Precisamente una de estas constituye el camino regio en la dimensión transitoria hacia el otro pensar: el ámbito temperante del pensar mismo.

De esta forma, el temple es aquello que puede desempeñar un papel central en la preparación del otro inicio, en el pensar ontohistórico, en la medida en que el temple “conduce a una superación de la concepción vigente de ser humano” (Heidegger, 2008, p. 144), es decir, de animal racional. Por tanto, cuestionar esta posición significa radicalizar el pensar y concretamente cuestionar la fundación fundamentada en la que ha vivido Occidente. Para Heidegger queda claro que una posibilidad para tal empresa lo constituye la meditación histórica de aquel primer inicio gestado en Occidente.

Así pues, el carácter temperante del pensar posibilita que el tránsito al otro inicio no acontezca de modo azaroso, sino a partir de una *necesidad* que lo exige. La necesidad a la que se refiere Heidegger es nombrada como un “no-saber-salir-ni-entrar” [*Nicht-aus-und-ein-Wissen*], es el *entre* en el cual todavía no está determinado lo que es y lo que no es (Heidegger, 2008, p. 142). Frente a la determinación entitativa de una presencialidad producida, Heidegger remite al ámbito del *entre* que no significa otra cosa que un “separar arrojante” [*Auseinanderwerfen*] de aquello que pasa a ser ente y determina al ser humano en medio de entes. En este sentido, la necesidad crea el espacio para el pensar, para percibir al ente como tal (*noein*), y por ende el ser humano es determinado desde esta necesidad. ¿Cómo ocurre esto? Mediante aquello rebajado y anulado por la razón: mediante el temple.

La necesidad determina al ser humano al temperarlo: “el temple nos dispone en cada caso de esta u otra manera en esta o aquella referencia fundamental respecto al ente como tal” (Heidegger, 2008, p. 144). Sabemos que la necesidad del primer inicio del pensar se hace necesitar en un temple fundamental: en el asombro, *thaumazein*. Sin embargo, ya que la metafísica occidental ha estado marcada por el soterramiento de la verdad como *alétheia* que dio pie a la correlación entre la corrección y el animal racional, eso soterrado se constituye como lo *retenido* en Occidente. Por ello, Heidegger tematiza la *retención* [*Verhaltenheit*] como el temple fundamental del tránsito al otro inicio:

Si se puede decir algo directamente acerca de este temple fundamental *de* la filosofía, es decir, de la filosofía *futura*, nosotros lo llamamos “retención”. En ella se hallan originariamente unidos y le pertenecen de manera concomitante: el *espanto* ante lo más cercano e impertinente, que el ente es, y a la vez el *recato* ante lo más lejano, que en el ente y antes de todo ente el ser se esencia. La retención es aquel temple en el cual este espanto no es superado ni dejado de lado, sino que es preservado y conservado precisamente mediante el recato. La retención es el *temple fundamental de la referencia al ser*, en la cual, el estar ocultado de la esencia del ser llega a ser lo más digno de ser preguntado (Heidegger, 2008, p. 4).

De este modo, lo retenido como no acaecido es lo que permanece como lo insondable y lo que “incita siempre nuevamente a la meditación sobre él” (Heidegger, 2008, p. 123). Si lo soterrado es la verdad como *alétheia*, la pregunta por la esencia de esta llega a ser lo más digno de ser preguntado en el ámbito del pensar transitorio. Llevar a cabo esto significa tener oído para “la exigencia de esta historia oculta” (Heidegger, 2008, p. 159) y así experimentar el carácter necesario del preguntar mismo.

#### IV. Conclusión

La visión ontohistórica busca pues desplegar el marco desde el cual pueda ser comprendida una respectiva filosofía. Eso, como ya anticipamos es el ámbito afectivo. Parte de los impulsos dados en esta revisión de la historia del ser lleva a tematizar el lugar de los temples respecto del pensar. De esa forma se divisa lo determinante del *thaumazein* en los griegos, pero también el horror trepidante que narra San Agustín en el libro séptimo

de las *Confesiones* y la duda descrita por Descartes en sus *Meditaciones*. La época técnica contemporánea también es abordada desde temples como el aburrimiento o la angustia.

Hacer un recorrido afectivo de la metafísica es un tarea pendiente;<sup>6</sup> sin embargo, queda claro que uno de los autores que han impulsado esta labor ha sido Martin Heidegger. Qué tanta importancia revistió el ámbito afectivo lo atestigua la siguiente cita de una lección de 1929-30, con la que concluyo esta intervención: “Los temples de ánimo son el ‘presupuesto’ y el ‘medio’ del pensar y el actuar” (Heidegger, 2007, p. 99).

## Referencias

- BORGES-DUARTE, Irene. *Cuidado e afetividade em Heidegger e na análise existencial fenomenológica*. Rio de Janeiro: PUC-Rio/ NAU Editora, 2021.
- HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band*. Ed. de Ursula Panzer. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984.
- HUSSERL, Edmund. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*. Ed. de Ullrich Melle. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 1988.
- HEIDEGGER, Martin. *Preguntas fundamentales de la filosofía. «Problemas» selectos de «lógica»*. Trad. de Ángel Xolocotzi Yáñez. Granada: Comares, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo – finitud – soledad*. Trad. de Alberto Ciria. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Trad. y notas de Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *¿Qué es la filosofía?* Trad. de Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003a.
- HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)*. Trad. de Dina Piccoli. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003b.
- HEIDEGGER, Martin. *Caminos de Bosque*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos. Vol. IV (1885-1889)*. Ed. dirigida por Diego Sánchez Meca. Trad. de Juan Luis Vermal. Madrid: Técno, 2008.

---

<sup>6</sup> En los últimos años, el autor ha iniciado esta tarea. Una publicación que va en esa línea y que espera ser consolidada mediante trabajos posteriores puede revisarse en Xolocotzi, 2016a.

SCHELER, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Halle: Max Niemeyer, 1916.

XOLOCOTZI, Ángel. *Subjetividad radical y comprensión afectiva*. CDMX: Plaza y Valdés, 2007.

XOLOCOTZI, Ángel. Los temples de la filosofía. Sobre la afectividad histórica del pensar. En GIBU, Ricardo y XOLOCOTZI, Ángel (eds.), *Temple de ánimo y filosofía. Consideraciones heideggerianas sobre la afectividad*. México: Aldus, 2016a, pp. 51-68.

XOLOCOTZI, Ángel. Mundo circundante y mundo de vida en 1919. *Studia Heideggeriana*, Buenos Aires, vol. V, 2016b, pp. 71-97.

XOLOCOTZI, Ángel. *Articular lo simple. Aproximaciones heideggerianas al lenguaje, al cuerpo y a la técnica*. CDMX: Akal, 2021.

---

**Recebido em: 04/11/2022 | Aprovado em: 04/11/2022**

