

LA ANGUSTIA: MARTIN HEIDEGGER Y JEAN-PAUL SARTRE

DANIELA JEREZ RUEDA

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA
2019

LA ANGUSTIA: MARTIN HEIDEGGER Y JEAN-PAUL SARTRE

DANIELA JEREZ RUEDA

TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE FILÓSOFA

DIRECTOR:

Prof. ANDRÉS BOTERO BERNAL

Doctor en Derecho Universidad de Buenos Aires

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

BUCARAMANGA

2019

***A mi querida madre y abuela,
Johanna y Ana de Dios***

AGRADECIMIENTOS

Quiero empezar por agradecerle al profesor Andrés Botero Bernal por brindarme su apoyo en todos los aspectos; no fue sólo ese profesor encargado de dirigir mi tesis, sino que fue también quien me llevó hacia la admirable filosofía de Martin Heidegger. Realmente no encuentro palabras para agradecerle toda la ayuda que me entregó durante la mayor parte de mi formación en Filosofía. Igualmente, un verdadero agradecimiento a la profesora Mónica Marcela Jaramillo porque gracias a ella tuve la oportunidad de conocer más a profundidad la formidable -diría ella- filosofía de Jean-Paul Sartre. Asimismo, quiero mostrar profundo reconocimiento al profesor Jorge Enrique Pulido quien me orientó en este proceso de investigación.

Sin ninguna duda debo agradecerles a mis padres, a toda mi familia. Especialmente a mi mami, Johanna Rueda, quien además de brindarme incondicionalmente su apoyo económico, siempre estuvo pendiente de mí, dedicándome su atención, su paciencia y su amor. Es una mujer maravillosa hacia la cual no tengo más que reconocerla como la persona más importante en mi vida. Igualmente, quiero agradecerle a mi abuela Ana de Dios Hernández y mi hermana Karol Viviana Jerez, quienes estuvieron en los momentos en que más necesitaba de un abrazo y de una auténtica compañía. A Juan Esteban Arenas también quiero brindarle mis más sinceros agradecimientos; por su amor, por tener para mí su maravillosa e incondicional compañía. Asimismo reconocerlo por ser quien se mantuvo muy atento de que mi investigación se llevara a cabo adecuadamente; con cada una de las formalidades requeridas.

No puedo dejar atrás a mis compañeros. Especialmente a Duván Fuentes, quien estuvo ahí para debatir conmigo cada pensamiento sartriano, heideggeriano o, de la vida cotidiana; tantas charlas, tantas discusiones y experiencias vividas en este extraordinario paso por la Universidad Industrial de Santander. No menos

importantes Diego Armando Jaimes, Heydi Nathaly Ortiz y Damaris Peña Neira; en los cuales siempre encontré confianza, tiempo, cuidado, buenos consejos y quienes a pesar de tantas adversidades siguen estando a mi lado. Para terminar, gracias a aquellos profesores de la Escuela de Filosofía por todos los conocimientos que me brindaron y además, por ayudar en mi proceso de aprendizaje. Sé que me extendí demasiado, pero esto se debe ciertamente a que gracias a Dios nunca me hizo falta nada ni nadie para poder llevar a cabo mi sueño de ser una filósofa egresada de la UIS.

¡De corazón, infinitas gracias!

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	11
1. LA ANGUSTIA EN MARTIN HEIDEGGER	14
1.1. ANOTACIONES GENERALES DEL CONCEPTO DE ANGUSTIA EN SÖREN KIERKEGAARD	14
1.2. LA CONDICIÓN DE ARROJADO [GEWORFENHEIT] Y EL SE O LO UNO [DAS MAN] EN HEIDEGGER	15
1.3. LA EXISTENCIA AUTÉNTICA O PROPIA Y LA EXISTENCIA INAUTÉNTICA O IMPROPIA.....	20
1.4. EL ESTAR VUELTO HACIA LA MUERTE.....	22
1.5. EL CONCEPTO DE ANGUSTIA EN SER Y TIEMPO.....	24
2. LA ANGUSTIA EN JEAN-PAUL SARTRE	28
2.1. HEIDEGGER EN PARÍS: ACERCAMIENTO HISTÓRICO ENTRE HEIDEGGER Y SARTRE.....	28
2.2. LA MALA FE	30
2.3. LA LIBERTAD.....	33
2.4. EL CONCEPTO DE ANGUSTIA EN EL SER Y LA NADA: ENSAYO DE ONTOLOGÍA FENOMENOLÓGICA	38
2.5. EL CONCEPTO DE ANGUSTIA EN EL EXISTENCIALISMO ES UN HUMANISMO	41
3. LA ANGUSTIA EN DEBATE: MARTIN HEIDEGGER Y JEAN-PAUL SARTRE--	43
4. CONCLUSIONES.....	51
BIBLIOGRAFÍA.....	53

RESUMEN

TITULO: LA ANGUSTIA: MARTIN HEIDEGGER Y JEAN-PAUL SARTRE*

AUTOR: Daniela Jerez Rueda**

PALABRAS CLAVE: Angustia, Miedo, Muerte, Libertad, Heidegger, Sartre.

DESCRIPCIÓN:

Este texto tiene como objetivo principal demostrar que el concepto de angustia formulado por Jean-Paul Sartre sostiene una mayor afinidad con la libertad (a partir de la concepción heideggeriana y sartriana) que el concepto de angustia de Martin Heidegger. Para tal fin, se desea presentar en primera instancia algunas anotaciones generales del que podría considerarse el más importante de los referentes teóricos del fenómeno de angustia: Sören Kierkegaard. Con estas se busca esclarecer el camino para la conceptualización del fenómeno de la angustia en Martin Heidegger y Jean-Paul Sartre. Asimismo, en este primer capítulo es posible encontrar la conceptualización de la angustia en Heidegger como la disposición afectiva fundamental o como el estar vuelto hacia la muerte. Seguidamente, se dedica otro capítulo a la conceptualización de la angustia en Sartre entendida como la conciencia de la libertad, quien tiene la capacidad de derribar las justificaciones que brinda la mala fe. Y, para finalizar, en un tercer capítulo se llevará a cabo un contraste entre los dos conceptos de los filósofos contemporáneos mencionados previamente donde la libertad será quien guie dicho objetivo.

*Trabajo de grado.

**Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: PROF. Dr. Dr. Andrés Botero Bernal.

ABSTRACT

TITLE: THE ANXIETY: MARTIN HEIDEGGER AND JEAN-PAUL SARTRE

AUTHOR: Daniela Jerez Rueda

KEYWORDS: Anxiety, Fear, Death, Freedom, Heidegger, Sartre.

DESCRIPTION:

This text aims to demonstrate that the concept of anxiety formulated by Jean-Paul Sartre holds a greater affinity with the freedom (from the Heideggerian and Sartrean conception) than with the concept of anxiety of Martin Heidegger. For this purpose, this text presents, in the first instance, some general notes about what could be considered the most important of the theoretical referents of the phenomenon of anxiety: Søren Kierkegaard. With this, we seek to clarify the path for the conceptualization of this phenomenon in Martin Heidegger and Jean-Paul Sartre. Besides, on the first chapter is possible to find the conceptualization of anxiety in Heidegger as the basic state-of-mind or as being-towards-death. Then, in the second chapter, there is a conceptualization of anxiety in Sartre understood as the conscience of the freedom: it has the ability to break down the justifications that provides the bad faith. Finally, in the third chapter, a contrast will be made between the two concepts of the contemporary philosophers mentioned above where freedom will guide that objective.

*Bachelor thesis.

**Faculty of Human Sciences. Department of Philosophy. Director: Prof. Dr. Dr. Andrés Botero Bernal.

INTRODUCCIÓN

*Estoy solo en medio de estas voces alegres y razonables.
Todos esos tipos se pasan el tiempo explicándose,
reconociendo con fidelidad que comparten la mismas opiniones.
¡Qué importancia conceden, Dios mío,
al hecho de pensar todos juntos las mismas cosas!*

“La náusea”

Jean-Paul Sartre¹

Martin Heidegger y Jean-Paul Sartre son considerados como dos de los filósofos más importantes del siglo XX. Tanto el uno como el otro presentan aportaciones bastante significativas para la filosofía como para la vida cotidiana del hombre. Para continuar, es importante dejar claro al lector que en la filosofía de Heidegger se da la condición, -contrario a Sartre- de no hablarse de un “yo” o, dicho de otra manera, de un concepto de “hombre”, sino más específicamente de un ente que es un existente, un ser-ahí, esto es; el *Dasein*. Asimismo, es pertinente señalar que *Ser y tiempo (Sein und Zeit)* y *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica (L'Être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique)*, se caracterizan por tener términos además de muy técnicos, difíciles de traducir al habla española².

A pesar de que estos dos filósofos contemporáneos presenten enfoques de cierta manera distintos, parten de la misma base para llevar a cabo su análisis del fenómeno de la angustia, a saber: Sören Kierkegaard, quien presentó las primeras investigaciones en el siglo XVIII en torno a este fenómeno.

¹ SARTRE, Jean-Paul. *La náusea*. Trad. Aurora Bernárdez. Madrid: Alianza Editorial, 2016. p. 24.

² Es importante aclarar que para llevar a cabo el siguiente texto se ha confiado en la traducción de Jorge Eduardo Rivera quien traduce *Ser y tiempo* y en la traducción de Juan Valmar quien traduce *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*.

Por lo pronto es conveniente dejar claro que la tesis del presente texto gira en torno a este fenómeno de la angustia tan importante en la analítica existencial de Martin Heidegger y en la filosofía existencial de Jean-Paul Sartre. La problemática que plantea esta tesis parte principalmente del hecho de que estos dos filósofos del siglo pasado reciben la influencia de Sören Kierkegaard, de ahí que el lector pueda constatar porque es importante hacer referencia a este filósofo danés. Se verá más de cerca la importancia que tiene profundizar en el concepto de angustia de Heidegger y de Sartre. Así pues ¿qué tiene de incierto el hecho de que aunque los dos conceptos de angustia se basan en el mismo autor no conducen a una misma dirección?

Como se dijo previamente tanto Heidegger como Sartre plantean su concepto de angustia a partir del concepto de angustia kierkegaardiano.³ Entonces, ¿sus conceptos son iguales o difieren en algo? ¿Es fundamental la libertad en estos conceptos de angustia? Es decir, ¿los dos toman de Kierkegaard esa concepción de la angustia como posibilidad de la libertad? Finalmente, lo que interesa es demostrar que el concepto de angustia formulado por Jean-Paul Sartre sostiene una mayor afinidad con la libertad que el concepto de angustia de Martin Heidegger. Ahora bien, para llevar a cabo dicho objetivo se presentará en un primer capítulo la conceptualización de la angustia en Martin Heidegger. Allí, la angustia se presenta como la disposición afectiva fundamental del Dasein y como la apertura por la cual el Dasein se hace consciente de que existe como arrojado al estar vuelto hacia su fin. Empero, hay que tener en cuenta que para realizar este primer capítulo es importante primeramente abordar la concepción de

³ En relación con lo mencionado, es conveniente hacer referencia a Nohelia Bueno quien alude que “Heidegger tendrá muy en cuenta las reflexiones de Kierkegaard sobre la angustia cuando escriba el parágrafo 40 de *Ser y tiempo*, titulado «La disposición afectiva fundamental de la angustia como modo eminente de la aperturidad del Dasein»”. BUENO, Noelia. *El futuro y la angustia*. Revista Internacional de Filosofía, suplemento 3, 2010. p. 229. Asimismo menciona que “cuando Heidegger describe la *Angst*, sigue la estela de Kierkegaard en el estudio de esa emoción subjetiva que trastorna a los hombres cuando ante ellos se abre el abismo de la posibilidad. En los tres filósofos encontramos que la angustia es descrita como algo puramente subjetivo y con un significado existencial para quien la padece, en tanto que en ella se dirime algo fundamental referido a su existencia”. *Ibid.*, p. 229.

angustia en Sören Kierkegaard, quien tiene como objetivo el ocuparse de la subjetividad humana, del interior del individuo; principio importante para una comprensión más amplia de la filosofía tanto de Heidegger como de Sartre.⁴ Posteriormente, se llevará a cabo un segundo capítulo en el cual se conceptualizará la angustia en Jean-Paul Sartre como la conciencia de libertad, esto partiendo de un acercamiento histórico entre Heidegger y Sartre. Teniendo en cuenta estos precedentes se dará paso a un tercer capítulo, en el cual se hará un contraste entre el concepto de angustia de Martin Heidegger y el concepto de angustia de Jean-Paul Sartre a partir de la Libertad.

⁴ En este punto es de fundamental importancia señalar en relación al planteamiento de Kierkegaard, Heidegger y Sartre acerca de una filosofía que retoma la libertad del hombre lo siguiente: “el triunfo del idealismo se vio acompañado por activas impugnaciones. Kierkegaard, desde una perspectiva religiosa, mostrará que el sistema mencionado es sencillamente <<ridículo>> porque no logra explicar en ningún caso la vida, las opciones, la angustia y la desesperación de aquel individuo que somos tú y yo. La existencia de un hombre real no se reduce a una existencia conceptual. Tampoco la historia, afirma Schopenhauer, puede ser aprisionada dentro de un sistema. La vida, dice también, es dolor, y la historia es un azar ciego”. REALE, Giovanni Y ANTISERI, Dario. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Trad. Juan Iglesias. Tomo III. Barcelona: Herder Editorial, 1999. p. 199. Como es señalado aquí Schopenhauer de cierta manera también inspira tanto a Heidegger como a Sartre, pues Kierkegaard y Schopenhauer formulan impugnaciones ante ese sistema hegeliano, señalan claramente que “el progreso es una ilusión”. *Ibid.*, p. 199. Además, “Schopenhauer constata con horror el hecho de que <<hoy los gobiernos convierten la filosofía en un medio para sus fines de Estado, y los doctos ven en las cátedras filosóficas únicamente un oficio que al igual que los demás permite alimentarse a quien lo ejerce>>”. *Ibid.*, p. 207.

1. LA ANGUSTIA EN MARTIN HEIDEGGER

1.1. ANOTACIONES GENERALES DEL CONCEPTO DE ANGUSTIA EN SÖREN KIERKEGAARD

Sören Kierkegaard fue un filósofo bastante característico. Su filosofía era más bien una filosofía de la subjetividad, de la existencia individual, de su propia existencia y, por tanto, podría decirse que sus investigaciones acerca de la angustia también tienen un postura propia, subjetiva. La angustia se presenta como un fenómeno del espíritu, y por esta razón, se diferencia del miedo y de otros fenómenos similares, como, por ejemplo, el temor o el susto. Esta angustia no se da por algo exterior o por algo que esté fuera del hombre, sino que, como bien lo alude Kierkegaard, la fuente de esta angustia es el hombre mismo. Entre tanto, “la angustia nace en el propio sujeto (no en un objeto o sujeto reales distintos de él) y lo acongoja porque pone ante los ojos de su imaginación todo lo que puede llegar a suceder en el futuro”⁵. De ahí que la angustia kierkegaardiana se presente como el estado en el que las máscaras con las que vive el sujeto para darse una identidad, caigan.”⁶, teniendo en cuenta que la angustia es, para el filósofo danés, “la posibilidad de la libertad” podemos decir con Bueno que:

Al referirla a la posibilidad, la angustia queda vinculada al futuro (lo posible no es nada mientras no se realiza, y lo que se realice, se realizará en el futuro); al vincularla con la libertad, queda relacionada con la acción, una forma de ejercer la libertad⁷.

En palabras del propio Kierkegaard:

En cambio, la angustia, en pavorosa compañía con la nada, que es su <<objeto>>, se constituye en condición originaria de la existencia espiritual,

⁵ *Ibid.*, p. 226.

⁶ KIERKEGAARD, Sören. *El concepto de la angustia*. Trad. Directa del danés, prólogo y notas de Demetrio Rivero. Madrid: Alianza editorial, 2010. p. 269. Cabe mencionar además que es una angustia heredada de su padre, así lo afirma en su *Diario íntimo*; “[...] ¡La angustia con que mi padre llenó mi alma, su tremenda melancolía, todas esas cosas que no puedo ni siquiera escribir...! Una angustia similar se apoderó de mí con respecto al cristianismo y, sin embargo, me sentía poderosamente atraído por él”. KIERKEGAARD, Sören. *Diario íntimo*. Trad. María Bosco. Buenos Aires: Santiago Rueda Editor, 1955. p. 252.

⁷ BUENO. *El futuro... Op. cit.*, p. 227.

de la libertad, y en ella están insertos de raíz todos los hombres en cada momento de hacerse reales el espíritu y la libertad⁸.

¿Qué es el individuo? Según las respuestas de Kierkegaard, todas ellas equivalentes, el yo es el espíritu, es conciencia, es interioridad, es síntesis en acción, es relación consigo mismo y es, sobre todo, libertad⁹.

Dicho de otra manera, la angustia es quien le permite al individuo ver lo negativo de su ser y, a partir de esto, el hombre busca alcanzar la autenticidad eligiéndose a sí mismo desde las posibilidades que brinda la libertad. En pocas palabras, esta angustia “acongoja porque pone ante los ojos de su imaginación todo lo que puede llegar a suceder en el futuro”¹⁰ y, además, la libertad se le presenta como “una experiencia que pertenece al ser del individuo por la cual niega el sistema y rehúsa ser reducido a ello.”¹¹, reducido a una existencia trivial, es decir, una vida estética¹².

1.2. LA CONDICIÓN DE ARROJADO [GEWORFENHEIT] Y EL SE O LO UNO [DAS MAN] EN HEIDEGGER

El estado de “caída”, la adsorción en lo “Uno”¹³ o el “se”, son temáticas fundamentales a la hora de abordar el fenómeno de la angustia heideggeriana, en

⁸ KIERKEGAARD. *El concepto de... Op. cit.*, p. 13.

⁹ *Ibid.*, p. 16. De ahí que para el filósofo danés “En el plano de la personalidad interior, hacedera y auténticamente existente, la libertad tiene un carácter determinante absoluto y constitutivo, es decir, que solamente me nazco por la libre elección de mí mismo real, en un campo infinito de posibilidades, que es el frente de la libertad, y cerniéndome sobre la nada, que es el motivo de la angustia”. *Ibid.*, p. 18. Por este motivo para el hombre todo comienza con la libertad.

¹⁰ BUENO. *El futuro... Op. cit.*, p. 226.

¹¹ FIGUEROA, Rodrigo. “El concepto de angustia en Sören Kierkegaard”. En *Revista de humanidades*. 2005, vol. 12, p. 72.

¹² Kierkegaard declara la vida estética como una vida pasiva, sin control de la existencia, falto de libertad, mientras que, el individuo que vive la vida ética, vive su vida en la elección de sí mismo, es decir, que su vida es creada por su propia elección, por elección consiente. KIERKEGAARD, Sören. *Estética y ética en la formación de la personalidad*. Buenos Aires: Nova Editorial, 1955.

¹³ Con respecto al uno, como lo alude Steiner en su obra: “No somos nosotros mismos” en un sentido completamente literal, concreto; lo que quiere decir que nuestro ser se vuelve artificial. La palabra clave de Heidegger es lapidaria y difícil de traducir: el yo se enajena de sí mismo y se vuelve un *Man*. En alemán *Man* significa “uno” y “ellos”; sólo el contexto, y no siempre, puede

vista de que el ente que somos se hunde en lo común, en lo “Uno”. El Dasein se encuentra así en una enajenación y; en virtud de ello, allí establece el mundo del que nos ocupamos cotidianamente. Lo “Uno” “manifiesta una especie de *huida* del Dasein ante sí mismo como poder-ser-sí mismo propio”¹⁴; es decir, que se presenta como la condición en que todos los entes son los otros y ninguno es sí mismo y donde su modo de ser se caracteriza por la tentación, la tranquilización y la alienación:

Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como se goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como se ve y se juzga; pero también nos apartamos del “montón” como se debe hacer; encontramos “irritante” lo que se debe encontrar irritante¹⁵.

Lo *Man* tiene la capacidad de quitarle cualquier tipo de responsabilidad al ente, pues ante cualquier situación uno puede apelar a él y de tal forma no hacerse responsable de nada, ni someterse a hacerle frente a cada situación. Aquí ya se puede situar en la comprensión de aquello que se puede entender como una existencia impropia, como una “condición falsa de la vida humana”¹⁶. Como se ha dicho, esta existencia inauténtica, este Dasein inauténtico vive es acorde a como lo quiere lo “Uno” y, “estrictamente hablando, apenas vive”¹⁷, pues vive según lo

resolver esta indeterminación esencial. Este *Man*, que podríamos traducir simultáneamente como “estado de uno” y “estado de ellos”, configura concretamente la regresión del verdadero *Dasein* hacia la enajenación y la mediocridad, hacia la lejanía del auténtico ser, hacia la “publicidad” y la irresponsabilidad. STEINER, George. *Heidegger*. Trad. Jorge Aguilar. México: Fondo de Cultura Económica, 1986. p. 122. Además, hay que señalar del estado de caída, que: “el hombre, según Heidegger, se halla por lo general en un estado de caída. En este estado se encuentra *desde un principio y por lo general*, es decir, que se encuentra en él sin que haya habido decisión de su parte, y una vez sumido en ese estado sin saberlo y sin quererlo, casi siempre permanece en él”. BOBBIO, Norberto. *El existencialismo*. Trad. Octavio Barreda. México: Fondo de cultura económica, 1951. p. 57.

¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge Rivera. 3 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2014. p. 207. Asimismo, el Dasein en la huida no se encara con su sí mismo, sino que le da la espalda, por acomodarse a la caída.

¹⁵ *Ibid.*, p. 151.

¹⁶ STEINER. *Heidegger. Op. cit.*, p. 125.

¹⁷ *Ibid.*, p. 125.

impuesto por el *Man*. Se vive con el miedo a lo que puedan opinar los “otros”, de no llevar a cabo lo que lo “Uno” o el “se” tiene determinado. En palabras de Heidegger:

La caída del Dasein en el uno y en el “mundo” de la ocupación la hemos llamado una “huida” ante sí mismo. [...] La interpretación del miedo como disposición afectiva hizo ver lo siguiente: el ante-qué del miedo es siempre un ente perjudicial intramundano que desde una cierta zona se acerca en la cercanía y que, no obstante, puede no alcanzarnos¹⁸.

Siendo así, el miedo tiene como ante-qué un ente intramundano. Sin embargo, el Dasein tiene la oportunidad de sentir una tranquilización y seguridad de su sí mismo, así como también, puede sentirse como un estar como en casa gracias a la publicidad cotidiana de lo Uno.

Ahora bien, es a partir de este miedo banal sentido normalmente por todos los entes que se puede empezar a desarrollar una conceptualización de la angustia, pues la angustia se presenta como esa disposición totalmente distinta del miedo y gracias a la cual es posible retomar el sí mismo propio y tomar conciencia de su estar vuelto hacia la muerte. En ese sentido, la angustia se presenta como una condición auténtica, propia y, por consiguiente, como desprecio de lo “Uno”.

La angustia tiene como ante-qué el estar-en-el-mundo en cuanto tal, así que, lo que angustia no es un ente intramundano, no es nada de lo que se pueda tener a la mano; por el contrario, su ante-qué es completamente indeterminado y es por este motivo que la angustia no sabe qué es eso que la angustia, pues eso que lo amenaza no está en ninguna parte. Lo amenazante no se encuentra en cuanto a distancia o dirección de cercanía, no es este ente intramundano o aquel, ni “tampoco todo lo que está-ahí en su conjunto, a la manera de una suma”¹⁹.

En la angustia se presenta un sentimiento de desazón. La angustia de cierta manera “saca” al Dasein del estar absorbido en el mundo, debido a lo cual, esa

¹⁸ HEIDEGGER. *Ser y Tiempo*. Op. cit., p. 208.

¹⁹ *Ibid.*, p. 209.

tranquilidad, seguridad y familiaridad que le brindaba el uno, se cae²⁰. Siguiendo a Heidegger, todo se derrumba y se da ese modo existencial de “no-estar-en-casa”, lo cual se entiende como desazón, pues amenaza ese estado de tranquilidad que brinda el *Man* y amenaza el estar perdido en él²¹. Entre tanto, la angustia se presenta como aislamiento que da la posibilidad de sacar al Dasein de su estado de caída. Sin embargo, lo público, lo “Uno” o el “se” tienen la capacidad de hacer que la verdadera angustia se presente de manera muy infrecuente. Ahora, ¿por qué es infrecuente esta angustia? Es infrecuente porque “el desencadenamiento fisiológico de la angustia sólo es posible porque el Dasein se angustia en el fondo de su ser”²² y, en lo público, en lo “Uno”, su ser propio está sumergido en los “otros”.

[L]a infrecuencia del fenómeno es un índice de que el Dasein, pese a quedar habitualmente oculto a sí mismo en su carácter propio, en virtud del estado interpretativo público del uno, puede, sin embargo, ser abierto en forma originaria en esta disposición afectiva fundamental²³.

Al estar abierto el Dasein, la angustia hace que los entes intramundanos pierden relevancia, se hunden, todo lo que está a la mano pierde importancia y, por tanto, el mundo se da como totalmente insignificante:

La completa falta de significatividad que se manifiesta en el “nada y en ninguna parte” no significa una ausencia de mundo, sino que, por el contrario, quiere decir que el ente intramundano es en sí mismo tan enteramente insignificante que, en virtud de esta falta de significatividad de

²⁰ En palabras de Noelia Bueno, “la angustia va ligada además a la desazón, al desasosiego propio de que la forma de *estar en el mundo* no sea como estar en casa, sino como *no estar en el lugar de uno*, careciendo de seguridad y amparo”. BUENO. *El futuro... Op. cit.*, p. 227.

²¹ En este punto se desea aclarar que el hecho de que la angustia amenace ese estar en el uno, no quiere significar que la angustia se dé necesariamente en la oscuridad, donde, como lo menciona Heidegger, “uno, de ordinario, más fácilmente se desazona”. HEIDEGGER. *Ser y Tiempo. Op. cit.*, p. 211.

²² *Ibid.*, p. 212.

²³ *Ibid.*, p. 212.

lo intramundano, sólo sigue imponiéndose todavía el mundo en su mundaneidad²⁴.

Al darse esta disposición afectiva fundamental, ya nada puede ofrecer el mundo, de tal forma que, la angustia le cierra la posibilidad al Dasein de comprenderse a sí mismo desde el mundo, desde lo público, desde lo “Uno” o el “se”.

Prosiguiendo, es necesario mencionar que algo fundamental en el fenómeno de la angustia, es el hecho de que esta revela su ser libre, para que por medio de él, se dé la posibilidad de escogerse y tomar su ser en-sí. En palabras del filósofo alemán:

La angustia revela en el Dasein el *estar vuelto hacia* el más propio poder-ser, es decir, revela su *ser libre para* la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos. La angustia lleva al Dasein ante su *ser libre para...* (*propensio in...*) la propiedad de su ser en cuanto la posibilidad que él es desde siempre. Pero este ser es, al mismo tiempo, aquel ser al que el Dasein está entregado en cuanto estar-en-el-mundo.²⁵

Hay que dejar claro el por qué la angustia y el miedo tienden a ser confundidos entre sí. Esto se da principalmente porque por un lado, el miedo, que se da frente a los entes intramundanos, es, como lo alude Heidegger, “angustia caída en el “mundo”, angustia impropia y oculta en cuanto tal para sí misma.”²⁶, y por otro lado el angustiarse es una forma de ese estar-en-el-mundo, ese angustiarse se presenta frente al poder-estar-en-el-mundo en cuanto tal. La angustia permite dar cuenta de la posibilidad de la propiedad e impropiidad, del ser libre para el poder-ser más propio y no seguir propiamente en la condición de arrojado, en el estar-caído; en otros términos, la angustia revela el estar vuelto hacia el poder-ser y, así, en la angustia el Dasein se entrega a sí mismo.

²⁴ *Ibid.*, p. 209. Referido en otros términos: “En *Ser y tiempo* esta *nada* era detectada por la angustia

y marcaba la insignificancia de todo ente intramundano en beneficio de la comparecencia del mundo”. BASSO, Mercedes. *Heidegger y la hermenéutica*. Actas de las primeras jornadas nacionales de la SIEH – Argentina. Libro digital, EPUB. 2017. p. 252.

²⁵ *Ibid.*, p. 210.

²⁶ *Ibid.*, p. 212.

1.3. LA EXISTENCIA AUTÉNTICA O PROPIA Y LA EXISTENCIA INAUTÉNTICA O IMPROPIA

Para continuar con el tema que aquí nos ocupa, es importante profundizar en la autenticidad y la inautenticidad o, más acorde con Heidegger, en la propiedad e impropiidad. Esto se debe principalmente a que estos elementos son importantes y necesarios en la existencia. La impropiidad y la caída no son equivocaciones o errores en los que elige caer el *Dasein* pues estamos arrojados, pro-yectados en el mundo. Además, no debe ser considerado o tildado de “incorrecto” el estado de caída y de impropiidad, dado que tienen un papel importante en la existencia:

Pero el “estado de caído” en otro sentido, más profundo, puede ser un elemento positivo. La impropiidad y el “uno”, las “habladurías” y la *Neugier*, todo eso debe existir para que el *Dasein*, consciente de esa manera de la pérdida de sí mismo, *pueda luchar para regresar a su ser propio, auténtico*²⁷.

De ahí que la impropiidad se dé como un tipo de condición para abrir la posibilidad de un ser propio y poseedor de su sí mismo. “Esta “pérdida” genera una fructífera insatisfacción. Hace que el vacío *Dasein* se ocupe de ese vértigo de la extrañeza desfamiliarizadora. En este vahído, el *Dasein* desea y determina ir más allá de sí mismo”²⁸. Dicho de otra forma, el *Dasein* hundido en la impropiidad del mundo se hace consiente de su estar-caído, de su impropiidad y así se ve obligado a reconquistar su ser propio.

Simultáneamente, resulta importante dilucidar estos fenómenos debido a que guardan un fuerte vínculo con la angustia. Primordialmente, porque mientras que el *Dasein* se encuentra hundido en la inautenticidad no va a posibilitar la disposición afectiva fundamental para la búsqueda de su ser propio, sino que, por

²⁷ STEINER. *Heidegger. Op. cit.*, p. 131. Es importante acudir a Micieli para aclarar que “El *Man*, el “sujeto” de la existencia cotidiana, se manifiesta por una serie de fenómenos típicos de la vida “pública” que Heidegger denomina las “habladurías”, la “avidez de novedades” y la “ambigüedad”. MICIELI, Cristina. *El hombre alienado, el último hombre y la caída: encuentros y desencuentros entre Marx, Nietzsche y Heidegger*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2009. p. 149.

²⁸ STEINER. *Heidegger. Op. cit.*, p. 134.

el contrario, se dejará tranquilizar por lo “Uno” y no vivirá más que en la cotidianidad del “se”.

Al estar el Dasein angustiado, en ese estado de aislamiento que ella brinda, será posible sacar al Dasein de su estado de caída, de tranquilización y con ello dar cuenta de la propiedad y la impropiedad como posibilidades de su ser. En resumidas palabras, el Dasein puede ser propio o impropio, según como se deje o se abandone en la disposición de lo Uno²⁹.

Asimismo hay que señalar que la disposición afectiva del miedo es una disposición afectiva impropia. Esto principalmente porque el miedo sobreviene desde lo intramundano, mientras que la angustia “se eleva desde el estar-en-el-mundo como un arrojado estar vuelto hacia la muerte”³⁰. La angustia sale desde el mismo Dasein y el ante-qué de esta angustia no es algo que venga de lo a la mano ni tampoco de lo que está ahí, sino que lo que angustia es todo lo que está ahí a la mano, el mundo se hunde en una insignificancia, pues este ya no pueda ofrecerle nada, lo que no significa una totalidad de ausencia de lo que está ahí. La angustia lleva al Dasein ante la libertad de elegirse, de elegir un ser auténtico o, en otras palabras, su sí mismo: “la angustia se angustia por la nuda existencia en cuanto arrojada en la desazón”³¹, desazón que lo absorbe y le permite al Dasein su poder-ser propio. En definitiva, la angustia es una marca de autenticidad y el miedo de inautenticidad.

²⁹ En este punto es importante hacer alusión a Sloterdijk quien presenta una clara comprensión y además, una visión más amplia de lo atañe a estos fenómenos: “Hay la dispersión en lo inauténtico y en el disfraz -apreciable en la insoportable levedad del ser-, y hay también el recogerse en lo auténtico y lo ineludible, indicado por el no aligerado <<peso del mundo>>. Hay un (tendencialmente) falso dejarse llevar por manejos y reacciones, y hay una (tendencialmente) verdadera participación en un impulso formador-ultimador a la <<labor>> y a la responsabilidad.” Además, en torno al estado de caída menciona: “la caída definitiva, y esto es el caso normal, que, según Heidegger, desemboca en lo falso, en la indecisión, en la inautenticidad, en el ser arrastrado por poderes públicos y anónimos. La inclinación a permanecer en la actividad oscurecida es el origen del impulso hacia la inautenticidad.” SLOTERDIJK, Peter. *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Trad. Joaquín Chamorro. Madrid: Ediciones Akal, 2011. p. 25.

³⁰ HEIDEGGER. *Ser y Tiempo*. Op. cit., p. 361.

³¹ *Ibid.*, p. 360.

1.4. EL ESTAR VUELTO HACIA LA MUERTE

El estar vuelto hacia la muerte es fundamentalmente la posibilidad de ser de la angustia y de ahí reside la importancia de dilucidar este fenómeno. Hay que partir principalmente de la publicidad del convivir cotidiano o lo “Uno”, dado que, el *Man* encubre el más propio estar vuelto hacia la muerte, hacia el fin. A pesar de que el ser para la muerte se presente como inalienable, lo “Uno” se prepara para que la muerte se tome como un evento que ha de acontecer constantemente, se hace poseedor de una interpretación para la muerte; constantemente cercanos, lejanos o desconocidos mueren diariamente y a todas horas.

La muerte se presenta como un evento habitual pero sufre de una falta de notoriedad, lo cual se debe a que lo “Uno” interpreta la muerte como un evento que efectivamente se va a dar, pero por el momento no soy yo precisamente quien va a morir pues por ahora estoy a salvo³². Como lo señala Heidegger, lo Uno se encarga de brindar una permanente tranquilización frente a la muerte.

Lo “Uno” es quien encubre la muerte a causa de que “no tolera el coraje para la muerte”³³, no tolera que la angustia permita al Dasein entregarse a esta posibilidad insuperable. De ahí que lo “Uno” actúe para convertir esa angustia en miedo, en miedo a un acontecimiento donde el cotidiano estar vuelto hacia la muerte se presenta como un continuo huir de ella.

Como ha sido ya mencionado, el estar vuelto hacia la muerte es angustia, pues en la angustia al Dasein se le hace permisible encontrarse ante esa nada de la posible imposibilidad de su existencia. Acto seguido el Dasein da cuenta de que se halla sumergido en los otros, en lo Uno que gobierna y tranquiliza y así abre la

³² Aquí quisiera señalar que no solamente mi muerte se ve como que “no está ahí todavía”, sino que, con el poder que brinda el uno, se intenta persuadir a quien está moribundo de que su muerte no llegará todavía y, peor aún, que podrá volver a su cotidianidad del mundo de sus ocupaciones, así que, la cotidianidad se encarga de encubrir y esquivar la muerte. Además, de que lo Uno presenta esta tranquilización, también presenta la forma acerca de cómo cada uno debe comportarse respecto a la muerte; es decir, -lo cual resulta bastante fundamental-, que alguien que piense en la muerte puede llegar a ser considerado como suicida, como inseguro con respecto a la existencia y, además, como un alguien en busca de huir del mundo.

³³ *Ibid.*, p. 274.

posibilidad de ser su sí mismo, sin que este adelantarse le imponga un ideal de existencia:

Las características del proyecto existencial del modo propio de estar vuelto hacia la muerte pueden resumirse de la siguiente manera: *el adelantarse le revela al Dasein su pérdida en el “uno mismo” y lo conduce ante la posibilidad de ser sí mismo sin el apoyo primario de la solicitud ocupada, y de serlo en una libertad apasionada, libre de las ilusiones del uno, libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: la libertad para la muerte*³⁴.

La verdadera angustia, la libertad para la muerte tiene como fundamento presentar la muerte como inalienable, en vista de que la muerte acontece sin que “ninguna servidumbre, ninguna promesa, ningún poder de lo “Uno” pueda quitarle al ser humano individual”³⁵. En pocas palabras, la muerte es algo propio e intransferible, nadie puede morir en lugar de otro. En palabras de Steiner, un verdadero ser-relativo-al-fin es aquel que lucha conscientemente por lograr la apropiación de su sí mismo así como el rechazo a la inercia: “es el que busca la aprehensión ontológica de su propia finitud más que buscar refugio en el banal lugar común de la extinción biológica general”³⁶. Al hacerse consciente el Dasein de la posibilidad de su muerte vive en la angustia, al hacerse consciente de la cercanía de la nada, “del potencial no-ser de nuestro propio ser”³⁷, mientras que el miedo³⁸ no lleva

³⁴ *Ibid.*, p. 285.

³⁵ STEINER. *Heidegger. Op. cit.*, p. 138. En términos camusianos, “La conciencia de la muerte es el llamamiento del cuidado y la <<existencia se dirige entonces una llamada propia por medio de la conciencia>>. Ésta es la voz misma de la angustia y exhorta a la existencia a <<recobrase ella misma de su pérdida en el Se anónimo>>.”. CAMUS, Albert. *El mito de Sísifo*. Trad. Esther Benítez. Madrid: Alianza Editorial, 2018. p. 40.

³⁶ STEINER. *Heidegger. Op. cit.*, p. 140.

³⁷ *Ibid.*, p. 140.

³⁸ En este punto es importante aclarar, haciendo referencia a Camus, que “si ese temor toma conciencia de sí se convierte en angustia, clima perpetuo del hombre lúcido <<en el cual vuelve a encontrarse la existencia>>”. CAMUS. *El mito de...* *Op. cit.*, p. 40. Sin embargo, está el Dasein que “para escapar a la angustia frente a la nada, se acomoda a una vida en un mundo impersonal y decaído bajo el signo del “cuidado”, es decir, impelido por sus propias necesidades, que constituyen su esencia originaria, hacia su propia realización, y que se ve enfrentado con las cosas como instrumentos de su propia acción y con sus semejantes como vecinos indiferentes; este

más que a la impropia tranquilización e indiferencia ante la muerte, ante nuestra finitud.

1.5. EL CONCEPTO DE ANGUSTIA EN *SER Y TIEMPO*

El fenómeno de la angustia tiene un papel fundamental dentro de la filosofía de Martin Heidegger³⁹. Esta angustia se presenta en la analítica existencial del autor como el fenómeno que permite que el Dasein se muestre “como tal y en su plenitud”⁴⁰. Como lo alude Pulido, la angustia es ese fenómeno eminente del Dasein. En otras palabras, este fenómeno es concebido como una disposición afectiva fundamental del Dasein, en vista de que abre al Dasein ante su posibilidad más propia: la muerte. Esta angustia ante la muerte no es un miedo intramundano a morir o a dejar de vivir:

Eso que comparece en la angustia es de una índole peculiar; no es, ciertamente, una cosa del mundo (un útil a la mano o algo que está ahí), ni tampoco otra existencia; no es, en consecuencia, algo intramundano en general (útil, estar-ahí o coexistencia). No obstante, a pesar de ello no es un no-ser, algo así como nada. Lo angustiante es indeterminado, pero es; lo angustiante revela el carácter insignificante del mundo de las cosas, de los objetos, incluso de las personas, pero es; lo angustiante disuelve la relevancia e importancia que el Dasein ocupado le otorga al entramado del mundo, por ejemplo, en la estructura del temor, pero es; lo angustiante no está en ninguna parte, no se lo puede ubicar ni se da con ello por ningún

hombre que parece acosado por su esfuerzo incesante por escapar “a la nada que lo anonada”, movido a obrar por su misma naturaleza deficiente y rica a la vez de infinitas posibilidades nunca realizadas”. BOBBIO. *El existencialismo. Op. cit.*, p. 33. En pocas palabras, “el hombre anónimo e industrioso”. *Ibid.*, p. 33.

³⁹ En este punto es clave señalar que aquí se está haciendo referencia más específicamente a la problemática expuesta en *Ser y tiempo* donde la “problemática consiste en la elaboración de la pregunta por el sentido del ser y su interpretación a la luz del horizonte del tiempo.”. PULIDO, Jorge. La angustia como acceso a lo pre-ontológico. En GATICA, Andrés. *Incursiones fenomenológicas sobre el análisis intencional, la reducción y la angustia*. Buenos Aires: Libro digital, EPUB, 2018. p. 84.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 84.

lado, pero es y tanto que la padecemos como una espina entre pecho y espalda⁴¹.

De acuerdo con esto, resulta necesario aclarar que lo angustiante no debe ser entendido como una suma de todo lo que está-ahí. Lo que realmente angustia o se presenta como angustiante en este fenómeno es el estar-en-el-mundo en cuanto tal, en pocas palabras, el mundo mismo. La angustia heideggeriana es esa disposición afectiva fundamental del Dasein, esa apertura por la cual el Dasein se hace consciente de que existe como arrojado al estar vuelto hacia su fin, esta angustia no es como cualquier otro estado de ánimo, ni como lo alude Heidegger, una accidental “flaqueza” del individuo:

La angustia ante la muerte es angustia “ante” el más propio, irrespectivo e insuperable poder-ser. El “ante qué” de esta angustia es el estar-en-el-mundo mismo. El “por qué” de esta angustia es el poder-ser radical del Dasein. La angustia ante la muerte no debe confundirse con el miedo a dejar de vivir⁴².

De ahí que el estar vuelto hacia la muerte sea esencialmente angustia. Este pensar en la muerte, en el estar vuelto hacia el fin o, como lo alude el filósofo alemán, la posibilidad de no-poder-existir-más, le permite al hombre pensar en la finitud de su propia existencia, “solo la muerte lo aparta de la conexión con aquellos que son sus iguales y quienes, como <<ellos>>, le impiden constantemente que sea un yo”⁴³, así que, pensar en la muerte permite liberarse, como lo afirma Hannah Arendt, del mundo que ata:

El vivir para la muerte constituye, por lo tanto, el sentido auténtico de la existencia. El vivir para la muerte nos aparta de vernos ahogados por los hechos y las circunstancias de cada día. La anticipación de la muerte (que

⁴¹ *Ibid.*, p. 106.

⁴² HEIDEGGER. *Ser y Tiempo. Op. cit.*, p. 271.

⁴³ ARENDT, Hannah. *Existencialismo y compromiso*. Trad. Efrén del Valle y Francesc Pedrosa. Barcelona: Editorial RBA, 2013. p. 91.

no consiste en absoluto en realizarla a través del suicidio) da sentido al ser de los entes, a través de la experiencia de su posible nada⁴⁴.

Lo “*Uno*” justifica o acrecienta el encubrimiento del más propio estar vuelto hacia la muerte, en pocas palabras procura una permanente tranquilización frente a esta y consigue que el Dasein se aferre a la inautenticidad, mientras que el Dasein auténtico permite una capacidad de valentía frente a su posibilidad más propia haciéndose consciente y aceptando su finitud. Sin embargo, lo “*Uno*” no se queda “tranquilo” ante esta valentía que tiene el Dasein auténtico de encarar la angustia ante la muerte y entonces “trivializa la angustia a través del temor”⁴⁵ y del rechazo colectivo.

El Dasein no es verdaderamente consciente o, como lo señala Heidegger, no presenta un saber expreso ni menos teórico acerca de que la muerte forma parte de ese estar-en-el-mundo; es decir, de que se está entregado a la muerte. Por tanto, en la angustia es que se hace manifiesta esta condición de estar arrojado en la muerte. En palabras del filósofo alemán:

Esta posibilidad más propia e irrespectiva es, al mismo tiempo, la posibilidad extrema. En cuanto poder-ser, el Dasein es incapaz de superar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir [*Daseinsunmöglichkeit*]. La *muerte* se revela así como la *posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable*⁴⁶.

⁴⁴ REALE Y ANTISERI. *Historia del pensamiento... Op. cit.*, p. 522. Aquí es esencial señalar que esta anticipación de la muerte que señala Heidegger no radica en el hecho de llevar a cabo el suicidio, teniendo en cuenta que este acto de desesperación es concebido de cierta manera por el autor como una manera de suprimir la existencia. En palabras del autor: “el escéptico si fácticamente es en el modo de la negación de la verdad, *tampoco necesita* ser refutado. En la medida en que él es y se ha comprendido en este ser, habrá extinguido, en la desesperación del suicidio, el Dasein y, por ende, la verdad”. HEIDEGGER. *Ser y Tiempo. Op. cit.*, p. 248.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 523.

⁴⁶ HEIDEGGER. *Ser y Tiempo. Op. cit.*, p. 271. En este punto es necesario enfatizar en el hecho de que el estar vuelto hacia el fin no se presenta como una actitud que se dé de vez en cuando, como se daría, por ejemplo, en el miedo a dejar de vivir por cualquier accidente fáctico. Este estar vuelto hacia el fin pertenece a la condición de arrojado del Dasein, aunque muchas veces el Dasein huya ante su posibilidad más propia. En términos heideggerianos: “El hecho de que muchos inmediata y regularmente no quieran saber nada de la muerte no debe presentarse como prueba de que el estar vuelto hacia la muerte no pertenece “universalmente” al Dasein, sino que sólo prueba que el

La angustia heideggeriana guarda además relación con la libertad. La angustia lleva al Dasein ante la libertad de elegirse: “El ser libre para el poder-ser más propio y, con ello, para la posibilidad de la propiedad e impropiedad, se muestra con originaria y elemental concreción en la angustia”⁴⁷. Por consiguiente, la angustia lleva al Dasein ante su propia existencia, a situarse ante su propio estar a la manera de poder ser, donde las posibilidades de “*ser*” se presentan como las posibilidades propias de la libertad. Ahora, se puede decir que la existencia propia permite la realización de “un proyecto concreto, decidido y elegido verdaderamente por *alguien*, [...] el proyecto implica empero una elección y una decisión de proyectar”⁴⁸, de forma tal que, solo en un proyecto “concretamente querido”⁴⁹ es posible que las cosas sean lo que verdaderamente son, mientras que, en la existencia impropia, se dan las cosas de las que habla el “se”. “El “proyecto” del se nunca es decisión de alguien; es sólo una especie de fondo de que tiene necesidad la elección del individuo pero sólo como fondo para destacarse de él”⁵⁰; en definitiva, el “proyecto” del “se”, nunca es, realmente, un verdadero proyecto, ni mucho menos un plan preconcebido por alguien o algunos.

Dasein inmediata y regularmente se oculta su más propio estar vuelto hacia la muerte, huyendo *de* ella”. *Ibid.*, p. 272.

⁴⁷ BUENO. *El futuro... Op. cit.*, p. 227.

⁴⁸ VATTIMO, Giovanni. *Introducción a Heidegger*. Trad. Alfredo Báez. Barcelona: Editorial Gedisa, 2002. p. 44.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 44.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 44.

2. LA ANGUSTIA EN JEAN-PAUL SARTRE

2.1. HEIDEGGER EN PARÍS: ACERCAMIENTO HISTÓRICO ENTRE HEIDEGGER Y SARTRE

Jean-Paul Sartre da inicio a sus estudios acerca de Heidegger y de Husserl en el invierno de 1933-1934, “sumergiéndose tanto en ellos que apenas se enteró del régimen nacionalsocialista”⁵¹. Asimismo, se considera esencial hacer referencia a un amigo que tenía Sartre, del cual, se podría decir que de cierta manera lo llevó a la fenomenología. Este amigo se llamaba Raymond Aron, quien, como lo menciona Safranski, había estudiado en Alemania donde conoció la fenomenología⁵².

Hay que hacer notar que, como bien lo alude Safranski, Jean-Paul Sartre dispone de una habilidad más penetrante que Heidegger para describir los fenómenos de la analítica existencial del mismo Heidegger, a saber: los existenciaros *ser arrojado, proyecto y cuidado*⁵³.

Hay que mencionar, además, que hacia el otoño de 1945 “Towarnicki, un joven soldado de la división del Rin y encargado cultural en el ejército francés, había leído *¿Qué es metafísica?*, de Heidegger, y se decide a buscar al autor en Friburgo”⁵⁴. La intención que tenía este joven era el acercarse a Heidegger para realizar una entrevista entre él y Sartre, siendo este soldado el mediador. Lamentablemente este encuentro no se realizó, según Towarnicki, porque no había pasaporte y en el tren previsto no quedaba ninguna plaza. Sin embargo,

⁵¹ SAFRANSKI, Rüdiger. *Un maestro de Alemania. Martín Heidegger y su tiempo*. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: TusQuets Editores, 1997. p. 401.

⁵² En este punto es importante hacer referencia a ese intervalo de tiempo en que Arón le narra a Sartre “a principios de los años treinta sus <<experiencias>> fenomenológicas, [con las cuales] Sartre se sentía como electrizado. Así pues, comenta, ¿hay una filosofía que nos permite filosofar sobre todo, sobre esta taza, la cuchara que yo muevo en ella, la silla, el camarero que espera mi encargo?” *Ibid.*, p. 398. Ahora bien, este acontecimiento “inducirá a Sartre a desplazarse a Berlín en el invierno de 1933, a fin de estudiar allí a Husserl; y luego manifestará sobre la fenomenología: <<Desde siglos no se ha dejado sentir en la filosofía una tendencia tan realista. Los fenomenólogos han sumergido a los hombres de nuevo en el mundo, han devuelto todo de su peso a sus angustias y sufrimientos, también a sus revoluciones>>”. *Ibid.*, p. 398.

⁵³ *Ibid.*, p. 402.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 404.

tanto Heidegger como Sartre habían dado aprobación para dicho encuentro. En este punto, resulta curioso el hecho de si Heidegger aceptó dicha propuesta por recibir ayuda respecto a la reanudación de las relaciones que presentaba con Francia, es decir, que se le diera “una exoneración en el proceso ante la comisión depuradora” a la que se veía sometido Heidegger. Además, Heidegger en ese entonces no conocía la obra de Sartre: *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*, por lo cual, Towarnicki “deja en préstamo a Heidegger un ejemplar francés” de dicha obra. Esta la empieza a leer inmediatamente, mostrándose impresionado por ese arte descriptivo que presentaba Sartre. Aquí, es importante hacer alusión a la disposición que presentó este filósofo francés con ocasión del posible encuentro. Ciertamente, como lo afirma Safranski, Towarnicki le narra a Sartre que Heidegger había protegido a profesores judíos de la universidad, podría decirse que con el propósito de que Sartre abandonara su resistencia inicial al posible encuentro con Heidegger. De ahí que, pareciese que el más interesado en llevar a cabo esta entrevista fuese Towarnicki, por no decir que el único, pues, efectivamente tanto Heidegger como Sartre aprueban su asistencia, pero, ante ello tienen cierta suspicacia⁵⁵. En definitiva, su primer encuentro se dará en el año 1952 en Friburgo, donde “media la crítica pública de Heidegger al existencialismo de Sartre”⁵⁶, la cual se encuentra en su obra: *Carta sobre el humanismo*.

⁵⁵ Sin embargo, hay que tener en cuenta también una carta de Heidegger dirigida a Sartre con fecha del 28 de Octubre de 1945, en la que “Heidegger comenta así sus lecturas de la obra de Sartre”. *Ibid.*, p. 404, y, además, le manifiesta a Sartre lo siguiente: “me gustaría mucho que en el curso del invierno pudiera usted venir alguna vez hacia aquí. En nuestra pequeña cabaña de esquí podríamos filosofar juntos y desde allí emprender excursiones de esquí en la Selva Negra”. *Ibid.*, p. 405. Empero, esta visita nunca llegó a darse.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 405. Indiscutiblemente, es importante hacer referencia a la crítica que hace Heidegger frente al “humanismo” del existencialismo de Sartre. En términos heideggerianos, “el humanismo de Marx no precisa de ningún retorno a la Antigüedad, y lo mismo se puede decir de ese humanismo que Sartre concibe como existencialismo. En el sentido amplio que ya se ha citado, también el cristianismo es un humanismo, desde el momento en que según su doctrina todo se orienta a la salvación del alma del hombre (salus aeterna) y la historia de la humanidad se inscribe en el marco de dicha historia de redención. Por muy diferentes que puedan ser estos distintos tipos de humanismo en función de su meta y fundamento, del modo y los medios empleados para su

2.2. LA MALA FE

La mala fe además de ser concebida como una estructura ontológica del ser humano permite al hombre enmascararse. El hombre, además de sentir angustia y ser libre, actúa de mala fe. Esta mala fe consiste, como lo expresa Sartre en su obra: *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*, en mentirse a sí mismo: “se trata de enmascarar una verdad desagradable o de presentar como verdad un error agradable”⁵⁷. En palabras de Abello la mala fe “Consiste en la posibilidad de que el ser humano pueda llegar a engañarse a sí mismo y quedar plenamente convencido de su engaño, sin ninguna fisura, y de esta manera crear su propia mentira”⁵⁸.

Es importante señalar que este fenómeno guarda una similitud con la estructura de la mentira, esto es, con el engaño, el cual se basa fundamentalmente en el hecho de que haya alguien de quien sale la mentira y alguien a quien esta va dirigida y la cree. Sin embargo, lo que distancia la mala fe de la mentira común es que “aquel a quien se miente y aquel que miente son una sola y misma persona, lo

realización y de la forma de su doctrina, en cualquier caso, siempre coinciden en el hecho de que la humanitas del homo humanos se determina desde la perspectiva previamente establecida de una interpretación de la naturaleza, la historia, el mundo y el fundamento del mundo, esto es, de lo ente en su totalidad”. HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2006. p. 23. De ahí que, Heidegger llegue a la consideración que todo humanismo es metafísico, que todo humanismo se base en la metafísica a menos de que se convierta en el mismo fundamento de esa metafísica. Como expresa el filósofo alemán, la metafísica sí representa a lo ente en su ser, y, también piensa el ser de lo ente, pero, no piensa la diferencia que hay entre ambos, no se entrega a pensar el ser como tal. Además, es vital importancia aludir en relación a esta crítica hecha por Heidegger a Sartre que: “la proposición principal de Sartre a propósito de la primacía de la existencia sobre la esencia sin duda justifica el nombre de <<existencialismo>> como título adecuado a esa filosofía”. *Ibid.*, p. 36. Teniendo en cuenta que según Heidegger estos términos “existencia” y “esencia”, están adoptados “en el sentido de la metafísica que, desde Platón, formula lo siguiente: la esencia precede a la existencia”. *Ibid.*, p. 35. y, según el filósofo alemán, Sartre sólo invierte esa frase y, al invertir una frase metafísica seguirá dando como resultado una frase metafísica y por ello se queda detenido así como la metafísica en el olvido de la verdad del ser y además no concede al hombre una auténtica dignidad de hombre.

⁵⁷ SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. Trad. Juan Valmar. Barcelona: Editorial Altaya, 1993. p. 83.

⁵⁸ ABELLO, Ignacio. *Las relaciones conmigo y con los otros a partir de Sartre*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales-CESO, Departamento de Filosofía, Ediciones Uniandes. 2011. pp. 45-46.

que significa que yo, en tanto que engañador, debo saber la verdad que me es enmascarada en tanto que engañado”⁵⁹.

Simultáneamente hay que tener en cuenta que “el existencialista suele declarar que el hombre es angustia”⁶⁰. De ahí que la angustia esté fuertemente vinculada con el fenómeno de la mala fe. Esto se debe ante todo porque como aduce Sartre, hay muchos hombres que no están angustiados; sin embargo, más importante que el hecho de que el hombre no se encuentre angustiado está el hecho de enmascarar su propia angustia, le huyen. De manera que “todo hombre que se refugia detrás de la excusa de sus pasiones, todo hombre que inventa un determinismo es un hombre de mala fe”⁶¹.

La mala fe es una mentira que enmascara la angustia para ayudar al hombre a encubrir la totalidad del compromiso. Dicho de otra manera, el fenómeno de la mala fe evita la angustia y, con ello, el ser consciente de su libertad. Para una comprensión más clara Fernández alude:

La mentira puede entenderse, ciertamente, como una defensa. Mentimos para protegernos, para escapar de alguna ‘verdad’ que nos lastima, nos indigna o nos desagrada. Bien podríamos presentar la mala fe en estos términos. Dado que en ella el hombre enmascara una realidad adversa, se “huye” a sí mismo, tal es el término que utiliza Sartre.⁶²

¿Y cuál es esa realidad adversa que enmascara la mala fe? Es principalmente la angustia, pues a partir de ella el hombre descubre la libertad, su ser libre. El hombre debe angustiarse para asumir de este modo su responsabilidad y su libertad:

⁵⁹ SARTRE. *El ser y... Op. cit.*, p. 83.

⁶⁰ SARTRE, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Trad. Victoria Praci de Fernández. Barcelona: Edhasa, 2009. p. 35.

⁶¹ *Ibid.*, p. 75.

⁶² FERNÁNDEZ, Eduardo. “Kierkegaard, Sartre y las Conductas de Mala Fe”. En *A parte Rei: Revista de filosofía*, 2006. p. 2. En palabras de Málishev: “temeroso de su libertad absoluta, el hombre procura eludir su responsabilidad y atribuye sus actos a diversas causalidades que no dependieron de su elección. Sartre llama a este autoengaño “mala fe”. MÁLISHEV, Mijaíl. “El existencialismo ateo de Jean-Paul Sartre: libertad, responsabilidad y angustia”. En *La Colmena: Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México*, N°. 12, 1996. p. 28.

[...] el hombre toma conciencia de su libertad en la angustia, o, si se prefiere, la angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia de ser, y en la angustia la libertad está en su ser cuestionándose a sí misma⁶³.

Empero, como se mencionó hay muchos hombres que no están angustiados debido a que enmascaran su propia angustia y huyen de ella. Pero “aun cuando la angustia se enmascara, aparece”⁶⁴ y, por ello, no es posible dejar de tomar decisiones, a causa de que no elegir es una manera de elegirse. Para precisar, hay que señalar que “por lo demás yo puedo renunciar a la libertad, pero únicamente de mala fe, porque precisamente con mi libertad es como únicamente puedo renunciar a la libertad”⁶⁵. El hombre al creer que al no elegir se excluye de una situación dada, es decir, de una elección, actúa según la conducta de mala fe, precisamente porque se enmascaró su libertad, su posibilidad de elección; se toma como un ser sin responsabilidades, descomprometido. Lo dicho hasta el momento se debe a que como afirma Sartre, “no elegir es también elegir”, por tanto, nadie puede excluirse de la responsabilidad, de la libertad. Dicho de manera más clara, el hombre está “condenado a ser libre”⁶⁶.

En su filosofía existencial Sartre manifiesta que el hombre no puede dejar de ser libre, dejar de tomar decisiones, pues aunque elija no elegir está eligiendo, de ahí que “no elegir sea una manera de elegirse”. Lo planteado hasta el momento quiere decir, sin más, que el hombre puede renunciar a la libertad, pero únicamente de mala fe. Esto se debe a que “precisamente con mi libertad es como únicamente

⁶³ SARTRE. *El ser y...* Op. cit., p. 64.

⁶⁴ SARTRE. *El existencialismo es...* Op. cit., p. 37.

⁶⁵ JOLIVET, Régis. *Las doctrinas existencialistas. Desde Kierkegaard a J.P. Sartre*. Trad. Arsenio Pacios. Madrid: Editorial Gredos, 1950. p. 182. Como lo señala Ortega, el hombre “siente angustia ante las cosas y busca escamotearse su propia libertad, se enmascara, se oculta ante sí misma: esa es la “mala fe”, en la cual el hombre se niega a superar su propia facticidad y fabrica artificios que le permiten la ilusión de evadirse de la necesidad de asumir su libertad”. ORTEGA, Alicia. *Sartre y nosotros*. Ecuador: Editorial el conejo, 2007. p. 105.

⁶⁶ SARTRE. *El existencialismo es...* Op. cit., p. 43. Lo que quiere decir que: “la libertad pertenece a la estructura misma del hombre que “se está condenado” a ser libre. No puede elegir entre ser libre o no; es libre por el hecho mismo de que tiene conciencia”. MÁLISHEV. “El existencialismo... Op. cit., p. 27.

puedo renunciar a la libertad”⁶⁷. Diferente al hombre de mala fe se encuentra el existencialista angustiado, comprometido y responsable; esto es, “un hombre consciente de su libertad”. Este hombre comprometido dibuja su figura, su proyecto a partir del cual se conducirán todas sus acciones.

2.3. LA LIBERTAD

La angustia es conciencia de libertad. De ahí que Sartre presente un fuerte vínculo entre la angustia y la acción. ¿Por qué? Principalmente porque “Sartre define la angustia como <<la conciencia de ser uno su propio porvenir en el modo de no serlo>> y piensa que hay una <<angustia ante el porvenir>> y otra ante el pasado”⁶⁸. De ahí que el hombre se angustie a causa de ser consciente de que es él el único responsable de cada una de sus acciones y de que exista la posibilidad de que estas acciones tengan tal vez consecuencias que no prevé. En palabras de Bueno lo que angustia son las acciones; “la falta de certeza completa acerca de las consecuencias que tendrán”⁶⁹. Es por la angustia que el hombre se hace consciente no de que no ha elegido sino precisamente de que debe *elegirse*.

La angustia es quien hace posible la conciencia del hombre como pura y simple libertad. En palabras del filósofo francés:

La angustia que, cuando es develada, manifiesta nuestra libertad a nuestra conciencia, es testigo de esa modificabilidad perpetua de nuestro proyecto inicial. En la angustia no captamos simplemente el hecho de que los posibles que proyectamos están perpetuamente roídos por nuestra libertad por venir, sino que además aprehendemos nuestra elección, o sea, nos aprehendemos nosotros mismos como algo *injustificable*, es decir, que captamos nuestra elección como no derivada de ninguna realidad anterior

⁶⁷ *Ibid.*, p. 182. En este punto es importante señalar un ejemplo: Un cobarde es responsable de su propia cobardía: “No lo es porque tenga un corazón, un pulmón o un cerebro cobarde; no lo es debido a una configuración fisiológica”. SARTRE. *El existencialismo es...* *Op. cit.*, p. 59. Esto se debe a que como bien lo señala Sartre, este hombre se ha constituido como hombre cobarde a partir desde sus actos.

⁶⁸ BUENO. *El futuro...* *Op. cit.*, p. 228.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 228.

y como debiendo, por el contrario, servir de fundamento al conjunto de las significaciones que constituyen la realidad⁷⁰.

Cuando soy consciente de mi libertad de tal modo que me hago un hombre libre se abre la posibilidad de volverme el creador de mi proyecto. Es de allí donde radica el hecho de que mis posibilidades de acción se vinculen con la angustia. “De ahí mi angustia, el temor que tengo de ser de pronto exorcizado, es decir, de volverme radicalmente otro; pero de ahí también el frecuente surgimiento de <<conversiones>> que me hacen metamorfosear totalmente mi proyecto original”⁷¹. El hombre que actúa se angustia, se hace consciente de su ser libre para ser lo que él se proyecte ser, su proyecto será un proyecto propio por el cual se orientarán cada una de sus acciones. Los hombres “[...] no son ya tributarios de un “carácter” determinado o de una “esencia” definida, de donde habrían de derivarse todas sus propiedades y todos sus actos, ni de vínculos impuestos desde fuera por parte de la sociedad o de Dios”⁷². De ahí que para Sartre:

Esos instantes extraordinarios y maravillosos, en que el proyecto anterior se hunde en el pasado a la luz de un proyecto nuevo que surge sobre las ruinas de aquél y que no hace aún sino esbozarse, instantes en los que la humillación, la angustia, la alegría, la desesperación se alían estrechamente, en los que soltamos para asir y asimos para soltar, han podido a menudo dar la imagen más clara y conmovedora de nuestra libertad⁷³.

Sin embargo, la libertad puede resultar pesada para algunos hombres. Esto se da como lo afirma Jolivet a consecuencia de que la libertad “coloca sobre mis espaldas el peso de mi ser y el peso de mi mundo”⁷⁴. El hombre procede a ser

⁷⁰ SARTRE. *El ser y...* Op. cit., p. 490.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 500-501. En otros términos, “al ser revelada, la angustia posibilita el cambio en el proyecto del hombre. Según Sartre, el devenir siempre amenaza cambiar el sentido de decisiones hechas en el pasado, puede “metamorfosearlas” y hacer distinto el proyecto original”. MÁLISHEV. “El existencialismo... Op. cit., p. 29.

⁷² JOLIVET. *Las doctrinas existencialistas...* Op. cit., p. 174.

⁷³ SARTRE. *El ser y...* Op. cit., p. 501.

⁷⁴ JOLIVET. *Las doctrinas existencialistas...* Op. cit., p. 183.

responsable de todas sus acciones, es él el único legislador de su propio ser y, en consecuencia el único autor de su proyecto.

El en-sí y el para-sí en relación con la temporalidad se presentan como fundamentales en el tema que aquí ocupa. A partir de esta reflexión es posible brindar un análisis más claro de la libertad, en vista de que yo me hago libre y responsable, creador de mi proyecto, proyecto que se hace posible en la síntesis de los modos de ser de la temporalidad.

El en-sí se presenta como ese “contenido del pasado en tanto que tal nada puedo quitarle ni agregarle”⁷⁵. “En otros términos, el pasado que yo *era* es lo que es; es un en-sí, como las cosas del mundo”⁷⁶, el pasado es en-sí, o dicho de otra manera, “el pasado es la totalidad siempre creciente del en-sí que somos”⁷⁷. En lo que sigue hay que precisar que mientras no se dé la muerte no se dará entonces ese en-sí que somos en el modo de la identidad. Así que en el momento en que llegue la muerte “*somos*, es decir, estamos sin defensa ante los juicios del prójimo”⁷⁸.

El pasado dentro de la filosofía de Sartre se da “primeramente en-sí”. Empero, este pasado no se puede tener como se tiene a cualquier objeto⁷⁹, el pasado no puede ser poseído por mi presente como exterior a mi pasado. De ahí que, el pasado pueda concebirse como siendo *en* el presente, el pasado infesta mi presente, pero “no puede *serlo*; es el presente el que es su pasado”⁸⁰. Por consiguiente, ese pasado “existe sólo como *ese yo que ya no soy*, es decir, *ese ser que he de ser como un yo que ya no soy*”⁸¹. En este punto es importante dejar

⁷⁵ Pues “el pasado es mi “yo” solidificado, objetivado, mi “facticidad”, el cual nada puedo cambiar. *Ibid.*, p. 176.

⁷⁶ SARTRE. *El ser y... Op. cit.*, p. 148.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 147.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 147.

⁷⁹ Aquí cabe señalar que el <<era>> es realmente importante aquí. Se debe primordialmente porque este término designa el salto ontológico del presente al pasado, en definitiva, este término “*era*”, es un modo de ser. De ahí que, “yo soy mi pasado. No lo tengo, lo soy”. *Ibid.*, p. 147.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 145.

⁸¹ *Ibid.*, p. 528. Hay que precisar que “yo solo, en efecto, puedo decidir en cada momento sobre el *alcance* del pasado, pero no discutiendo, deliberando y apreciando en cada caso la importancia de

claro que en el análisis que hace Sartre acerca del pasado expresa que “no hay primero un pasado universal que se particularizaría después en pasados concretos. Al contrario, lo que primero encontramos son *pasados*”⁸².

Ahora se puede examinar el presente que es para-sí, un para-sí que permite que el pasado llegue al mundo. Mi presente consiste en ser presente, es decir, el para-sí es presencia a todo el ser-en-sí⁸³. Este para-sí es quien permite que haya una “totalidad del ser-en-sí”⁸⁴ y, asimismo, “en tanto que tal, jamás podría decirse <<es>>” considerando que, el para-sí como lo afirma el filósofo francés, no tiene ser, a causa de que su ser es siempre a distancia. Dicho de manera más detallada, el para-sí no es el ser, él se hace para-sí como no siendo el ser, pues, el presente es esa negación de ser. En síntesis, “el Para-sí es presente al ser en forma de huida; el Presente es una huida perpetua frente al ser”⁸⁵. Por tanto, el para-sí tiene su ser fuera-de-sí; es decir, delante (*será* su futuro) y detrás (*era* su pasado)⁸⁶. Así que, “el futuro es el punto ideal en que la comprensión súbita e infinita de la facticidad (Pasado), del Para-sí (Presente) y de su posible (Porvenir) haría surgir por fin el *Sí* como existencia en sí del Para-sí”⁸⁷.

tal o cual acaecimiento anterior, sino que, pro-yectándome hacia mis objetivos, salvo el pasado conmigo y *decido* acerca de su significación por medio de la acción”. *Ibid.*, p. 523. Así que todo mi pasado puede estar ahí, pero soy yo quien elige su sentido a partir de mis elecciones de porvenir, “nuestro pasado aparece en el marco de nuestro proyecto esencial”. *Ibid.*, p. 527. El pasado es en definitiva “lo que miro desde lo alto de mis progresos [...], lo que es estrictamente objeto pasivo de apreciación moral y de juicio: -<<¡qué estúpido era entonces!>> o <<¡qué malvado ha sido!>>-”. *Ibid.*, p. 528. De ahí se debe a que el proyecto de cierta manera puede crear, afirma Sartre, una “serie de *despegues*” con respecto a mi pasado, a lo que fueron mis acciones.

⁸² SARTRE. *El ser y... Op. cit.*, p. 144.

⁸³ En este punto es importante dejar claro que es por la muerte que este para-sí “se trueca para siempre en en-sí en la medida en que se ha deslizado íntegramente al pasado”. *Ibid.*, p. 147.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 153.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 155. Frente a la huida debe tenerse en cuenta lo siguiente: “Es huida fuera del ser co-presente y del ser que era, hacia el ser que será”, debido a que, “no es lo que es (pasado) y es lo que no es (futuro)”.

⁸⁶ Aquí parece esencial para una mayor comprensión del para-sí, hacer referencia a esta afirmación de Sartre: “el para-sí es un ser para el cual en su ser está en cuestión su ser, en tanto que este ser es esencialmente una determinada manera de *no ser* un ser que él pone a la vez como diferente de él”. *Ibid.*, p. 204. Esto significa que “nada me viene que *no sea eligiendo*”. *Ibid.*, p. 522.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 159.

Como se ha dicho, el pasado es irremediable, por lo que “todo lo que soy, he de serlo en el modo del haberlo sido”⁸⁸. Este pasado me permite pensar acerca de lo que soy, dado que soy en pasado. De ahí que sea importante precisar que soy ese ser por quien el pasado viene a mí mismo y al mundo. Además, ese pasado se me presenta como indispensable para la elección de mi porvenir pero “a título de <<aquello que debe ser cambiado>>”⁸⁹, de ahí que “la libertad, al ser elección, es cambio”. Esto es:

[...] el pasado se integra en la situación cuando el para-sí, por su elección del futuro, confiere a su facticidad pasada un valor, un orden jerárquico y un apremio a partir de los cuales ella motiva sus actos y sus conductas.

Como resultado, tenemos el ser libre que es *ser-libre-para-cambiar*. El hombre posee sus entornos, es decir, “las cosas-utensilios que me rodean”⁹⁰, los cuales pueden cambiar sin que yo tenga que ver en ellos. Por consiguiente, “desde el momento en que existo, estoy arrojado en medio de existencias diferentes de mí, que desarrollan en torno a mí, a favor y en contra mía, sus potencialidades”⁹¹, así que, es preciso que estén ahí ya sean como obstáculos o como instrumentos a utilizar y, de tal manera haya libertad.

Lo expuesto hasta el momento confirma que el hombre está condenado a ser libre, condenado a inventar al hombre en cada instante⁹². No hay un Dios que brinde valores por los cuales sea posible regir la vida. Estamos en un plano donde sólo hay hombres abandonados. No hay algo en qué aferrarse, excusarse, justificarse, ni mucho menos hay una esencia que defina al hombre; no hay una naturaleza

⁸⁸ *Ibid.*, p. 521.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 521.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 529.

⁹¹ *Ibid.*, p. 529. Es preciso aclarar que el estar *arrojado* en el mundo, no se concibe en Sartre como un estar abandonado y pasivo en un universo hostil, “como una tabla que flota sobre el agua”, sino como un encontrarme solo y sin ayuda, “comprometido en un mundo del que soy enteramente responsable, sin poder, haga lo que haga, arrancarme ni un instante de esa responsabilidad, pues soy responsable hasta de mi propio deseo de rehuir las responsabilidades”. *Ibid.*, p. 578.

⁹² En vista de que “quien realiza en la angustia su condición de *estar arrojado* a una responsabilidad que se vuelve incluso sobre su mismo abandono, no tiene ya remordimiento, ni queja, ni excusa; no es ya más que una libertad que se descubre perfectamente a sí misma y cuyo ser reside en ese mismo descubrimiento”. *Ibid.*, p. 579.

establecida o fija. El hombre se da como enteramente libre para crearse a sí mismo y ser responsable de todas sus acciones.

2.4. EL CONCEPTO DE ANGUSTIA EN EL SER Y LA NADA: ENSAYO DE ONTOLOGÍA FENOMENOLÓGICA

En la obra de Jean-Paul Sartre: *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*, la angustia se presenta como el estado en que el hombre se hace consciente de su libertad. De ahí que la angustia lleve al hombre a la conciencia de ser él mismo su propio porvenir; “la angustia pone de manifiesto el hecho de que soy yo mismo quien hace emerger los posibles, tanto los que soy como los que no soy”⁹³ y, por esta razón el hombre no se encuentra dentro de ningún determinismo, es él quien se hace eligiéndose. En palabras de Rodríguez:

El individuo reconoce que no hay nada que le obligue a mantener la conducta que ha elegido. En consecuencia, Sartre define la angustia como “la conciencia de ser uno mismo su propio porvenir en el modo de no-serlo”: nada me obliga a salvar mi vida, nada me impide arrojarme al precipicio. Cualquier motivo con el que pretenda determinar mi conducta es reconocido como ineficiente, siendo esta indecisión la causa de la angustia: estoy obligado a elegir sin fundamento alguno, sin nada a lo que poder agarrarme más que a mi propia decisión⁹⁴.

Para una mayor claridad de lo mencionado hay que tener en cuenta que hay una relación entre mi ser presente y mi ser futuro, pues, en mi ser presente tiendo hacia aquel que seré: hacia mi ser futuro; hacia todos mis posibles. Por ende, la angustia capta al hombre como un hombre totalmente libre y capaz de hacer que el sentido del mundo provenga de él. Como lo señala Bueno “Sartre vincula la angustia a las propias posibilidades de acción. La libertad de acción que él

⁹³ RODRÍGUEZ, Juan. *La angustia como conciencia de libertad en la filosofía de Jean-Paul Sartre*. (Tesis de pregrado). Universidad de la Laguna. España. 2014/2015. p. 24.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 24. Precisamente nada obliga al hombre a salvar su vida o a arrojarse al precipicio porque no hay nada que lo determine, no hay una esencia que lo oriente a tomar esa decisión.

concibe como inmensa sobrepasa al hombre, abrumándolo, haciendo que éste se angustie a sí mismo”⁹⁵.

El filósofo francés, así como Kierkegaard y Heidegger, acentúa la diferencia que existe entre el miedo y la angustia. El miedo se concibe como miedo ante los seres del mundo. La angustia como angustia ante mí mismo (no viene de algo que esté fuera). En palabras de Sartre:

El vértigo es angustia en la medida en que temo, no caer en el precipicio, sino arrojarme a él. Una situación que provoca el miedo en tanto que amenaza modificar desde fuera mi vida y mi ser, provoca la angustia en la medida en que desconfío de mis reacciones apropiadas para la situación.⁹⁶

Es importante señalar ahora que el miedo se diferencia de la angustia también según el modo en que se encara una situación. Si la situación es actuante sobre el hombre, entonces de lo que se habla es de miedo, pero si el hombre es el actuante sobre la situación, entonces es angustia. “En ese sentido, el miedo y la angustia son mutuamente excluyentes, ya que el miedo es aprehensión irreflexiva de lo trascendente y la angustia es aprehensión reflexiva del sí-mismo”⁹⁷.

Prosiguiendo, es importante mencionar que en la angustia como conciencia de libertad se da la posibilidad de adoptar conductas con respecto a esta angustia. Podría mencionarse por ejemplo la huida. Esta huida “ante la angustia no es solamente esfuerzo de distracción ante el porvenir, intenta, además, desarmar la amenaza del pasado”⁹⁸. El hombre tiene la posibilidad de huir de la angustia, así

⁹⁵ BUENO. *El futuro... Op. cit.*, p. 228.

⁹⁶ SARTRE. *El ser y... Op. cit.*, p. 65. En este punto es importante señalar que Sartre: “reconoce la herencia de Kierkegaard y Heidegger explicando brevemente en qué consiste la angustia en cada uno de ellos, para pasar a explicar que Sartre considera que ambas visiones se implican mutuamente, dice Arias Muñoz, porque la libertad y la nada son una misma cosa, ya que Sartre afirma que el hombre es libre precisamente porque está indeterminado, porque es una nada” RODRÍGUEZ. *La angustia como... Op. cit.*, p. 15.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 65. Se puede hacer alusión a un claro ejemplo que pone Sartre, el cual trata de un hombre al que se le ha encargado una misión delicada y halagadora, ahora, este hombre puede angustiarse ante esa idea de “no ser capaz de cumplir la misión impuesta”, angustia que puede darse pura, sin que el miedo se presente, es decir, sin que en este caso se presente el miedo de las consecuencias que puede llegar a traer un fracaso en la misión.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 77.

que puede que ignore esa angustia que lo invade, sin embargo, el hecho mismo de que huye de esa angustia es algo que no puede ignorar. Como lo menciona Sartre, la huida de la angustia no se puede dar más que como un modo de tomar conciencia de la angustia, pues, “debo encarar el objeto de mi huida para rehuirlo”⁹⁹.

Lo expuesto hasta aquí confirma que no se puede evitar la angustia. No puede evitarse porque debe ser asumida; ya sea en el sentido de hacerse consciente de la libertad propia (angustia) o de huirla (mala fe). Así que no se puede evitar pues para poder huirla debe serla y luego sí huirla; *soy la angustia para huirla*, y esto es lo que Sartre llama *mala fe*¹⁰⁰. Como resultado, así el hombre quiera huir de la angustia no puede evitarla. En términos sartrianos:

Es a través de la angustia que el ser humano capta la libertad, que se sabe libre, que toma conciencia de que puede tratar de huir de ella, pero que será inútil, que está condenado a ser libre. Podrá estar prisionero, podrá estar restringido, podrá estar limitado, podrá estar de todas las maneras posibles, pero no podrá dejar de ser libre, y todo esto lo sabe y vivencia a través de la angustia¹⁰¹.

Llegados a este punto hay que dejar claro que dentro de la filosofía existencial de Jean-Paul Sartre la angustia tiene un papel fundamental el cual se debe a que esta angustia permite que el ser humano se haga consciente de que es un ser libre, condenado a ser libre. Como lo alude Sartre, la angustia es ese modo de ser de la libertad como conciencia de ser.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 79.

¹⁰⁰ En este punto se desea hacer referencia a una líneas de la obra de Sartre para dejar más claro lo que es la mala fe: “No se trata, pues, de expulsar la angustia de la conciencia ni de constituirla como fenómeno psíquico inconsciente, sino que pura y simplemente, puedo volverme de mala fe en la aprehensión de la angustia que soy, y esta mala fe, destinada a colmar la nada que soy en mi relación conmigo mismo, implica precisamente esa nada que ella suprime. *Ibid.*, p. 79.

¹⁰¹ ABELLO. *Las relaciones conmigo...* *Op. cit.*, p. 28. Asimismo es importante tener en cuenta que: “Freedom. Where all this activity is concerned, Sartre considers us to be far freer than we customarily suppose: we choose ourselves; we choose what sort of world we shall inhabit; we choose our values”. MCCULLOCH, Gregory. *Using Sartre*. An analytical introduction to early Sartrean themes. Routledge: London and New York. 1994. p. 8.

2.5. EL CONCEPTO DE ANGUSTIA EN EL EXISTENCIALISMO ES UN HUMANISMO

En principio, hay que mencionar que Jean-Paul Sartre además de trabajar la angustia dentro de su obra *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*, también lo hace en su conferencia de 1946 *El existencialismo es un humanismo*. Esta conferencia claramente presenta una exposición más corta del concepto de la angustia, pues, de cierta manera recopila lo ya presentado en *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. La principal intención que tenía Jean-Paul Sartre con esta conferencia era la de presentar de manera más clara su doctrina existencialista; su existencialismo como un humanismo.

Para dar inicio a la conceptualización de la angustia es preciso hacer énfasis en la afirmación del filósofo francés: “*el hombre está condenado a ser libre*”, expresada en *L'existentialisme est un humanisme*. En efecto, el hombre es responsable de todas sus acciones, es el creador de su propio proyecto, a partir del cual se rige su vida. Así que no hay excusa que justifique su acción. En pocas palabras, “la filosofía de Sartre quiere devolver al hombre su dignidad, y lo hace descubriendo su libertad como un elemento en el que se disuelve todo ser fijo”¹⁰².

El existencialismo se presenta como una doctrina que le devuelve al hombre su subjetividad, su responsabilidad de acción, “una doctrina que hace posible la vida humana y que, por otra parte, declara que toda verdad y toda acción implica un medio y una subjetividad humana”¹⁰³. Sin más, cada hombre es lo que él mismo se proyecte ser. Ya no existe una esencia o un determinismo que lo defina, debido a lo cual, su subjetividad le permite definirse, proyectarse en su ser libre. Además, el hombre al elegirse -gracias a la conciencia del ser libre que le brinda la angustia- elige al mismo tiempo al hombre. En palabras del filósofo francés:

Ante todo, ¿qué se entiende por angustia? El existencialista suele declarar que el hombre es angustia. Esto significa que el hombre que se compromete y que se da cuenta de que es no sólo el que elige ser, sino también un legislador, que al mismo tiempo que a sí mismo elige a toda la

¹⁰² SAFRANSKI. *Un maestro de Alemania...* Op. cit., p. 403.

¹⁰³ SARTRE. *El existencialismo ...* Op. cit., p. 23.

humanidad, no podría escapar al sentimiento de su total y profunda responsabilidad¹⁰⁴.

Sin embargo, como lo señala Sartre, hay hombres que no se encuentran angustiados. Esto se debe que su angustia es enmascarada, es huida. Pero como se dijo líneas atrás, aunque el hombre enmascare su propia angustia, aunque huya de ella, la angustia aparece.

Ciertamente la angustia sartriana es una angustia que conduce al hombre al obrar libremente y a la acción, pues, el hombre que actúa se angustia. Esto porque todas sus acciones se dan enteramente a partir de su proyecto, proyecto que no se lleva a cabo por una pasividad en el mundo hostil sino a causa del compromiso de ser enteramente responsable. En definitiva el hombre está “*condenado a ser libre*”, “condenado, porque no se ha creado a sí mismo y, sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace”¹⁰⁵. De esta manera, la angustia expuesta por el filósofo francés no es una angustia que conduce al quietismo y a la inacción. La angustia es la condición misma de la acción del hombre: “No puede dejar de haber, en la decisión que toma, cierta angustia”¹⁰⁶, pues la angustia forma parte de la acción, está en cada elección.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. p. 35-36.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 43. Por este motivo, es que en el existencialismo de Sartre no se concibe ni se cree en un poder de pasión; tampoco en buscar un auxilio en un signo dado sobre la tierra que brinde un tipo de orientación, pues el hombre mismo será el que descifre el signo como lo prefiera. El hombre se rescata a sí mismo de todos los determinismos, sistemas, ideologías: de todo lo que han hecho de él, si así él lo elige.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 39.

3. LA ANGUSTIA EN DEBATE: MARTIN HEIDEGGER Y JEAN-PAUL SARTRE

Para dar inicio a este debate es fundamental insistir primeramente en la importancia que tuvo Søren Kierkegaard como referente necesario en torno a la problemática de la angustia. Como se dijo en la introducción a este texto, es posible encontrar elementos de Søren Kierkegaard en el concepto de angustia tanto de Heidegger como de Sartre. La diferencia que existe entre el miedo y la angustia, la última como la fundamental de todas las emociones, es un elemento esencial que toman dichos autores del filósofo danés¹⁰⁷. Acorde al concepto de angustia está la libertad, teniendo en cuenta que la angustia concebida por Kierkegaard no se da precisamente para hundirnos en un estado de desesperación sino, para hacernos conscientes de que somos seres libres; como lo ha de retomar Heidegger y Sartre en su concepción de angustia¹⁰⁸.

En el caso de Sartre no sólo es factible encontrar influencia de Kierkegaard, sino también de Heidegger. Según aduce Rodríguez¹⁰⁹, Sartre en su concepción de angustia plantea cierta intención de conjugar tanto la posición de Kierkegaard como la de Heidegger, en vista de que ambas comprensiones de la angustia se implican mutuamente:

En concreto, el autor francés reconoce que ambas visiones se distinguen en cuanto a lo que causa la angustia: mientras que el autor danés considera que la angustia tiene como causa la conciencia de la libertad, el filósofo alemán afirma que la angustia surge del reconocimiento de la nada.

Siguiendo a Rodríguez¹¹⁰, para Sartre la angustia es angustia ante la libertad del hombre como ser-libre y, esta libertad está asentada en el hecho de que el

¹⁰⁷ En otros términos, “Søren Kierkegaard es uno de los autores que ejerce una mayor influencia en el existencialismo del siglo XX, y, entre sus aportaciones destacan sus reflexiones sobre la libertad y sus escritos sobre la angustia, planteando la distinción fundamental entre ésta y el miedo”. RODRÍGUEZ. *La angustia como... Op. cit.*, p. 11.

¹⁰⁸ Para Kierkegaard, “la angustia es la forma en la que el individuo accede a la libertad, porque antes de la libertad tan sólo hay inocencia, y en la inocencia la libertad no es realidad sino mera potencia, mera posibilidad”. *Ibid.*, p. 12.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 11.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 11.

hombre se reconoce a sí mismo como una nada que tiene que elegirse con cada acto; tema que veremos más adelante.

Ahora bien, con el fin de demostrar que el concepto de angustia formulado por Jean-Paul Sartre sostiene una mayor afinidad con la libertad que con el concepto de angustia de Martin Heidegger, se considera pertinente iniciar con un acercamiento de la libertad de la cual se presenta un mejor desarrollo en el filósofo francés que en el filósofo alemán. Sin embargo, es importante tener en cuenta que tanto en Sartre como en Heidegger la libertad presenta un papel fundamental dentro de la angustia y con ello dentro de la existencia.

Por un lado, en Martin Heidegger *la libertad es una libertad para la muerte*, en el sentido de que me libero de lo “Uno”, del “se”, de las ilusiones y decretos de la publicidad del *Man* y; por el otro, en Jean-Paul Sartre la libertad se da como una condena del hombre, es decir, hace al hombre enteramente responsable de sus elecciones, de sus acciones.

Para ver esto más de cerca, se considera conveniente partir de la afirmación de Marrota quien alude a la libertad en Heidegger como “el modo según el cual el *Dasein* puede ser sí mismo en su mismidad si se trasciende a sí mismo en el *Umwillen*”¹¹¹, en pocas palabras, la libertad se da como la posibilidad para el *Dasein* de hacerse libre y dueño de su sí mismo, dueño y responsable de su existencia.

El *Dasein* al encontrarse arrojado en el mundo intenta salir de este estado por medio de su proyecto, el que se ha “proyectado” gracias a su libertad y adelantándose a la muerte que es su posibilidad más propia. Lo dicho hasta el momento se presenta “En la conexión que aparece entre el ser y la vida a partir del *Dasein* que cada uno de nosotros es, escapamos a cualquier tipo de objetivaciones y como seres libres asumimos la responsabilidad de subjetivarnos en todas las posibilidades que queremos elegir. Ahora bien, el estar siempre libre

¹¹¹ MAROTTA, Rosanna. *La libertad como fin en Martin Heidegger*. [En línea]. *Università degli Studi di Palermo*. 2009. Disponible en: [https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/35538/1/20140CAF214\(2009\)-6.pdf](https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/35538/1/20140CAF214(2009)-6.pdf). p. 71.

del Dasein no es un modo de su ser obvio, porque él primariamente se hace mundo, y solo después puede alejarse del mundo para regresar a sí mismo”¹¹²; en pocas palabras, esto se da como un tipo de “ida” y “vuelta” pues el Dasein al hacerse consciente de su “estado de arrojado” se aleja para recobrar su sí mismo.

Según Escudero:

El fenómeno de la angustia va a proporcionar al ser-ahí una vía de escape a ese estado de caída en el uno. En un mecanismo similar al de la reducción fenomenológica de Husserl, la angustia permite el tránsito de la impropiedad a la propiedad, cancelando la validez del mundo cotidiano y colocando al ser-ahí ante sus propias posibilidades¹¹³.

De manera que al Dasein se le abre la posibilidad de elección por la angustia o, como lo alude Escudero, una vía de escape del estado de caída en lo “Uno”. A partir de ese “escape”, el Dasein puede volver a su sí mismo propio; la autenticidad. Mientras que cuando el Dasein se encuentra en la impropiedad, esa “posibilidad” de acción no se hace propia, pues el Dasein se encuentra determinado por el *Man*; no somos nosotros quienes tomamos la elección, sino que es lo Uno, la habladoría, quien lo hace:

Con la pérdida en el uno ya se ha decidido siempre el inmediato poder-ser fáctico del Dasein: sus tareas, sus reglas, sus patrones de medida, la urgencia y el alcance de su ocupado y solícito estar-en-el-mundo. El uno ya ha sustraído siempre al Dasein la toma entre manos de estas posibilidades de ser. Más aun, el uno esconde el revelo, tácitamente por él realizado, de la *elección* explícita de estas posibilidades. Queda indeterminado quién es el que “propiamente” elige¹¹⁴.

Sin embargo, es importante señalar que este estado de sumergimiento en lo “Uno” en el que se encuentra el Dasein, puede cambiarse al recuperar su sí mismo y al librarse de esa pérdida en lo público; ese estado donde no se da ninguna elección

¹¹² *Ibid.*, p. 74.

¹¹³ ESCUDERO, Jesús. *El joven Heidegger. Un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser*. (Tesis doctoral). Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona, 2000, pp. 39-40.

¹¹⁴ HEIDEGGER. *Ser y Tiempo*. *Op. cit.*, p. 287.

propia, del sí mismo. Por el contrario se vive en la elección del Nadie. Ahora bien, cuando el Dasein se angustia se abre a la posibilidad de su encuentro y vuelve a su sí mismo, se lleva a cabo una modificación existencial, la cual corresponde a convertirse en un ser-sí-mismo propio. Como resultado, la falta de elección del Dasein representaba la pérdida en el uno. De ahí que tenga que hacer una reparación de su falta de elección; hacer esa elección, es decir, decidirse por un poder-ser desde el propio sí-mismo.

En este momento es posible dar paso a la tesis que sostiene este texto. El concepto de angustia formulado por Jean-Paul Sartre sí sostiene una mayor afinidad con la libertad que el concepto de angustia de Martin Heidegger, partiendo de que en la conceptualización heideggeriana de la angustia, el Dasein se libera de la publicidad de lo “Uno” desde el estar vuelto hacia la muerte que es esencialmente angustia. En otros términos, “el precursar la muerte es la liberación de la existencia de su entrega a”¹¹⁵ la impropiedad. Como lo alude Felipe Boburg acerca de la angustia:

Esto es, la lucha cotidiana del hombre por conservarse vivo, su enfrentamiento con la finitud, el sobrellevar a cuestas la pesada carga de la muerte, en fin, lo que en *El ser y el tiempo* designaba con la expresión de que al *Dasein* le va el ser¹¹⁶.

Jean-Paul Sartre no plantea un proyecto fundamental como lo hace Martin Heidegger. Este proyecto fundamental que propone el filósofo francés no remite a ningún otro, no se refiere ni a la vida ni a la muerte, ni a ningún carácter propio de la condición humana, como sí lo refiere el proyecto presentado por el filósofo alemán. Según Sartre, el *proyecto* del hombre no debe apuntar más que a su propio ser, “el proyecto de ser o deseo de ser o tendencia a ser no proviene, en

¹¹⁵ GUERRA, Ricardo y YÁÑEZ, Adriana. *Martin Heidegger: Caminos*. Cuernavaca: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/UNAM, UNAM, Universidad Nacional Autónoma de México, CRIM, 2009. p. 55.

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 27-28.

efecto, de una diferenciación fisiológica o de una contingencia empírica; no se distingue del ser del para-sí”¹¹⁷.

De ahí que sea necesario para continuar, hacer referencia al “*proyecto*” el cual también guarda una relación importante con la angustia, pues gracias a la angustia es que el Dasein (Heidegger) o el Hombre (Sartre) tiene la posibilidad de *proyecto*. Ahora bien, por un lado se encuentra el filósofo francés, quien considera que es imposible el poder considerar un solo, único y perfecto proyecto; no. Para Sartre existen además de una infinidad de hombres, una infinidad de proyectos posibles. Sin embargo, es importante dejar claro que ese proyecto que tiene como fundamento y objetivo la libertad, se diferencia radicalmente de todos los demás proyectos. Por otro lado, se sitúa al filósofo alemán, quien de cierta manera clasifica el proyecto¹¹⁸ en “proyecto auténtico” y “proyecto inauténtico”. Además, como lo indica Sloterdijk, con Heidegger queda abierta la pregunta acerca de si el Dasein puede realmente llevar a cabo un proyecto de su sí mismo:

Por lo demás, en el primer Heidegger nunca queda claro si el ser-ahí puede realmente adquirir para sí en su decisión <<más propia>> la capacidad de elegir una dirección reconociblemente distinta o si lo que aquí se denomina proyección o decisión no sólo es un caer interiorizado y un proseguir más consciente en las líneas ya trazadas. En efecto, en un pasaje que no escapó a los lectores atentos dice Heidegger que la existencia auténtica sólo es un <<empuñar modificado>> la cotidianidad cadente. Si esto es así, la diferencia existencialmente interpretada entre movimiento verdadero, caída y proyección, podría establecerse formalmente, pero sería para siempre una diferencia que no se puede realmente <<hacer>>, al menos no de manera evidenciadora, y de la que en el mundo cadente nadie podría juzgar ni, menos aún, disponer con

¹¹⁷ SARTRE. *El ser y...* Op. cit., p. 588.

¹¹⁸ “...*proyecto*...”: en alemán, *Entwurf* (destacado en el texto original). Esta palabra debe ser entendida en su sentido literal: pro-yecto significa lo que está lanzado hacia adelante. Y este “delante” debe ser entendido como un futuro. Comprender es esencialmente pro-yecto o “proyección”, como traduce Gaos, porque en él (en el comprender) el Dasein se lanza hacia su futuro y abre ese futuro como *posibilidad*. HEIDEGGER. *Ser y Tiempo*. Op. cit., p. 476.

criterios acreditables. <<No se decide ónticamente si el hombre está “sumido en el pecado”>>. ¹¹⁹

Al llegar a este punto es realmente importante enfatizar en el planteamiento de Heidegger, el cual se basa primordialmente en buscar el sentido del ser donde la angustia se presenta como la disposición afectiva fundamental en dicha problemática. Esto se debe principalmente porque en este fenómeno el Dasein se muestra como tal y en su plenitud. Es por este motivo que la angustia se da en función más que en una filosofía de la acción, como en Sartre, en una analítica de la existencia. Es aquí donde radica principalmente la diferencia entre las pretensiones de cada uno de los conceptos de angustia. En pocas palabras, tanto Heidegger como Sartre relacionan el concepto de angustia con la libertad como multiplicación de posibilidades; solo que en Heidegger esas posibilidades son de ser y en Sartre de actuar.

Así que, como la angustia en Sartre no es más que la conciencia de la libertad y, el hombre está “condenado a ser libre”, a crear su propio proyecto a partir de la angustia como acción, entonces, el concepto de angustia formulado por Jean-Paul Sartre sí sostiene una mayor afinidad con la libertad que el concepto de angustia de Martin Heidegger. Teniendo en cuenta que la angustia más que llevar al hombre a precursar la muerte para hacerse libre (Heidegger), lo lleva al actuar mismo, a ser el creador de su proyecto, a ser responsable de cada una de sus decisiones propias; lejos de justificaciones o excusas apoyadas en determinismos o, como diría el filósofo alemán, en el *Man*.

El hombre establece sus propios principios y sus consecuencias no se dan fuera de esos principios establecidos, el hombre mismo es aquel que pone y define el valor y las reglas de sus actos, donde el acto se presenta como la manifestación y presentificación de la libertad absoluta, la cual, se da como el ser de la persona:

El hombre es libre porque no es sí-mismo, sino presencia ante sí. El ser que es lo que es no puede ser libre. La libertad es precisamente la nada que es *sida* en el meollo del hombre y que obliga a la realidad-humana a

¹¹⁹ SLOTERDIJK. *Sin salvación. Op. cit.*, p. 26.

hacerse en vez de *ser*. Como hemos visto, para la realidad-humana *ser* es *elegirse*, nada le viene de afuera, ni tampoco de adentro, que ella pudiera *recibir* o *aceptar*. Está enteramente abandonada, sin ayuda ninguna, de ninguna especie, a la insostenible necesidad de *hacerse ser* hasta el mínimo detalle. Así, la libertad no es *un ser*: es el *ser* del hombre, es decir, su nada de *ser*.¹²⁰

Se puede asumir que para Sartre la angustia se caracteriza como la libertad, no como en Heidegger que “la autenticidad se cifre en última instancia en la “angustia ante la muerte”, o de modo más preciso, en la libertad concebida como un “correr al encuentro de la muerte”¹²¹. De ahí que el filósofo francés señale que:

[S]i la muerte es angustiosa y, por ello, podemos rehuir la angustia o arrojarnos resueltamente a ella, es un truísmo decir que lo hacemos por apego a la vida. Entonces, la angustia ante la muerte, la decisión resuelta o la huida a la inautenticidad no pueden ser consideradas como proyectos fundamentales de nuestro *ser*: sólo será posible comprenderlas, por el contrario, sobre el fundamento de un proyecto primero de *vivir*, es decir, sobre una elección originaria de nuestro *ser*. Conviene, pues, en cada caso, ir más allá de los resultados de la hermenéutica heideggeriana hacia un proyecto aún más fundamental¹²².

Para dar fin a estas consideraciones se considera conveniente hacer referencia a “el estar arrojado”, el cual se concibe en Sartre no como un entero estar pasivo en lo público de lo “Uno” (Heidegger), sino más bien:

Estoy arrojado en el mundo, no en el sentido de quedarme abandonado y pasivo en un universo hostil, como la tabla que flota sobre el agua, sino, al contrario, en el sentido de que me encuentro de pronto solo y sin ayuda, comprometido en un mundo del que soy enteramente responsable, sin poder, haga lo que haga, arrancarme ni un instante de esa responsabilidad, pues soy responsable hasta de mi propio deseo de rehuir las responsabilidades; hacerme pasivo en el mundo, negarme a actuar sobre

¹²⁰ SARTRE. *El ser y...* Op. cit., p. 467.

¹²¹ GUERRA y YÁÑEZ. *Martin Heidegger: Caminos. ... Op. cit.*, p. 92.

¹²² SARTRE. *El ser y...* Op. cit., p. 587.

las cosas y sobre los Otros, es también elegirme, y el suicidio es un modo entre otros de ser-en-el-mundo¹²³.

En definitiva la doctrina existencialista de Sartre rebasa de cierta manera la analítica existencial de Martin Heidegger en cuanto al concepto de angustia desde una perspectiva de la libertad del hombre. Con el existencialismo Sartre le devuelve al hombre su libertad y con ello su subjetividad. En otras palabras, esta doctrina se encarga de cierta manera de analizar al hombre sin ningún tipo de determinismo o Dios que le justifique sus acciones o lo excuse; reflexiona acerca del hombre en relación a su estado de *arrojado* en la libertad. La libertad como señala Sartre no tiene esencia, “no está sometida a ninguna necesidad lógica; de ella debería decirse lo que dice Heidegger del *Dasein* en general: <<en ella la existencia precede y determina a la esencia>>.”¹²⁴.

Tanto para Heidegger como para Sartre, el “Dasein” o “el hombre” sin la libertad vivirá en un mundo sin posibilidades, sin *proyecto*. De ahí que pueda considerar que sin la libertad no sería posible la autenticidad de la que habla Heidegger, pues sin la libertad el Dasein no podría salir de lo “Uno” y apropiarse de su ser sí mismo. La libertad es aquella donde se encuentra el hombre, a partir de la cual el hombre es digno de ser lo que quiere ser, sin que su ser sea definido u orientado, cada hombre tiene la libertad de ser como se proyecte.

¹²³ *Ibid.*, p. 578.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 464.

4. CONCLUSIONES

Conceptualizar la angustia de Martin Heidegger y de Jean-Paul Sartre permite tener una perspectiva más amplia de su filosofía. Esto resulta importante pues a lo largo de la historia los han tildado como “iguales” y, como se pudo ver en este examen de la angustia sus diferencias son bastante evidentes, aunque no totales. El concepto de angustia heideggeriano tiene como función abrir al Dasein para que se muestre como tal, por ello la angustia es angustia por el mundo en cuanto tal, de ahí que el estar vuelto hacia la muerte no sea más que angustia, pues se revela como el poder ser más propio: el fin de mis posibilidades de ser. En cambio en el filósofo francés el concepto de angustia asiste su doctrina existencialista, que tiene como fin devolver al hombre su libertad; de ahí la angustia como conciencia de libertad, que no anuncia más que “el estar condenados a ser libres”.

Así que también corresponde mencionar que la angustia sartriana “descubre” lo más humano del hombre, de toda la realidad humana. Hace del hombre no sólo un ser libre, sino más comprometido con su acción, lo cual evidentemente se ve con dificultad en la actualidad. Y es allí donde reside el afán de retomar a estos dos filósofos contemporáneos, quienes permiten comprender la realidad en la que se encuentra el hombre; una realidad trivial, pública y descomprometida.

En conclusión, la conceptualización de la angustia en estos dos filósofos no lleva tan sólo a una comprensión de la analítica de la existencia, sino que también, es posible leer la realidad humana; en otras palabras, la actualidad en la que prima la inautenticidad. Actualmente es muy difícil encontrar como lo señala Mónica Jaramillo “literatura comprometida” de la prosa filosófica como acto de responsabilidad frente a lo que se escribe¹²⁵, es decir, nadie está comprometido,

¹²⁵ JARAMILLO, Mónica. *¿Cómo hemos llegado a creer que somos lo que suponemos ser? El origen ideologicoteórico de la contrautopía neoliberal o de la fabricación transformista del “nuevo hombre” para el “cambio de la mentalidad” en el “nuevo orden del mundo”: Antecedentes mitohistóricos y mitomágicos y repercusiones psicosociales socioéticas*. (Fragmento de Libro inédito, volumen III, tercera parte). p. 2.

nadie escribe “como expresión de la realidad a través de las palabras”¹²⁶, por el contrario, se escribe cómodamente siguiendo los diferentes estándares que crea la sociedad; actualmente nadie se hace un “prosador de la realidad”¹²⁷. Lo dicho hasta el momento expresa como lo señala Ortega, que en “nuestra América “todos los caminos están cerrados para el hombre, todas las posturas filosóficas son deleznales y todas las diferencias políticas infieles”. Y la condena por ser “una reiteración discipular de muy conocidas actitudes europeas”¹²⁸. En pocas palabras, la libertad es responsabilidad y la evasión que no es más que la mala fe es fraude; en nuestra actual América “ronda” esa manera de evasión no sólo en la escritura filosófica, sino también en la vida cotidiana del hombre; el hombre evita constantemente elegir y se deja llevar por los “otros”, por lo “Uno”, por los determinismos, los estándares, los valores establecidos, etcétera.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 2.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 2.

¹²⁸ ORTEGA. *Sartre y nosotros. Op. cit.*, p. 273.

BIBLIOGRAFÍA

- ABELLO, Ignacio. *Las relaciones conmigo y con los otros a partir de Sartre*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales-CESO, Departamento de Filosofía, Ediciones Uniandes. 2011.
- ARENDT, Hannah. *Existencialismo y compromiso*. Trad. Efrén del Valle y Francesc Pedrosa. Barcelona: Editorial RBA, 2013.
- BASSO, Mercedes. *Heidegger y la hermenéutica*. Actas de las primeras jornadas nacionales de la SIEH – Argentina. Libro digital, EPUB. 2017.
- BOBBIO, Norberto. *El existencialismo*. Trad. Octavio Barreda. México: Fondo de cultura económica, 1951.
- BUENO, Noelia. *El futuro y la angustia*. Oviedo: Revista Internacional de Filosofía, 2010. pp. 225-230.
- CAMUS, Albert. *El mito de Sísifo*. Trad. Esther Benítez. Madrid: Alianza Editorial, 2018.
- ESCUDERO, Jesús. *El joven Heidegger. Un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser*. (Tesis doctoral). Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona, 2000.
- FERNÁNDEZ, Eduardo. “Kierkegaard, Sartre y las Conductas de Mala Fe”. En *A parte Rei: Revista de filosofía*, 2006. pp. 1-14.

- FIGUEROA, Rodrigo. "El concepto de angustia en Søren Kierkegaard". En *Revista de humanidades*. 2005, vol. 12, pp. 49-81.
- GUERRA, Ricardo y YÁÑEZ, Adriana. *Martin Heidegger: Caminos*. Cuernavaca: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/UNAM, UNAM, Universidad Nacional Autónoma de México, CRIM, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge Rivera. 3 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2014.
- JARAMILLO, Mónica. *¿Cómo hemos llegado a creer que somos lo que suponemos ser? El origen ideologicoteórico de la contrautopía neoliberal o de la fabricación transformista del "nuevo hombre" para el "cambio de la mentalidad" en el "nuevo orden del mundo": Antecedentes mitohistóricos y mitomágicos y repercusiones psicosociales socioéticas*. (Fragmento de Libro inédito, volumen III, tercera parte).
- JOLIVET, Régis. *Las doctrinas existencialistas. Desde Kierkegaard a J.P. Sartre*. Trad. Arsenio Pacios. Madrid: Editorial Gredos, 1950.
- KIERKEGAARD, Søren. *Diario íntimo*. Trad. María Bosco. Buenos Aires: Santiago Rueda Editor, 1955.
- KIERKEGAARD, Søren. *Estética y ética en la formación de la personalidad*. Buenos Aires: Nova Editorial, 1955.

- KIERKEGAARD, Sören. *El concepto de la angustia*. Trad. Directa del danés, prólogo y notas de Demetrio Rivero. Madrid: Alianza editorial, 2010.
- MAROTTA, Rosanna. *La libertad como fin en Martin Heidegger*. [En línea]. *Università degli Studi di Palermo*. 2009. pp. 71-77. Disponible en: ([https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/35538/1/20140CAF214\(2009\)-6.pdf](https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/35538/1/20140CAF214(2009)-6.pdf)).
- MÁLISHEV, Mijaíl. "El existencialismo ateo de Jean-Paul Sartre: libertad, responsabilidad y angustia". En *La Colmena: Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México*, N°. 12, 1996. pp. 23-31.
- MCCULLOCH, Gregory. *Using Sartre*. An analytical introduction to early Sartrean themes. Routledge: London and New York. 1994.
- MICIELI, Cristina. *El hombre alienado, el último hombre y la caída: encuentros y desencuentros entre Marx, Nietzsche y Heidegger*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2009.
- ORTEGA, Alicia. *Sartre y nosotros*. Ecuador: Editorial el conejo, 2007.
- PULIDO, Jorge. La angustia como acceso a lo pre-ontológico. En GATICA, Andrés. *Incursiones fenomenológicas sobre el análisis intencional, la reducción y la angustia*. Buenos Aires: Libro digital, EPUB, 2018. pp. 83-114.
- REALE, Giovanni Y ANTISERI, Dario. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Trad. Juan Iglesias. Tomo III. Barcelona: Herder Editorial, 1999.

- RODRÍGUEZ, Juan. *La angustia como conciencia de libertad en la filosofía de Jean-Paul Sartre*. (Tesis de pregrado). Universidad de la Laguna. España. 2014/2015.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Un maestro de Alemania. Martín Heidegger y su tiempo*. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: TusQuets Editores, 1997.
- SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. Trad. Juan Valmar. Barcelona: Editorial Altaya, 1993.
- SARTRE, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Trad. Victoria Praci de Fernández. Barcelona: Edhasa, 2009.
- SARTRE, Jean-Paul. *La náusea*. Trad. Aurora Bernárdez. Madrid: Alianza Editorial, 2016.
- SLOTERDIJK, Peter. *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Trad. Joaquín Chamorro. Madrid: Ediciones Akal, 2011.
- STEINER, George. *Heidegger*. Trad. Jorge Aguilar. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- VATTIMO, Gioanni. *Introducción a Heidegger*. Trad. Alfredo Báez. Barcelona: Editorial Gedisa, 2002.