

La angustia como nexo ontológico fundamental en *Ser y tiempo* de M. Heidegger

Freddy Andrés Sánchez Velásquez

Trabajo de grado para Optar al título de Filósofo

Director

Jorge Enrique Pulido Blanco

Doctor en filosofía

Universidad Industrial de Santander

Facultad de ciencias humanas

Escuela de filosofía

Bucaramanga

2024

**Dedicatoria**

*Con cariño para mi familia  
Velásquez Garnica, en especial a mi abuela Felisa G.*

**Tabla de contenido**

	<b>Pág.</b>
Introducción .....	6
1. Dasein y el mundo: hacia una comprensión de la existencia.....	8
1.1 El Dasein como ser-en-el-mundo.....	8
1.2 Esbozo sobre la «cotidianidad» y la «impropiedad».....	13
1.3 Sobre el carácter de “arrojado” y la disposición afectiva .....	18
2. Análisis de la estructura existencial de la angustia como nexo ontológico para una comprensión propia del ser del Dasein. ....	22
2.1 Sobre el problema de la angustia .....	23
2.1.1 El ante-qué de la angustia .....	26
2.1.2. El abrir de la angustia y la inmersión en la nada .....	31
2.1.3. La angustia ante la muerte y la posibilidad de sí .....	36
2.2 Sobre el nexo ontológico fundamental de la angustia .....	39
3. La angustia más allá de ser y tiempo .....	41
3.1 La visión del cuerpo, lo psicossomático, y la pregunta por la angustia .....	42
3.2 ¿Cómo puede ser la angustia más que una emoción un acontecimiento?.....	46
4. Conclusión .....	49
Referencias Bibliográficas .....	50

## Resumen

**Título:** La angustia como nexo ontológico fundamental en *Ser y tiempo* de M. Heidegger\*

**Autor:** Fredy Andrés Sánchez Velásquez\*\*

**Palabras Clave:** Angustia, Psicosomático, Disposición afectiva, Existencia, “ser-en-el-mundo”.

**Descripción:** Este trabajo tiene como objetivo abordar una comprensión del nexo ontológico fundamental que existe entre el Dasein y el ser a partir de la angustia ante la muerte. Por un lado, se tratan distintos conceptos de la *analítica existencial* de Martin Heidegger entorno a un problema como tal de la *ontología fundamental* propuesta en el libro *Ser y tiempo*. Se asume que la estructura existencial del “Dasein” se despliega a partir de la *impropiedad* y la *propiedad* de la existencia, con base en la estructura dual: ser-en-el-mundo y ser-existencial. Ahora bien, abordar esta problemática desde el bosquejo de la angustia ante la muerte como un nexo ontológico *propio* del ser-ahí, permite encarar la cuestión desde el mismo planteamiento heideggeriano. El trabajo se divide en tres capítulos. Primero, dedicamos un capítulo a la exposición del Dasein en su condición de arrojado a la existencia; clave para comprender el propósito final de la angustia. Segundo, abordamos la aperturidad de la disposición afectiva a partir del análisis de la angustia, y las tres características cardinales que guían el nexo ontológico fundamental hacia una comprensión propia del ser, haciendo énfasis en que se tratar de un modo de existir que surge a partir del movimiento ontológico existencial. Por último, para ampliar el problema de investigación y esclarecer más la cuestión, exploraremos la angustia desde la visión de la ciencia médica, la psicología y la psiquiatría, de cara al problema cuerpo y mente en *Los seminarios de Zollikon*.

---

\* Trabajo de grado

\*\* Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de filosofía. Filosofía. Director: Jorge Enrique Pulido Blanco. Doctor en filosofía

### Abstract

**Title:** The angst as a fundamental ontological link in *Being and time* by M. Heidegger.\*

**Author:** Freddy Andrés Sánchez Velasquez\*\*

**Key Words:** Angst, Psychosomatic, Affective disposition, Existenz, to be in the world

**Descriptions:** The aim of this paper is to approach an understanding of the fundamental ontological nexus between Dasein and being based on the anguish in the face of death. On the one hand, different concepts of Martin Heidegger's existential analytics are treated around a problem as such of the fundamental ontology proposed in the book *Being and Time*. It is assumed that the existential structure of "Dasein" unfolds from the impropriety and property of existence, based on the dual structure: being-in-the-world and being-existential. Now, to approach this problematic from the outline of the anguish before death as an ontological nexus proper of being-there, allows to face the question from the same heideggerian approach. The paper is divided into three chapters. First, we dedicate a chapter to the exposition of Dasein in its condition of being thrown into existence; key to understand the final purpose of anguish. Second, we address the openness of the affective disposition from the analysis of anguish, and the three cardinal characteristics that guide the fundamental ontological nexus towards a proper understanding of being, emphasizing that it is a mode of existing that arises from the existential ontological movement. Finally, in order to broaden the research problem and further clarify the issue, we will explore anguish from the viewpoint of medical science, psychology and psychiatry, facing the problem body and mind in the Zollikon seminars.

---

\* Degree Work

\*\* Faculty of humanities. School of philosophy. Philosophy. Director: Jorge Enrique Pulido Blanco. PhD. in philosophy

## Introducción

En la filosofía de la ontología una de las problemáticas más abordadas y estudiadas es la cuestión de cómo se puede comprender al ser por medio de la existencia. No es extraño que este asunto ocupe un punto central. Cuando se habla del ser y la existencia, la discusión abarca temas que tocan el cómo concebimos al ser humano, su existencia y su lugar en el cosmos. La cuestión del ser es una de las problemáticas que tocan las fibras más profundas de cualquier ser humano. Ahora bien, el problema en general nos remite a la metafísica del ser planteada por, sin embargo, lo que se busca en este trabajo es plantear una comprensión propia del ser del hombre, por medio de un carácter esencial de su existir. Las meditaciones realizadas por Martin Heidegger en *Ser y tiempo*, permiten una visión más profunda y cercana a esta cuestión, ya que se lleva a cabo a partir de un el análisis ontológico fundamental.

En la presente investigación abordamos este problema desde un aspecto ontológico-existencial del ser humano. Este aspecto es conocido como una *disposición afectiva fundamental*. El análisis se centra en revelar que la angustia es el resultado de un encuentro cara a cara con el propio ser de sí mismo. Para lograr esta revelación, el análisis pone en la lupa la estructura fundamental de la angustia y el movimiento fenomenológico que se abre luego del acontecimiento como tal. En el caso de la problemática de la angustia como una cuestión psicosomática, En el tercer capítulo, el asunto central es una tematización de la *mente* y el *cuerpo*. Así, en es el análisis se centraría en revelar que, en la ciencia médica de las emociones, hay una interpretación oscura de la *angustia*, razón por la cual surge una problemática.

Abordar estos dos puntos de vista de la angustia, permite generar un impacto reconstituyente, ya que, en lugar de rechazar alguna de las dos posturas, permite descifrar un proceso profundo y peculiar del fenómeno. El análisis propone estudiar el modo en cómo opera el

método científico y descubrir si el problema de la angustia bajo esta mira no es más que una suposición superficial, producto de interpretaciones borrosas.

Ahora bien, en los diálogos de Zollikon, el análisis heideggeriano tiene como objetivo el esclarecimiento del problema de lo psicosomático y, con una buena interpretación de lo dicho por Heidegger, es posible esclarecer el problema de la angustia. Al ejecutar esto, lo que se propone es una invitación de ir al fenómeno una vez acontece en la experiencia como tal. Es decir, la claridad de los fenómenos se da cuando los experimentamos por medio de nuestra propia corporalidad en su totalidad, no cuando acondicionamos e interpretamos el fenómeno sujeto a teorías.

En últimas, al esclarecer el problema de la angustia, surge la invitación de afrontar una postura donde no tienen lugar los desequilibrios psicológicos de la mente. Es una invitación a experimentar con total presencia los fenómenos del existir, y ver que los acontecimientos que surgen en el desarrollo de la vida ya tienen un lugar reservado en nuestro propio ser.

## 1. Dasein y el mundo: hacia una comprensión de la existencia

Cuando un niño nace y ha visto la luz por primera vez, se encuentra en una situación interesante respecto al mundo, pues, ahora existe fuera del vientre de su madre, es decir, en el mundo. En ese contexto nosotros tenemos claridad de que el niño *existe*. En la habitualidad del mundo, el existir es sumamente cotidiano. Puede que alguna vez el niño se pregunte sobre la existencia porque no conoce el significado de estar vivo, de nacer, de hacer parte de un mundo. Las preguntas en relación con la existencia surgen, ya sea porque estar en un mundo no resulta familiar, o porque se ha visto que alguien o algo dejó de existir. Como aquella mascota que un día nace y al otro fenece. Preguntarse filosóficamente ¿Por qué existe algo?, ¿cómo es esto posible? El existir se torna como algo completamente extraño y desconocido. Una maravilla que necesita ser investigada y fundamentada. Entonces, cabe preguntarse: ¿qué es la existencia?, ¿qué es existir? y ¿qué quiere decir que el hombre existe en un mundo?

### 1.1 El Dasein como ser-en-el-mundo

Heidegger inicia *Ser y tiempo* con una cita de Platón donde se pretende dejar en evidencia la importancia de replantear la pregunta por lo que se quiere decir cuando se utiliza la palabra ente. La cita que se quiere inferir es la siguiente: “Porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión ‘ente’; en cambio, nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en aporía” (Heidegger, 2012, p.22). En esta inferencia cabe la idea de que cada ente está ligado con el ser, “Entonces es necesario plantear de nuevo *la pregunta por el sentido del ser*” (Heidegger, 2012, p.22).

El ser humano tiene supuesta una agudeza del ser<sup>1</sup>. Los conceptos ser y ente se presentan como algo que se debe aquilatar, y no desplazarlos hacia una escueta universalidad. Si se afirma que el ser es cada ente que se presenta en la realidad, se dice que la afirmación es verdadera, pues una parte del ser se revela materialmente; sin embargo, en la ontología fundamental, el ser en sí mismo no se manifiesta de modo meramente peculiar. “El concepto de «ser» es el más universal y vacío” (Heidegger, 2012, p.24). Heidegger nos dice que, para depurar el asunto del ser del ente, es fundamental que el hombre se interrogue, es decir, que tenga la posibilidad de acceder al ser por medio del cuestionarse en torno a sí. En palabras de Heidegger (2012):

Si el ser constituye lo puesto en cuestión, [En relación con el ente] y si ser quiere decir ser del ente, tendremos que *interrogarlo* en la pregunta por el ser que es el ente mismo. El ente será interrogado, por así decirlo, respecto de su ser. (p.27)

Veamos, cuando un niño se cuestiona la existencia por medio de la interrogación, quizás puede suceder una especie de puesta en marcha hacia la *comprensión*<sup>2</sup> de su ser. En este preguntar acerca de sí mismo se estaría aclarando el primer paso que lleva la analítica heideggeriana. Se reconoce aquel ente que le sucede la experiencia y se pregunta sobre ella, es decir, sobre el papel que juega el sujeto que soy propiamente en el mundo. En este plano de la existencia se presenta en aquél que ejecuta el existir, es decir, en el ente humano como individuo concreto que la tradición filosófica ha llamado “hombre”, o lo que Heidegger llama como *Dasein*<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup>Santo Tomás en la *Suma teológica*, propone que en todos los entes de la naturaleza yace implícitamente una aprehensión del ser, es decir, existe ser en todo aquello que es ente. Estos términos tienen una conexión de tal manera que a cada ente le corresponde un y su ser.

<sup>2</sup>Comprender [*Verstehen*]. Este concepto no hace referencia a comprender intelectualmente un problema o un ente, sino que se refiere a un comprender del hombre ante sí mismo, con relación a su propio ser, es experimentar su propio ser como posibilidad existencial (Heidegger, 2012).

<sup>3</sup>Dasein es el término que Heidegger utiliza para indicar la existencia humana. También se refiere a la expresión alemana ser-ahí-aquí-allí. Numann en su texto *El Dasein en Heidegger* (2015) dice: “es el término que se utiliza para nombrar al hombre, aunque esto no es del todo exacto ni cubre todo el alcance de la palabra, pero dejemos que sirva de primera orientación” (p.2).

Por medio de este concepto, Heidegger se encamina hacia el desarrollo de la ontología fundamental en la cual el Dasein se relaciona con el mundo a partir de su esencia, en este caso: su esencia es la *existencia*. Según lo anterior, decimos lo siguiente: Si un niño observa la naturaleza luego de comprenderse a sí como pura existencia, notará que otros seres vivos también existen, con detenimiento y análisis posiblemente se dará cuenta que ningún otro ente tiene la facultad de comprenderse a sí mismo como existencia, ya que aquellos entes, que no son seres humanos, existen en un plano totalmente inerte, pulsional o netamente instintivo; es decir, no gozan de la posibilidad de cuestionarse existencialmente. Es cierto que el niño existe desde la corporalidad, lo que implica estar bajo pulsiones instintivas, pero una vez satisfechas las necesidades fisiológicas y tras lograr cierto grado de madurez, el niño quizá tendrá la urgencia de cuestionarse a sí mismo a partir de su existencia.

Para introducirnos en este sentido, es importante mencionar que, desde la modernidad filosófica, iniciada por Descartes, el hombre se ha planteado la existencia en el mundo a partir de la dualidad entre *sujeto y objeto*. Sin embargo, esta relación es equívoca, es decir, el modo en el que se da el conocimiento de la existencia no funciona entre “yo” y “el mundo” de manera aislada, sino que se establece por medio de una correlación de cercanía con aquello que también *es*, mientras comparecemos en la existencia.

Veamos, en primer momento, en *el trato con lo otro*: este resulta ser lo más cercano en la existencia del ser humano, por lo tanto, si se cuestiona la existencia con relación a lo “otro”, puede que surja una relación directa con los *diversos* sucesos o tratos posibles, en este caso, el niño ya no actuará tan solo bajo los instintos primarios, ahora podrá discernir entre esto o aquello<sup>4</sup>. En este

---

<sup>4</sup> Me refiero a que el hombre logra una comprensión de las cosas y el mundo, a partir de una relación de posibilidad entre aquello o lo otro.

punto, es preciso dirigirnos al *fenómeno*<sup>5</sup> del *mundo*, ya que, es aquello con lo que se relaciona directamente el existir. Por ahora, sabemos que el Dasein está dotado de existencia, sin embargo, se debe hacer referencia al fenómeno concreto donde surge el vivir humano. En *Ser y tiempo*, Heidegger se dirige al análisis no sólo del sujeto que comprende el existir, sino que también piensa la facticidad de la existencia del ser humano con el mundo, a partir de una correlación íntima con el ser que es afuera de sí mismo; en lo ente. En la estructura del Dasein se comprende el mundo como condición de su existir, es decir, no como un “sujeto” individual cartesiano, sino que aparece como la totalidad del ser humano como *ser-en-el-mundo* [*In-der-Welt-sein*].

Lo anterior, evoca en el desarrollo dual en el que surge el análisis del Dasein y la existencia; es decir, no desde un análisis meramente *óntico*<sup>6</sup>, sino que fundamentalmente *óntico-ontológico*<sup>7</sup>. Al entender al Dasein como una comprensión de sí mismo en un sentido óntico-ontológico se hace posible analizarlo desde esa misma arista, pero haciendo foco en el aspecto ontológico con relación a la existencia fáctica del mundo, tal como indicó Heidegger (2012):

El Dasein tiene más bien, en virtud de un modo de ser que le es propio, la tendencia a comprender su ser desde *aquel* con el que esencial, constante e inmediatamente se relaciona en su comportamiento, vale decir, desde el mundo. (p.37)

En este orden de ideas, la teoría que se sigue del análisis del Dasein hace referencia a la *existencia*, al *comprender* por medio de la interrogación y al existir como *ser-en-el-mundo*. El sistema de Martin Heidegger se centra en establecer una comprensión del hombre desde la

---

<sup>5</sup> Fenómeno en este caso se refiere a la manifestación de un ente material, lo que se muestra en sí mismo, lo que se manifiesta y se hace visible por sí mismo.

<sup>6</sup> El término óntico hace referencia al ente en el “acto” de ser un ente, independiente a sus formas o modos de ser. El ente óntico tiene una presencia material a la que se puede acceder a través de la percepción sensorial, ya que se deja ver.

<sup>7</sup> El problema dual Óntico-ontológico que surge en *Ser y tiempo* hace referencia a una postura netamente del ser humano. En lo que respecta a la cosa material (lo óntico) y, a su vez, lo ontológico, que tiene que ver con la interpretación del ente óntico, pero con relación a la esencia del ente, es decir, con relación a su propio ser.

pregunta por lo fundamental, a través de un esbozo analítico existencial, “el ser-en-el-mundo se nos ha manifestado como una determinación existencial del Dasein” (Heidegger, 2012, p.86). Lo anterior, implica la determinación estricta del modo de ser del ente en el mundo. El sujeto está en el “ahí” a favor de dotar sentido al mundo; única característica que por esencia le pertenece al hombre, “ontológicamente el «mundo» no es una determinación de aquel ente que por esencia no es el Dasein, sino un carácter del Dasein mismo” (Heidegger, 2012, p.86).

El rasgo constitutivo de la existencia del Dasein se pone de manifiesto en el estar-en-el-mundo, con las cosas que lo rodea, las personas con las que trata, la forma en la que se despliega y se ocupa en el mundo. Una vez el Dasein existe, se abre una multiplicidad de posibilidades ante él; estas posibilidades se presentan como modos posibles de cómo proceder ante aquello que se abre en el mundo. Se ha precomprendido el mundo en tanto condición esencial de la existencia, como aquello que le es común al Dasein y propio de sí mismo.

En definitiva, Heidegger conceptualiza de una manera apropiada, ya que se trata de una comprensión del ser por medio del direccionamiento analítico del Dasein. Entonces, decimos que el ser humano está dotado de existencia, que esta existencia va más allá de una existencia primitiva o pulsional, que comprende que existe en un mundo compartido, y que la manera de comprender todo el ser es mediante un direccionamiento hacia lo que el mismo es como ser-en-el-mundo. Ahora bien, para obtener una visión más profunda es preciso fijar la mirada hacia el modo en como el ser humano “vive” en la cotidianidad de su existencia; esto permitirá acercarnos a la experiencia vivencial del mundo en su totalidad. Hace falta tomar cierto acercamiento a esta condición, ya que el ser del Dasein se expande y se estructura en el mundo, tales como: la costumbre, la habitual y la impersonalidad. Nos centraremos en la condición del existir en el mundo sin el impulso de considerar todas las demás.

## 1.2 Esbozo sobre la «cotidianidad» y la «impropiedad»

Lo dicho hasta el momento sirve como introducción para comprender el punto al que se pretende llegar en este apartado. Anteriormente, se mencionó sobre la condición del ser humano dotado de existencia, la posibilidad de comprender el existir y el planteamiento de la correlación óntica-ontológica como ser-en-el-mundo. Ahora, la tarea en este apartado es la de alcanzar una dilucidación de los caracteres *existenciales* del Dasein en la cotidianidad [*Alltäglichkeit*], en el modo en cómo opera en el mundo. Encaminaremos la investigación hacia una comprensión de la existencia y el mundo a partir de algunas determinaciones esenciales que acuden a constituir la estructura del ser del Dasein como ser-en-el-mundo.

El carácter esencial del ser humano en el mundo que señalamos aquí se condensa totalmente en lo que Heidegger denominó la *impropiedad* del Dasein, tal como lo describe Ainbinder (2008). “El modo primario de darse el Dasein será siempre el de la impropiedad, tal como lo atestiguan los análisis Heideggerianos entorno al problema de la caída (Verfallen)” (p.4). Ahora, es preciso guiar la investigación del Dasein a partir de las siguientes preguntas: ¿en qué consiste la impropiedad del ser humano? y ¿cómo llega a constituir la existencia en la cotidianidad?

En *Ser y tiempo*, es común que se invite al lector a construir un aspecto pormenorizado de lo que significa el análisis del Dasein. Una de las primeras de estas invitaciones se fundamenta en una comprensión particular del hombre respecto a la estructura del fenómeno del mundo. Aquí, se considera el caso de que al hombre lo constituyen *modos* de ser en el mundo que, a su vez, lo calan de manera directa: “[El Dasein] no sólo está de un modo general en el mundo, sino que corrientemente se comporta en relación con el mundo de un modo particular: inmediata y regularmente, el Dasein está absorbido por su mundo” (Heidegger, 2010, p.134). De la anterior cita se deduce que el ser humano opera a partir de distintos *modos* de ser y estar en el mundo,

además, curiosamente se encuentra en estado de absorción, lo que nos lleva a pensar como si el mundo fuera un fenómeno que necesitara de la existencia particular del Dasein. Ahora bien, siguiendo el hilo conductor, Heidegger utiliza el término *lo uno* [*Das man*]<sup>8</sup> para nombrar el modo primario desde donde opera el Dasein que existe en el mundo, de este modo se aclara que lo uno es aquella característica del existir que el ser humano adopta una vez se encuentra en estado de absorción. Sin embargo, ¿no es cierto que una absorción implica también una desorción?, es decir, una vez el Dasein quede atraído por su mundo y adopte alguna característica, ¿no “dejará atrás”, “huirá”, o más bien se separará de un sí mismo que es anterior a dicho modo de estar en el mundo? Probablemente sí. Sin embargo, dejemos esta cuestión en suspenso, ya que el objetivo por ahora es lograr una visión del fenómeno de corte existencial.

Según lo desarrollado anteriormente, el mundo resulta ser lo más próximo para el ser humano una vez existe, el carácter del ser-en, inevitablemente abre estructuras que fundamentan la condición del ser-en-el-mundo; es decir, el Dasein adopta una serie de estructuras que se adhieren a su propio ser por el hecho de existir en el mundo. Según Heidegger, la *habladuría* y la *ambigüedad* son características del modo de existir impropio que constituyen el ser del Dasein en su despliegue dinámico como ser-en. Por lo tanto, es fundamental fijar la mirada en la estructura de lo que Heidegger designa como la *cotidianidad*, ya que es el modo más habitual del ser humano en el mundo.

Para introducirnos en el panorama de la impropiedad, veamos lo que Heidegger (2012) nos dice en la siguiente cita: “La respuesta a la pregunta por el quién del Dasein cotidiano debe alcanzarse mediante el análisis *del* modo de ser en el que el Dasein se mantiene inmediata y regularmente” (p.137). La anterior cita permite pensar que al utilizarse el término *quién*, Heidegger

---

<sup>8</sup> Lo “uno” o *Das man* es un concepto Heideggeriano que surge para denominar a la masa o la impersonalidad. El Dasein está sumergido en lo uno, sin embargo, puede trascenderlo una vez comprende su existencia.

deja en evidencia que existe un ente cooriginario<sup>9</sup> que constituye al Dasein en el mundo, que lo determina y le permite encarar su existencia desde la cotidianidad. Ahora bien, para indagar sobre el “quién” es necesario analizar esquemáticamente la existencia del hombre en su cotidianidad, o sea, en su «Ahí». La estructura del Dasein se constituye a partir de la existencia, posteriormente del ser-en-el-mundo, que a su vez se compone fundamentalmente del “ser en” puramente existencial, seguido del-mundo netamente fáctico; no obstante, el entramado filosófico no termina allí, ya que según lo que plantea el análisis heideggeriano; el modo de encarar la cuestión del ahí (impropiedad) es por medio del *quién* del existir. Pero ¿qué quiere decir que haya un quién del existir? y ¿quién es este “quien” del existir?

En esta breve cita se encuentra una premisa que guía el capítulo quinto de *Ser y tiempo*; “el ente está constituido esencialmente por el estar-en-el-mundo es siempre su «Ahí» [«Da»]” (Heidegger, 2012, p.152). Entonces, si el Dasein está constituido como ser-en-el-mundo por medio de su *ahí*, es apropiado seguir el análisis por esta vía; para ello, es necesario hacer foco en aquello que resulta cotidiano, directo, o de algún modo alienante para el desarrollo del Dasein de cara a la búsqueda de la comprensión de su propio ser.

Siguiendo el hilo heideggeriano hasta aquí, notamos que el *quien* de la *impropiedad* es una posición cotidiana en la que se encuentra el hombre respecto al mundo, tal como lo menciona el filósofo en la siguiente cita: “El quien no es este ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El «quién» es el impersonal, el «se» o lo «uno» “[das Man]” (Heidegger, 2012, p.146). Lo *uno* se expone en la obra como aquel modo de ser que constituye la estructura existencial de cada ser humano en el mundo, lo uno es lo que da en el estado de *absorción* [Verfallenheit] porque

---

<sup>9</sup> Cuando decimos en esta aclaración un “ente cooriginario”, nos referimos a la referencia ontológica que supone la existencia de diferentes entes que conforman la estructura existencial del Dasein. Este tipo de entes se consideran conceptuales, sin embargo, contienen su debido respaldo óptico, comprobable en la realidad.

es una forma de ser con el mundo. En este modo de existir, el Dasein se funde en una parte de la masa indiferenciada, la multitud y el rebaño. El Dasein en sentido concreto adopta un modo singular de ser y existir, allí se carece de “individualidad”, y de una existencia propia.

Hasta aquí, el Dasein que anteriormente se encontraba en el mundo solo a partir de la existencia, ahora, no puede despojarse del modo del ser del *uno*, ya que funciona como una especie de gelatina con el mundo, lo uno es una especie de molde que da forma preliminar o particular a los modos de interpretarse la vida diaria, tal como lo menciona Heidegger:

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 irritante*. El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad. (Heidegger, 2012, p.146)

Siguiendo este razonamiento, la premisa “El uno, que no es nadie determinado y que son todos” puede suponer confusión, sin embargo, se hace referencia a la forma corriente y habitual en la que los humanos se relacionan con las personas, el entorno, la universalidad del mundo en general. Aunque lo anterior puede desplazar al uno hacia un estado de absolutismo e indeterminación, Heidegger no lo plantea en dicho sentido, ya que si se sigue el desarrollo de la investigación se puede comprender desde la visión de que el ser humano al estar en condición de absorción adopta un modo de ser semejante al de la mayoría; es decir, no es posible desarrollarse propiamente porque desde que se funda la relación *ser-en-el-mundo* ocurre un alejamiento con aquello que le es más propio al ser del ente como tal. El hombre pasa a ser parte de un grupo de personas indiferenciadas entre sí, ya que el Dasein una vez en estado de apertura a la existencia se dirige hacia la absorción del mundo, “huyendo” de sí; se sumerge en el modo de comportarse con

los otros, tal como lo afirma González (2013): “[...] uno (das Man) como el comportamiento cotidiano de la gente, el comportamiento social por antonomasia”. (p.8)

“Este absorberse en... tiene ordinariamente el carácter de un estar perdido en lo público del «uno»” (Heidegger, 2012, p.193). El estar perdido en lo público se da porque el uno domina todas las interpretaciones y los modos posibles de desplazamiento, “porque no hay nadie que deba responder por algo. Siempre «ha sido» el uno y, sin embargo, se puede decir que no ha sido «nadie»” (Heidegger, 2012, p.147). Según el análisis hasta ahora, el problema surge porque el ser humano no ha experimentado el modo de ser “sí mismo” en la cotidianidad.

Heidegger dice que dichas características de la cotidianidad son modos que hacen parte del ser del Dasein. “En ellos y en su conexión de ser se revela un modo fundamental del ser de cotidianidad, que nosotros llamamos la *caída* [Verfallen] del Dasein” (Heidegger, 2012, p.193). Aquí, el concepto de la *caída* engloba la existencia del ser humano a partir de un estado de desplome en el mundo; el estado de la caída excluye al Dasein la posibilidad de desarrollarse en el mundo alejado de lo común y corriente, es decir, “[a partir de] lo que antes hemos llamado impropiedad del Dasein (Heidegger, 2012). Se aclara que la correspondencia que existe entre el hombre, la existencia y el mundo, no surge de manera espontánea, no es algo que suceda solo en una medida mental. La relación entre ser ahí y ser en el mundo tampoco es un modo personal, en otras palabras, como si cada persona apelara a llevar a cabo un proceso insólito o único. La relación Dasein-existencia y ser-en-el-mundo se funda en el *ahí*, el *quién*, lo *uno* o la *impropiedad*.

El Dasein está inmediata y regularmente *en medio* del «mundo» del que se ocupa. Este absorberse en... tiene ordinariamente el carácter de un estar perdido en lo público del uno. Por lo pronto, el Dasein ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo propio, y ha caído en el «mundo». El estado de caída en el «mundo» designa un absorberse en la convivencia regida por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. (Heidegger, 2012, p.193)

Según todo lo anterior, lo uno lo abraza todo, de modo que se genera un espacio donde todo se encuentra predispuesto, ya dado, expresado, realizado o desarrollado por otros. Heidegger analiza al ser humano como en una especie de repetición constante he universal bajo la impropiedad, “Sin embargo, impropio o no-propio no debe ser entendido en modo alguno a la manera de una simple negación, como si en este modo de ser el Dasein perdiera pura y simplemente su ser” (Heidegger, 2012, p.194). Sería erróneo suponer que la impropiedad del hombre remite a la pérdida una pérdida de su ser, ya que tan solo es una característica del ente como ser-en-el-mundo, es decir, *ser* y *estar* en el mundo de manera impropia permite encarar el estado de caída, de lo uno es de donde el ser humano puede “agarrarse”.

Hasta aquí, decimos que el Dasein existe en el mundo desde la gelatina que supone el uno, la cual brinda un estado de tranquilidad ante el torbellino<sup>10</sup> de la caída, sin embargo, el estar sumergido en el uno supone un movimiento elíptico constante con el mundo y su propio ser, es decir, de alejamiento y acercamiento. Entonces, La necesidad es encontrar una estructura en la impropiedad que nos permita acceder a un horizonte del ser más propio.

### **1.3 Sobre el carácter de “arrojado” y la disposición afectiva**

Lo dicho hasta el momento permite comprender el punto en el que se quería enfocar este capítulo. Se pretendía, como se señaló desde el título, conseguir una dilucidación del modo de la impropiedad, la existencia y el mundo. Se deduce que el ser humano vive, existe, obra, habla y realiza cualquier cosa en el mundo bajo la “nube” de la impropiedad, ya que la masa indiferenciada es un componente fundamental del fenómeno del existir. Ahora bien, todo lo que se ha mencionado anteriormente se presenta como una unidad de fenómenos que son analizados en *Ser y tiempo* bajo

---

<sup>10</sup> El término torbellino se puede asemejar con la forma en la que la impropiedad del uno desplaza al Dasein del sí mismo propio: “El torbellino pone de manifiesto también el carácter de lanzamiento y de movilidad en la condición de arrojado” (p.19).

lo que se denomina *carácter de arrojado* [Geworfenheit]<sup>11</sup>. Ahora, para comprender el fenómeno del carácter de arrojado en su totalidad, hace falta desplazarnos hacia una característica fundamental del Dasein que lo sitúa en la aperturidad del mundo. A este estado de aperturidad, Heidegger lo distingue como *Disposición afectiva* (Befindlichkeit) o estado ontológico existencial<sup>12</sup>. “La disposición afectiva es un modo existencial fundamental como el Dasein es su Ahí. No solo caracteriza ontológicamente al Dasein, sino que, a la vez, en virtud de su carácter apremiante, tiene una importancia metodológica fundamental para la analítica existencial” (Heidegger, 2012, p.159).

Según la cita anterior, el carácter de la disposición afectiva es clave, ya que guía la investigación de cara al análisis del problema bifacético entre la impropiedad y la propiedad. Dicha condición es un análisis existencial netamente óntico-ontológico. Veamos que nos dice Heidegger (2012) respecto de la anterior característica: “Lo que *en el orden ontológico* designamos con el término de disposición afectiva [Befindlichkeit] es *ónticamente* lo más conocido y cotidiano: el estado de ánimo, el temple anímico” (p.153). Al comenzar el párrafo §29, Heidegger deja en evidencia el fenómeno existencial del ánimo como una manifestación directa de la existencia del ser humano, carácter estrechamente ligado con la existencia como ser-en-el-mundo en su totalidad. Lo anterior, es interesante porque el ser humano está constantemente en estado de aperturidad hacia el mundo, hacia los demás, hacia las situaciones y las cosas que nos pasan. Vivimos en una constante indeterminación afectiva<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Antes conocido, según Gaos, como eyectado.

<sup>12</sup> Ontológico-existencial es una dualidad que atraviesa toda la obra *Ser y tiempo*. Hace referencia a la reflexión del hombre al margen de su propio ser, a partir de las diferentes problemáticas con referencia al “acto” de existir o, de estar vivo en un mundo.

<sup>13</sup> La indeterminación afectiva adquiere en Heidegger un carácter importante, pues lejos de ser confundida con una nada, es experiencia de que el ser Ahí se ha manifestado como carga, entiéndase carga como tomar a cargo la pertenencia al ser mismo, en efecto pone al ser ante su Ahí. (Fossati, 2011, p.6).

El estado anímico tiene gran atribución en el análisis de la estructura existencial, ya que el origen afectivo no reposa netamente en su ahí, tal como el problema del uno, sino que, “[...] estos caracteres no son propiedades de un ente que está-ahí, sino formas existenciales esenciales de ser” (Heidegger, 2012, p.153). Entonces, ¿Qué supone el estar abierto ahí afectivamente como una forma esencial del ser? “En el temple de ánimo, el Dasein ya está siempre afectivamente abierto como aquel ente al que la existencia le ha sido confiada en su ser, un ser que él tiene que estar existiendo” (Heidegger, 2012, p.154). Es decir, la inevitabilidad de que el ser humano tiene que ser y estar en el mundo como un ser abierto, en estado de apertura. “Lo que se muestra [el *encontrarse* anímicamente] es el puro «que es»; el de dónde y el a dónde queda en la oscuridad” (Heidegger, 2012, p.154). Pero ¿qué quiere decir que el Dasein tiene la característica de “que es” y “tiene que ser”? Según lo anterior, el “qué es y tiene que ser” es el factum de que el ser humano está a cargo de sí mismo en el mundo, siendo un cuerpo que siente fisiológicamente y además anímicamente. La anterior determinación se muestra bajo un valor propiamente existencial, el ser humano hasta ahora se ha asumido tanto que es y tiene que ser, en el alejamiento de la caída se ha sumergido en la gelatina del uno, pero estando abierto en la aperturidad anímica constante, mientras está en-el-mundo. Veamos lo que Heidegger (2012) nos dice sobre la disposición afectiva del ser humano:

Este carácter de ser del Dasein, oculto en su dé-dónde y adónde, pero claramente abierto en sí mismo, es decir, en el «que es», es lo que llamamos la *condición de arrojado* [Geworfenheit] de este ente en su Ahí; de modo que, en cuanto estar-en-el-mundo, el Dasein es el Ahí. (p. 54)

Analicemos la condición de arrojado bajo dos puntos principales. Primero, el “*que es*” es una especie de modo de ser que se abre en la disposición afectiva. El segundo, se basa en que el hombre al existir no sabe dé-dónde proviene y está oculto su a dónde se dirige como Dasein, esto se presenta como una inexorable enigmaticidad. En consecuencia, lo oculto de ser humano funde

el carácter de arrojado, ya que el hombre tiene oculto su estado anterior a la caída, no sabe de dónde, ni a dónde se dirige su ser. Esta condición especial genera una especie de direccionamiento hacia el mundo producida por una negación o antipatía hacia sí mismo, lo cual conlleva a que el Dasein se sumerja en lo que llamamos la gelatina del uno.

Entonces, afirmamos que el estado de negación o alejamiento de sí mismo es lo que genera la apertura de la disposición anímica, de modo que le permite al Dasein la dilucidación de su condición existencial en el mundo. Veamos, “La disposición afectiva abre al Dasein en su condición de arrojado, y lo hace inmediata y regularmente en la forma de la aversión esquivadora” (Heidegger, 2012, p.155).

En este sentido, cabe mencionar que el estado de la disposición afectiva no es un acto independiente del ente, sino que es una constitución del Dasein en cuanto ser-en-el-mundo. Heidegger (2012) afirma: “El temple anímico no se relaciona primeramente con lo *psíquico*, no es un estado interior que luego, en forma enigmática, se exterioriza para colorear las cosas y las personas” (p.156). La disposición afectiva es un modo existencial fundamental de la *aperturidad cooriginaria* en el mundo, esta misma es esencialmente un estar-en-el-mundo (Heidegger, 2012). De cara al objetivo principal, decimos que no es viable pensar que la propiedad del Dasein es algo que está fuera de las implicaciones de la condición de arrojado en su totalidad y de la estructura del ser-en-el-mundo, ya que se fundamentó anteriormente que es a partir de un carácter *esencial* que se puede plantear el análisis de la propiedad.

Según lo desarrollado, la existencia propia es una relación entre la forma como el ser humano se despliega fenomenológicamente en la experiencia vivencial del mundo y los modos que se abren una vez arrojado en la existencia. Hacer énfasis en las características particulares del Dasein, tales como la condición de arrojado, el estado de la caída, el problema del uno, y la

disposición afectiva, han servido para mostrar cómo a partir del *existir* se despliegan diferentes estructuras del ser que se abren en una relación entre la forma como el ser humano se despliega fenomenológicamente en la experiencia vivencial del mundo, y los modos que se abren una vez arrojado en la existencia.

Entonces, en este orden de ideas, afirmamos que es a partir de la aperturidad anímica desde donde podemos plantear el camino hacia la comprensión propia del ser del Dasein, ya que es por medio del temple anímico que se podría vislumbrar los diferentes caracteres que se abren en la disposición afectiva, y en este sentido, nos adelantamos a decir que es por medio de la disposición afectiva fundamental de la angustia desde donde se puede forjar un horizonte hacia la posibilidad de sí mismo. Lo anterior nos permite guiar la investigación un paso más allá desde el propio ser del Dasein como ser-en-el-mundo (Heidegger, 2012). Bajo este faro nos guiaremos para arribar a buen puerto.

## **2. Análisis de la estructura existencial de la angustia como nexo ontológico para una comprensión propia del ser del Dasein.**

Hemos abordado hasta este momento el modo de *existir* como-ser-en-el-mundo a partir de la existencia impropia del ser-ahí, bajo el problema de lo uno y la condición de arrojado. Observamos anteriormente que el ser humano se encuentra en estado de absorción, pero previamente *abierto* afectivamente, característica esencial de cara al análisis que guía la pregunta acerca de su propio ser. Ahora bien, la proyección hacia el fenómeno del propio poder-ser del

Dasein será ampliada en este capítulo con el esclarecimiento del nexo ontológico fundamental, por lo que ahora, será clave la búsqueda de cómo está compuesta la aperturidad que se funda en la disposición afectiva fundamental, ya que proporcionará una primera aproximación hermenéutica a la angustia. Este fenómeno se presenta, entre otras cosas, como lo que abre y guía al Dasein ante la posibilidad del “sí mismo propio”. El fenómeno de la disposición afectiva, según se señaló, es el modo más preciso de cara a la aperturidad del existir y, a la vez, es un eslabón cooriginario en el análisis ontológico estructural del Dasein. Es fundamental haber comprendido el temple ánimico como el modo de estar abierto en el mundo, ya que es por esta cualidad que el ser humano se implica en una relación íntima con los fenómenos del existir. Por lo tanto, es necesario seguir el hilo de la investigación en vistas de que la tesis que aquí se propone nos sitúe un paso más allá hacia una comprensión propia de la existencia en sentido preciso. Abordaremos estos asuntos en el presente capítulo.

## **2.1 Sobre el problema de la angustia**

En el capítulo I, el análisis del ser humano fue expuesto a partir de la existencia, se aclaraba la vinculación Dasein-mundo como la condición fundamental propia del desarrollo ontológico-existencial del ser-en-el-mundo. Este fenómeno se presenta como una unidad, y en el análisis fenomenológico se despliega de manera secuencial, se analizan propiedades y modos de existir que le son inherentes al ser humano. Ahora bien, ya se ha abordado el ente a partir del problema de la impropiedad, sin embargo, la serie de estudios que se despliegan en *Ser y tiempo* desde el problema de la condición de arrojado no tienen objetivo en el desarrollo de la tesis que hemos

propuesto, a excepción de la esclarecedora postura heideggeriana de la disposición afectiva [*Befindlichkeit*], aperturidad esencial para el éxito de nuestro objetivo principal<sup>14</sup>.

El ejemplo del niño como estado primigenio de la existencia, en principio, intentaba poner de manifiesto el primer plano que supone el existir, primera capa en lo que respecta al total entramado de la constitución analítica del Dasein. Después, se expuso un análisis del fenómeno de la impropiedad como fundamento de la existencia en la cotidianidad, se dijo que el modo de existir en la cotidianidad direcciona al hombre hacia una existencia *impropia*, tal como lo menciona Pulido (2018): “La primera etapa de la analítica encalla en la impropiedad del uno, incapaz de quebrar la gruesa capa glacial que le impide sumergirse en las profundidades del Dasein *auténtico*” (p.65). Según la cita anterior, cada vez que nos acercamos más al análisis ontológico-existencial en profundidad, las estructuras cooriginarias que constituyen al Dasein nos llevan a sobrepasar la coraza del problema de lo uno y las dificultades que surgen en la tematización de cara a la aperturidad del sí mismo. Por otro lado, es preciso mencionar que el fenómeno de la aperturidad no sucede de manera independiente, sino que se relaciona íntimamente como lo que constituye la existencia del hombre, esto sucede porque es un fenómeno que surge a la par con el hecho de estar-en-el-mundo en condición de arrojado.

Ahora bien, para llevar a cabo la aclaración que se quiere mostrar en el concepto de la *angustia*, es preciso advertir que no se hace referencia al concepto expuesto anteriormente en la tradición filosófica<sup>15</sup>, sino al desarrollo analítico que Heidegger desdobra en *Ser y tiempo* en virtud

---

<sup>14</sup> Se debe señalar que el desarrollo del concepto de la angustia en *Ser y tiempo* no es el fin último de la investigación que desarrolla Heidegger, sino más bien, desarrollar una *ontología fundamental*. Ahora bien, lo anterior tampoco quiere decir que el análisis de Heidegger no sirva como un pilar fundamental para el desarrollo de esta investigación, sino que, por el contrario, se mostrará que el análisis servirá como hilo conductor para lograr una interpretación original de la angustia como un nexo ontológico existencial.

<sup>15</sup> El concepto de la angustia fue desarrollado filosóficamente por el filósofo danés Soeren Kierkegaard en su libro *El concepto de la angustia (Begrebet Angest, 1844)* y por el psicoanalista Sigmund Freud, así como otros filósofos existencialistas del siglo XIX. Sin embargo, El concepto de la angustia que se Desarrolla en *Ser y tiempo* no

de los diferentes horizontes abiertos en la disposición afectiva, lo cual induce la investigación hacia la búsqueda aproximativa del fenómeno de la autenticidad del Dasein, bajo la posibilidad propia de sí mismo, alejado de lo que implica lo uno (*das Man*), el estado de caída (*Verfallen*) y la condición de arrojado (*Geworfenheit*).

El concepto “*angustia*” tiene sus raíces en el latín antiguo *angustus* que se traduce como estrechura, apretura. En la lengua alemana existen las palabras “*Angst* (miedo; angustia), estar preocupado por algo, y *Furcht* (*temor, miedo*)” (Langenscheidt, 2002, p.705). El término *Angst* según la etimología de la palabra en alemán procede del indo germano *angh*, que se traduce al latín como (estrecho, angosto) provenientes del latín, se dice que la palabra también remite al griego, *angor* (estrangulamiento, asfixia).

Cuando indagamos en el fenómeno de la angustia, es inevitable no remitirnos a una situación que hayamos experimentado alguna vez en nuestra vida; empero, si se analiza detenidamente con el objetivo de describir aquel “fenómeno”; ocurre algo sumamente interesante. En primer momento, como escribe Gallardo (2022), “El *Angst* es una angustia sin objeto, un sentimiento raro y terrorífico donde el Dasein es vaciado o escapa de todo ente, una angustia profunda por un abismo sin entidad” (pp.2-3). En la anterior cita, se hace referencia al ente en estado de vacuidad; en la angustia la existencia del Dasein carece de significatividad, el modo habitual de estar-en-el-mundo ha perdido su tinte. Sin embargo, en dicha situación el ser humano intenta decodificar el mensaje de la angustia o, por lo menos, el “*ante qué*” se angustia.

Por otro lado, se dice que el fenómeno de la angustia le pertenece existencialmente al Dasein, en cualquier caso, dicho acontecimiento lo “sonsaca” porque es un fenómeno que liga los

---

se relaciona directamente con lo expuesto en las anteriores obras, sino que Heidegger estudia el concepto bajo la mirada ontológica existencial de ser-en-el-mundo, sin atribuirle ningún carácter médico o moral, ni relacionándolo directamente con el problema de la libertad.

dos panoramas existenciales (impropio y propio) de la estructura del ser del Dasein, y, además, su origen se mantiene oculto. Si se sigue la profundización en problema de la angustia, es preciso ir al fenómeno mismo que acontece de manera vivencial, ya que es la propia experiencia del ente la que proporciona la claridad suficiente para comprender los diferentes interrogantes que se abren bajo la estremecedora angustia. Llegados a este punto de la investigación, es preciso preguntarnos lo siguiente: ¿cuál es el motivo de esta disposición afectiva?, ¿ante qué nos angustiamos?, ¿que nos quiere mostrar dicho fenómeno? y ¿de dónde proviene la angustia y por qué se esfuma sin dejar rastro?

Veamos, si el motivo de la angustia está oculto y no brota del mundo ni de ningún ente que esté allí afuera, tal como lo dice Heidegger: “Nada de lo que está a la mano o de lo que está-ahí dentro del mundo funciona como aquello ante lo que la angustia se angustia” (Heidegger, 2012, p.204). Entonces, es preciso remitirnos como en el primer capítulo hacia el mismo ente que se angustia, ya que es el fenómeno más puntual y el único camino seguro para acercarnos paso a paso hacia la resolución de las preguntas planteadas anteriormente. En los siguientes tres apartados se desarrollará una interpretación analítica de la angustia con miras hacia una comprensión propia del ser del Dasein, haciendo énfasis en lo que aquí distinguimos como los tres fenómenos que se muestran una vez acontece la angustia, las consecuencias existenciales de dicha aperturidad y el impacto en la relación Dasein-mundo, Dasein-existencia.

### ***2.1.1 El ante-qué de la angustia***

Para acercarnos al carácter fundamental de la angustia, es oportuno dirigir la mirada hacia la disposición afectiva del *miedo*, ya que dicho estado de ánimo permitirá resaltar las tonalidades de la disposición afectiva. El estar bajo esta disposición afectiva resulta relevante, en el miedo sentimos que se pone en juego la totalidad del existir, ante cualquier situación que ponga en riesgo

la existencia inmediatamente el cuerpo óptico-existencial desencadenará una serie de sucesos químicos, físicos, psíquicos, etcétera. Reacciones del cuerpo que acompañan al miedo, tal como lo describe Chapman (2003):

Durante una urgencia o lesión al cuerpo, el hipotálamo utiliza el sistema nervioso simpático para aumentar el gasto cardíaco, la frecuencia respiratoria y la concentración sanguínea de glucosa (glucemia); también regula la temperatura corporal, causa piloerección, altera el tono muscular, inicia respuestas compensatorias y dilata las pupilas. Las respuestas mencionadas son parte de una reacción coordinada perfectamente “concentrada”, a la que se denomina *respuesta de defensa*. (p.558)

En un análisis del concepto del miedo en el texto *La retórica* de Aristóteles, Vicente Domínguez (2003) define el miedo de la siguiente manera:

El “«miedo» como una emoción más o menos pasajera que aparece cuando se presente o supone un peligro real o aparente, es decir, («que parece y no es») y concreto e inconcreto (vago, impreciso), que se puede sentir individual y colectivamente. (p. 666)

Sin embargo, cuando nos encontramos ante el fenómeno del miedo: ¿cómo se presentan las situaciones de nuestra vida? ¿Cómo se muestra la vida, la cotidianidad, los problemas y las preocupaciones que nos aquejan? En el miedo, indubitablemente nuestra vida cotidiana se oculta para dar paso al mero hecho de *tener* que sobrevivir; los problemas y las preocupaciones parecen menores ante el temor de “dejar existir”, las cuestiones diarias son para nosotros “insignificantes”. Ante el miedo, los otros también pueden ser *afectados*, tanto como si nos pudiéramos *poner* en la posición del otro y tener vestigios de la situación que está sucediendo.

En esta dirección, notamos que el ante-qué del miedo siempre es una amenaza que viene de afuera, algo *en el mundo* intimida al hombre; o sea, según el individuo en cuestión, el ante-qué cambiara de esto o aquello, en este sentido existen diferentes ante-qué del miedo. El miedo ante

una “cosa” en particular, el miedo ante otro ser de la misma especie, el miedo ante algún animal o el miedo ante la finitud de la existencia, todos estos fenómenos son “amenazas” del mundo hacia el Dasein, en el anterior caso; el miedo revela vulnerabilidad porque el Dasein existe bajo el estado de apertura, lo cual permite que el ente se encuentre ahí “abierto”, “despejado” en la posibilidad ineludible de ser “afectado”. Sin embargo, no sólo en esta emoción se manifiesta el modo de estar “Ahí”. Considérese, por ejemplo, estas mismas cuestiones en otros estados de ánimo, tales como la alegría, el mal humor, la nostalgia, la tristeza, etcétera. De lo anterior, resulta que el ser humano en definitiva siempre se halla bajo una determinada disposición de ánimo, porque constitucionalmente la disposición afectiva determina algún modo de *encontrarse*, a su vez, es el modo en el cual se abre el Dasein como ser-en-el-mundo en su totalidad.

Ahora bien, para acérmanos a la angustia fundamental en *Ser y tiempo*, formulamos dos preguntas introductorias que surgen de manera secuencial. ¿*Ante-qué* nos angustiamos y por qué la angustia se angustia?<sup>16</sup>. En el capítulo anterior, se mencionaba un movimiento fenomenológico donde el Dasein se *da la espalda*<sup>17</sup> y huye de sí, quedando abierto afectivamente ante el mundo, por lo tanto, en este apartado es preciso analizar el ante-qué de la angustia como una característica que permite la aperturidad del ente; estando en el movimiento de la condición de arrojado, ya que una vez el Dasein se da la espalda ante sí, óntico- existimativamente se abre la disposición afectiva.

Para aclarar mejor lo anterior, analicemos lo siguiente: existen dos momentos en el fenómeno de la caída del Dasein. El primero se da cuando nos preguntamos ¿ante-qué huye el

---

<sup>16</sup> A modo de ejemplo, el miedo siempre tiene su fundamento en “algo” por lo que se compecede el miedo, pero, eso es tan solo la forma de manifestarse, no es por lo que el miedo en realidad *teme*, así mismo, hay “algo” por lo que la angustia se angustia.

<sup>17</sup> El término “darse la espalda” es una interpretación ontológica-existencial, en definitiva, el fenómeno del Dasein ante sí mismo. Una vez el Dasein se encuentra en la existencia: huye de sí, dirigiéndose hacia la experiencia óntico-existencial de la caída. Sin embargo, El darse la espalda en este caso no es una huida, sino que, es un darse la espalda ante sí mismo previo a la caída, no cierra su sí mismo a modo de huida, sino más bien, es indiferente, pero deja abierto el ante qué de la huida.

Dasein?, el segundo cuando preguntamos ¿hacia-dónde se dirige una vez se da la espalda a sí mismo? Heidegger (2012) enfatiza que el ante-qué de la *huida* surge “[Cuando el Dasein] es llevado por esencia ontológicamente ante sí mismo por su propia aperturidad, [por ese motivo] *puede* también huir *ante* sí mismo” (p.203). Según lo anterior, el ante qué de la huida del Dasein es, en un primer momento, ante sí mismo, y esto es posible porque la aperturidad del Dasein es un modo esencial del su ser.

Para ilustrar de manera sencilla y alegórica; analicemos el proceso formativo de una planta. Al principio, la planta se presenta como una semilla, luego hecha raíces y comienza a desplegar un pequeño brote vertical; si notamos con atención, antes de que la planta abra sus hojas, aún se encuentra retraída en forma de espiral, con el paso del tiempo el brote se abre y la forma en espiral retraída en sí misma se desarrolla de cara al sol. Al igual que el brote de la planta, el ser humano una vez arrojado en la existencia se encuentra retraído en sí mismo en estado de apertura, porque ya existe en el mundo. Posteriormente, al igual que el brote, el Dasein también deja la forma en “espiral” en la que se encontraba retraído en sí mismo, en el estar retraído ya está abierto porque ya tiene el carácter de existencia, o como dice Heidegger, no se abre, sino que se da la espalda ante sí, sin dejar el estado de aperturidad.

En la caída el Dasein se da la espalda a sí mismo. El ante-qué de este retroceder debe tener, en general, el carácter de amenazar; pero eso ante lo que el Dasein retrocede es un ente de la misma índole del ente que retrocede: es el Dasein mismo. (Heidegger, 2012, p.187)

Lo anterior, permite comprender el objetivo al que Heidegger pretende llegar, pues, así como se develó el ante-qué de la huida, y el ante-qué del miedo, también se tiene que hacer una definición estructural de la angustia en relación con las siguientes preguntas: ¿ante-qué la angustia se angustia y que le sucede al Dasein cuando le acontece la angustia?

En cuanto al ante-qué de la angustia, lo interesante es que no surge como el ante-qué del miedo, es decir, de un ente intramundano, distingamos lo que dice Heidegger (2012):

El ante-qué de la angustia no es un ente intramundano. De ahí que por esencia no puede estar en condición respectiva. La amenaza no tiene el carácter de una determinada prejudicialidad que afecte a lo amenazado desde el punto de vista de un poder-ser fáctico particular. El ante-qué de la angustia es enteramente indeterminado. (p.187)

En la cita anterior, el filósofo hace patente el carácter de la imposibilidad de determinar el ante-qué de la angustia, no es posible encontrar *algo* en el mundo por lo que el Dasein se angustia en sentido estricto. Por este motivo, apuntamos a que no debe confundirse la angustia con el miedo producido por el cuerpo o con una enfermedad psicológica<sup>18</sup>. Este carácter singular del ante-qué de la angustia no es algo experimentado anteriormente en las demás disposiciones afectivas, el ante-qué de la angustia está oculto, no se halla en ningún fenómeno objetivo, no se puede determinar a “primera vista”. Al parecer, el análisis hermenéutico de la angustia proporciona un acercamiento más genuino al fenómeno, ya que el método científico se quedaría corto al no poder determinar objetivamente el ante-qué la angustia se angustia,

Analicemos este problema de la siguiente manera: primero, en el estadio preparatorio de la angustia, se hace evidente que cuando el ser humano se angustia se le devela la primera ilusión de la existencia, el modo de ser en el *uno* se esfuma, o como lo dice Pulido (2017): “La angustia exhibe el fenómeno del uno-unitario que está presente en lo diverso de las modalidades existenciales del ser o estar-en-el-mundo y que las hace posibles” (p.108). Segundo, el mundo de la ocupación pierde significatividad, es decir, la angustia lo inunda todo, abre al Dasein en la eminencia de que él *es* y, además, “Pone de relieve los límites de la alienación en la que el Dasein

---

<sup>18</sup> Esto se debe a que si se determina como una enfermedad psicológica; el ante-qué será reducido tan solo a una patología mental que viene de algo en el mundo, como puede ser un ente intramundano, o un útil.

cotidiano se mueve” (Pulido, 2017, p.108). Aquí, el hombre comprende que la estructura y los diferentes modos de encarar el mundo se desvanecen en cuanto le acontece la angustia, es decir, lo que antes *significaba*, ahora no significa *nada*, la angustia pone de relieve la nada (Heidegger, 2012). Si se sigue lo anterior, notamos que el fenómeno de la angustia le revela al Dasein la existencia de una manera real existencial; esto es, el ser humano se da cuenta de que está en el mundo de una manera directa y fáctica. Facticidad viene a significar el *factum* absoluto de que el hombre *es y no puede escoger no ser* (Pulido, 2017).

Ahora bien, cuando se comprende al ser humano a partir del anterior entramado fenomenológico del existir, se revela que el Dasein posee en sí posibilidad individualidad. La revelación de que uno es y existe en el mundo desde una individualidad es avasallante, el Dasein es el único artífice de su existir, tiene en sí mismo la posibilidad de *escogerse*. Por encima de todos los demás entes; el ser humano sabe que puede decidir esto o aquello respecto a su existir, se puede escoger a cada instante, formarse en cualquier profesión, escoger entre el piano o la guitarra. Sin embargo, la anterior condición a pesar de que se presenta como un factor único respecto a los demás entes, es una característica que presiona, dicha posición de libertad; inquieta. Los animales no eligen su ser porque ya son, el fruto de aquello que son tarde o temprano florecerá, no obstante, el ser humano tiene la *carga* de tener que elegirse.

### ***2.1.2. El abrir de la angustia y la inmersión en la nada***

Se ha visto anteriormente que el ante-qué de la angustia es la característica que solidifica lo fundamental respecto de las demás disposiciones afectivas. Ahora, es preciso inclinar la investigación hacia lo que se despliega existencialmente luego de que la angustia quiebra al Dasein y lo gira ante su propio ser; para ello, es preciso traer a colación la siguiente cita de Acevedo (2003):

Lo que Heidegger llama en este texto [*seminarios de Zollikon*], para describir el *ahí* (*Da*), *meras o puras posibilidades-de-percibir* y *ámbito de poder percibir equivale a lo que en Ser y tiempo es la aperturidad o estado abierto (Erschlossenheit)*. (p.52)

Según la cita anterior, el ahí quiere decir posibilidad, se es posible mientras se está en el ahí, en la existencia y se está en el ahí en el modo de abierto en la aperturidad constitutiva de la disposición afectiva y, en este caso, ante las posibilidades que surgen por el hecho de existir bajo la influencia experiencial de carácter óptico-existencial en el mundo. Pero, así como el ente existe cotidianamente en el modo de la impropiedad, y esto constituye una parte de su ser que hemos analizado anteriormente, del mismo modo, parece ser que cuando acontece la angustia se constituye otra parte de su ser.

En la angustia, el modo de existir en el mundo habitual gira, la experiencia en relación con el mundo adopta un modo desconocido para el ser humano, una especie de velo se ha caído. Es por ello que se afirma que la angustia revela un modo más propio del existir, fuera de lo uno y la cotidianidad de la existencia. El Dasein comprende la existencia desde otra parte de su ser, hasta ahora, se permanecía bajo la “gelatina de lo uno” o, en aquella masa indiferenciada de la cotidianidad, por lo anterior, se afirma que el acontecimiento de la angustia genera la aperturidad de cara a una comprensión del ser.

Pulido, (2017) nos dice lo siguiente: la angustia abre gracias a que “el porqué de la angustia es que haya eso de existir y ser, y que este que lo experimenta exista y sea” (p.107). Analicemos lo anterior de manera serpenteante, pues el interés tendremos que esclarecer las dos arterias que soportan lo que aquí le llamamos “el nexo ontológico fundamental”.

En primer lugar, la angustia impacta al Dasein de manera fáctica y existencial; Heidegger enfatiza en el párrafo §40 de *Ser y tiempo* que el ser del Dasein no se relaciona únicamente a partir del cuerpo, pues la idea de la corporalidad cubre dos características fundamentales. La

primera es la condición del Dasein como un ente material y la segunda es la condición ontológica-existencial, en otras palabras, en la forma en que el Dasein experimenta con su individualidad él ser y su ser. Por ahora, el interés de esta investigación es lograr una comprensión más concreta del carácter fundamental del temple ánimico. Segundo, la angustia soporta analíticamente una visión teórica del existir. Lo que le interesa a Heidegger es encontrar un fondo indispensable de carácter existencial. En este caso, la angustia es el fundamento esencial en el entramado de la analítica del Dasein; sin embargo, si hacemos una abstracción de todo lo que implica la construcción conceptual y el desarrollo argumentativo del problema de la angustia, notamos que la experiencia existencial del fenómeno como tal es una experiencia reveladora que sonsaca al ser humano desde un modo de existencial, fáctico y en la condición de arrojado (Heidegger, 2012). Dicho sonsacamiento devela que aquello que se ha considerado como lo verdadero, o como aquello a lo que el hombre debe aspirar mientras está en el mundo, no es más que un artilugio creado por lo uno.

En las meditaciones de Martin Heidegger, el problema de la *nada* cumple un papel eclíptico en el Dasein, pues no solo altera el modo de existir como ser-el-mundo. Es importante aclarar que este fenómeno surge por el movimiento analítico de la facticidad de la angustia: no es posible pensar el problema de la nada del mundo sin el fenómeno de la angustia. En esta dirección, es preciso indagar el concepto de la *nada* por medio de la ontología fundamental que propone Heidegger.

Veamos lo siguiente: en cualquier momento y en cualquier situación puede acontecer la angustia, se presenta, pero es un presentarse sin representación material, no es un ente intramundano, no es un útil, no es una persona. El Dasein se angustia, pero no sabe por qué. Es por ello que se inquieta y queda suspendido en la existencia. Ahora, ¿qué es lo que oprime al ser

humano cuando le acontece la angustia? ¿Por qué la angustia da la sensación de abárcalo todo? El filósofo no dice que en la suspensión del Dasein se revela lo opuesto de la existencia, aquello que era *mundo* ahora es *nada*<sup>19</sup>. El mundo se sumerge en la nada, el mundo carece de significatividad (Heidegger, 2012).

Aquello ante lo que la angustia se angustia no es nada de lo a la mano dentro del mundo. Pero esta nada de lo a la mano, que es lo único que el decir cotidiano de la circunspección entiende, no es una nada total. La nada del estar a la mano se funda en el más originario “algo”: en el *mundo*. Sin embargo, por esencia éste pertenece ontológicamente al ser del Dasein en cuanto estar-en-el-mundo. Si, por consiguiente, la nada, es decir, el mundo en cuanto tal, se ha mostrado como el ante que, de la angustia, esto significa que *aquello ante lo cual la angustia se angustia es el estar-en-el-mundo mismo*. (Heidegger, 2012, p.188)

No obstante, el movimiento en el Dasein no termina ahí, ya que al comprenderse existencialmente ante un fenómeno tan inquietante; interpreta el ser desde sí mismo, el mundo exterior ha perdido total importancia, por lo tanto, se direcciona a sí. El carácter superficial de la existencia del Dasein se revela como algo ajeno a su ser, algo que ha sido adquirido por otros, impartido por la cotidianidad, la habladería y la habitualidad del mundo.

La angustia pasa de despersonalizar al Dasein a hundirlo en la nada, vacía al ente en su totalidad; es decir, lo coloca ante un abismo ontológico-existencial y además le revela un estado de ser cooriginario donde todo aquello que lo constituía se ha esfumado, su existencia ha tomado un giro fenomenológico con relación a su propio ser. Veamos como lo describe Safransky (2010):

“Esta es el instante de la angustia, de la que ya hemos hablado. «La angustia revela la nada. Estamos "suspendidos" en la angustia. Más claramente: la angustia nos deja en suspenso, porque hace que se escurra el ente en su totalidad» (¿Heidegger, Was ist Metaphysik?, Klostermann, Frankfurt, 1986,

---

<sup>19</sup> Esta referencia no es una ausencia de mundo, sino que es una característica del ser, del existir, del Dasein.

pág. 9). // Este «escurrimiento» oprime y a la vez vacía. Vacía porque todo pierde su significación y adquiere el sello de la negatividad. Y oprime porque lo negativo penetra en el propio sentimiento. La nada vacía y este vacío oprime: el corazón se contrae de manera convulsiva. El mundo exterior se cosifica, se petrifica en lo carente de vida, y el sí mismo interior pierde su centro de acción, se despersonaliza. «Ello acarrea que nosotros mismos -estos hombres que son- nos escurramos juntamente en medio del ente. De ahí que en el fondo no sea "inhóspito" para "tí" y para "mí", sino que "uno" se siente así» (WM, pág. 32)” (Safranski, 2010, p. 217).

Según el planteamiento de este apartado, el olvido del ser es en sumo el olvido de la nada. La correspondencia de estos dos fenómenos se pertenece mutuamente y, si se piensa, ser y nada son dos fenómenos que son fácticos e indeterminables. No es posible decir nada en relación con el ser en general y mucho menos de la nada, sin embargo, el hecho que la nada signifique no-ente no debe entenderse como algo que es incompatible con él, sino que es algo concomitante con aquello que posee representación material, en este caso en el Dasein. Hasta aquí, hemos abordado el axioma fundamental de la angustia y el direccionamiento del Dasein hacia la inmersión en la nada, pues Heidegger considera el anterior movimiento fenomenológico como aquel puente que permite la aperturidad originaria del Dasein de cara al ente como tal, es decir, la nada en el contexto heideggeriano es el no-ser que existe en lo ente, y, además, en el Dasein mismo. La nada está enquistada en la propia esencia del ser humano, funciona como aquello que se abre en el ente angustiado.

En conclusión y bajo los anteriores elementos, podemos afianzar el camino que se quiere procurar en este capítulo. Primero, el desarrollo de la angustia permitió escalear de manera más precisa el entramado filosófico del problema de la existencia auténtica, ya que en el primer capítulo veíamos la propiedad del ser humano como aquello lejano que suponía un análisis de la existencia impropia basada en el problema de lo uno. Sin embargo, la proyección de la disposición afectiva

fundamental, como se acaba de exponer, tiene el carácter de aperturidad originaria en el Dasein y se concreta en el fenómeno que Heidegger denomina como *la nada* (Nichts). Entendida en este contexto, la nada no hace referencia a ningún ente como tal ni a ningún tipo de conocimiento teórico en sí mismo, pues se trata, según el filósofo, de un fenómeno que, en él mismo, yace la peripecia de un desarrollo concreto de aquello que se forja y se abre en la angustia. Ahora bien, luego del anterior análisis se puede decir que la nada del mundo es por lo que la angustia se angustia; exégesis entendida como la situación donde el Dasein no encuentra nada de lo que “agarrarse”, de modo que en ese intentar atrapar algo solo encuentra la nada del mundo. (Heidegger, 2012)

### ***2.1.3. La angustia ante la muerte y la posibilidad de sí***

De la mano de los dos rasgos constitutivos del apartado anterior, es preciso mencionar que hemos dejado de lado una parte fundamental del análisis de lo que aquí describirnos como el nexo ontológico-fundamental que se solidifica en la angustia. En *Ser y tiempo*, Heidegger aborda la cuestión de la muerte como un pilar cardinal en el desarrollo analítico de la ontología fundamental del Dasein, de manera que es a partir de la tematización que se traduce como el *ser-para-la-muerte* que se puede alcanzar una interpretación existencial originaria del ser del Dasein, sin embargo, no exploraremos aquí el fenómeno de la muerte en su profundidad, sino que aclararemos como la angustia orienta la mirada del Dasein ante su propia muerte, y por consiguiente, ante la posibilidad del sí mismo propio.

Cuando pensamos en el fenómeno de la muerte ocurre algo fuertemente atrayente, en principio, hay una tendencia a volcar la mirada a todo aquello que alguna vez fue y ya no es, esto se debe a que relacionamos directamente la muerte con lo “otro”, con aquello que ha sido próximo en nuestra existencia y ahora ha dejado de existir. La anterior interpretación, tan solo cubre una

parte del fenómeno, ya que mientras se está en la existencia la muerte como un hecho fáctico no se ha representado. El Dasein hasta ahora ha sido tan solo un espectador de dicho fenómeno, lo que ocurre en el ser humano cuando le acontece la muerte como tal; entonces, seguirá siendo un enigma. Tan solo podremos acercarnos a dicho fenómeno en la forma en la que se presenta mientras se está en la existencia, es decir, como pura posibilidad o como la posibilidad más propia del ser del Dasein (Heidegger, 2012).

Heidegger analiza el fenómeno de la muerte como una parte fundamental para la comprensión de la analítica del ser humano. Aquí, se desarrolla como aquella posibilidad ineludible de dejar de ser como Dasein en su totalidad. El filósofo expone el carácter esencial de la finitud como aquello que es una *inmanencia* [*Bevorstand*] del ser-ahí<sup>20</sup>. Bajo este carácter se confirma que la estructura del ser-para-la-muerte (*Sein zum Tode*) constituye el ser del Dasein en su totalidad, por lo tanto, el ser-para-la-muerte forja un carácter amplio de cara a la existencia. Veamos la siguiente cita:

La muerte es una posibilidad de ser de la que el Dasein mismo tiene que hacerse cargo cada vez. En la muerte, el Dasein mismo, en su poder-ser *más propio*, es inmanente para sí. [...]. Cuando el Dasein es inmanente para sí como esta posibilidad del sí mismo, queda *enteramente* remitido a su poder-ser más propio. (Heidegger, 2012, p. 267)

Queda claro que la muerte no sólo se revela como un fenómeno real cuando el cuerpo material deja de funcionar de manera vital, la muerte se revela en el ser humano como una posibilidad particular, que deja en evidencia el carácter inmanente de su propia finitud. El Dasein sabe que va a fenecer y comprende que es un ser-para-la-muerte. La revelación del fin de la existencia se expande desde el nacimiento y culmina en el acontecimiento fáctico; esta revelación

---

<sup>20</sup> Es preciso aclarar que, en este caso, Heidegger se refiere al movimiento ontológico del Dasein hacia su poder-ser más propio (la muerte), quitando de foco al cuerpo óptico existivo como tal, ya que el cuerpo fenecer y el Dasein muere.

surge por medio del abrir originario de la angustia. El abrir cooriginario de la disposición afectiva fundamental muestra algo del ser que permanecía oculto, el aspecto nublado por la publicidad y el estar cotidiano. Hasta este punto, la muerte era aquello que le sucedía al otro, aquello que parecía “lejano”, sin embargo, ahora se comprende que es su poder-ser más propio. “la muerte es comprendida en tal decir [cotidiano] como algo indeterminado que ha de llegar alguna vez y de alguna parte” (Heidegger, 2012, p.269).

Comprender la muerte desde la forma cotidiana y habitual del mundo significa ir al fenómeno desde la idea del modo de lo uno, esto sucede porque hay una manera de comprender los fenómenos del mundo a partir de la propiedad o la impropiidad. A lo que se quiere llegar en este apartado, es a la comprensión de aquello que es genuino en la angustia, por ello se ha formulado la pregunta ¿por qué se dice que *la angustia ante la muerte* es un nexo ontológico fundamental entre el ser y el Dasein? Veamos lo siguiente, se comprende la muerte como aquel fenómeno que le pertenece al Dasein desde que es arrojado en la existencia, no obstante, dicho fenómeno no podía ser completado analíticamente porque permanecía bajo la interpretación del modo de lo uno, bajo la idea de que la muerte es siempre la muerte del otro. Ahora, la angustia abre otro horizonte de posibilidad hacia la comprensión de la muerte, en este punto ya no es angustia ante la nada del mundo, sino que es angustia ante la nada de su propio ser, es decir, ante la propia finitud de la existencia, la posibilidad de dejar ser como ser-en-el-mundo en su totalidad. Es por esta razón que aquí se propone la angustia ante la muerte como el nexo ontológico fundamental, ya que es por medio de este fenómeno que se puede proponer el puente originario entre la existencia impropia de ser-en-el-mundo y la existencia propia bajo la idea de la finitud como ser-en-la-totalidad. “La angustia ante la muerte es angustia “ante” el más propio, irrespectivo, e insuperable poder-ser”. (Heidegger, 2012, p.267)

Como señalamos anteriormente, la angustia posibilita al ser humano porque lo abre ante un horizonte que le permite dirigirse hacia la existencia desde lo que el mismo es antes de todo conocer, es decir, que existe como un ser que comprende que es para la muerte. Ahora, ¿por qué se dice que el abrir originario de la angustia le revela al Dasein la posibilidad de un sí mismo más propio? y ¿por qué el ser-para-la-muerte supone ser lo más originario al ser del Dasein? El ser humano, cuando le acontece la angustia, comprende la muerte y la vida misma desde un modo particular del estar-en, se percata de la trascendencia de cada instante, es decir, de lo efímero de cada día, de cada minuto en la existencia. Cuando el Dasein concibe la muerte como aquella posibilidad que imposibilita la vida y todas sus posibilidades comprende la existencia como aquello que se le escapa entre las manos, por ello se sublima el sentido propio del existir de sí mismo.

## **2.2 Sobre el nexo ontológico fundamental de la angustia**

La proyección de la angustia nos ha mostrado tres rasgos constitutivos que se abren en el ser humano una vez acontece dicho fenómeno. Como movimiento inicial; la angustia quiebra al ente y lo desplaza de su modo habitual de estar en el mundo. En este movimiento el Dasein se desconoce a sí mismo porque comprende que lo que parecía ser sí mismo no eran más que estructuras construidas desde la impropiedad del mundo en general. Dicha condición es generada por el modo en la cual se relacionaba el ser humano respecto a su *sí-mismo* y el mundo, es decir, como Dasein en su totalidad. La anterior dislocación se genera por medio de la angustia, pues el ente comprende que *es* y *tiene* que ser como ser-en-el-mundo, está a cargo de sí mismo. Una vez acontece la angustia, el ser humano se percibe desde la pequeñez, una parte del ser que permanecía oculta se derrama en el ente, decoloriza la existencia porque todo lo abarca, el Dasein queda vacío pues se sumerge en la nada. El segundo movimiento se da porque el ente una vez inmerso en la

nada tiene que girar ante su sí mismo propio, de modo que en este girar inevitablemente también ocurre un retorno a sí, donde al ente se le revela su *posibilidad* más propia en la existencia, es decir, comprende que antes de ser como ser-en-el-mundo es un *ser-para-la-muerte*, este es el anterior horizonte que soporta el análisis inicial de la exploración.

La interpretación de la angustia se puede considerar como una forma de operar en el mundo desde la propiedad del sí mismo, por medio de la totalidad del movimiento ontológico de la angustia que se ha mencionado anteriormente. La estructura del Dasein como un ser que comprende su propia finitud es la que soporta la posibilidad del ente en llevar una vida propia hacia su poder ser, hacia la construcción individual de aquello es proyectado hacia la muerte. En dicha proyección se abre el modo singular de la existencia propia del ser humano. A esto Heidegger lo denomina *el poder-estar-entero* del Dasein, tal como lo menciona la siguiente cita: “En el Dasein, mientras él es, queda algún algo pendiente que él, pero a este resto pendiente pertenece el “fin” mismo.” [la muerte] (Heidegger, 2012, p.231).

Lo que denominamos aquí como el movimiento ontológico-existencial de la angustia es entonces *hermenéutico*. La totalidad del fenómeno que hemos determinado anteriormente establece la posibilidad filosófica de comprender la existencia propia de sí, es decir, los tres horizontes que hemos analizado anteriormente permiten un acercamiento más genuino hacia la comprensión del ser del Dasein. Cabe recalcar que esta visión de la angustia es ontológica-existencial porque se refiere a la comprensión de la existencia en general en torno al ser y es existencial porque se refiere a la experiencia individual y concreta de la existencia como tal, en este sentido la angustia se revela por medio del estado de la aperturidad anímica. La genuina

comprensión hermenéutica de la angustia ante la muerte, pone de manifiesto el hecho de que dicha interpretación está determinada por lo que Heidegger denomina *la libertad para la muerte*<sup>21</sup>.

### 3. La angustia más allá de Ser y tiempo

En lo desarrollado anteriormente, se demostró que la *angustia* en *Ser y tiempo* no se trata de una característica particular que tiene origen en la psique o en el cuerpo biológico-químico, pues como bien se fundamentó en el capítulo anterior, los tres fenómenos que se abren en la angustia surgen del análisis ontológico-existencial del Dasein. En este capítulo exploraremos la cuestión de la angustia en el texto los *Seminarios de Zollikon*<sup>22</sup>. Primero, se mencionará de manera breve el problema del cuerpo y la dicotomía psique-soma como problema inicial. Segundo, se explorará el modo en cómo es tematizado el fenómeno de la angustia bajo la interpretación de la psiquiatría y la visión de la ciencia clínica. En este escenario la cuestión de la angustia no se disuelve, sino que se manifiesta a partir de una experiencia interrelacional entre el cuerpo cósmico y el cuerpo vivido. Según los psiquiatras, las emociones son un sistema complejo que incluye factores biológicos, neuronales, psicológicos, sociales, etcétera. En el campo de la medicina psicosomática, se dice que la angustia es una emoción que puede afectar la psique de manera negativa hasta el punto de desencadenar una enfermedad fisiológica. Lo anterior, permite que sea

---

<sup>21</sup> Las características del proyecto existencial del modo propio de estar vuelto hacia la muerte se pueden resumir 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: libertad para la muerte.* (Heidegger, 2012, p.282)

<sup>22</sup> En el libro los *Seminarios de Zollikon* (2007) se plasma un diálogo entre la ciencia médica y la filosofía. Liderado principalmente por el filósofo Martin Heidegger acompañado de aproximadamente de 70 psiquiatras y estudiantes de psicología entre 1959 y 1970 en la casa de Medard Boss en Zollikon, Suiza.

una visión filosófica a explorar. No obstante, todavía puede quedar la tentación de buscar particularidades de la angustia como una cuestión ontológica-existencial, con el fin de lograr una comprensión más amplia y genuina del fenómeno.

### 3.1 La visión del cuerpo, lo psicossomático, y la pregunta por la angustia

Es preciso comenzar por aclarar que la cuestión de la corporalidad se fundamenta bajo dos ideas principales. Primero, se dice que el Dasein *está* en el espacio a partir de un cuerpo biológico; cuerpo que se moviliza efectivamente en el mundo, opera bajo funciones instintivas y motoras; a esta visión del cuerpo se le distingue como *Körper*<sup>23</sup>. Segundo, se hace referencia al cuerpo *vivido* o cuerpo *sintiente*, lo que se distingue en alemán como *Leib*<sup>24</sup>: “Un cuerpo vivido es un cuerpo viviente, funcional o vitalmente enlazado a un entorno de otros vivientes y de objetos físicos no vivos” (Venebra, 2018, p,112). En el caso del Dasein, Heidegger deja claro que la corporalidad no debe ser comprendida tan solo como un corporar inanimado, porque mientras se está en el cuerpo “algo pasa en el cerebro que es constatable dentro del cuerpo” (Heidegger, 2007, p271).

Cuando Xolocotzy (2022) nos dice que “La existencia [del Dasein] no es [sin cuerpo] pero su corporal no es entendida desde un modo de ser ajena a ella, como la extensión [en el sentido cartesiano]” (p.94), se estaría afirmando que el existir corporal del ser humano supone una intencionalidad con la existencia, de ahí la estructura como ser-en-el-mundo. Entonces, el sujeto y el objeto no son un fenómeno independiente, sino que es algo que se da en la medida en que el sujeto ve, siente, habla, etcétera. Por ello se dice que la existencia corporal del ser humano se basa en un estar distinto de cómo están *todos* los demás entes. En el Dasein existe la posibilidad de

---

<sup>23</sup> Es bajo el análisis de esta visión del cuerpo desde donde los médicos, biólogos, y la ciencia como tal, estudian al ser humano en general.

<sup>24</sup> Esta visión del cuerpo es planteada por el filósofo Edmund Husserl, la cual Heidegger respalda en el dialogo con los psiquiatras de la época, ya que el Dasein es un ente que *comprende* su experiencia corporal, y está *abierto* en el mundo desde la experiencia vivida del cuerpo.

comprender el juego del existir por medio del lenguaje, por medio del interpretar lingüísticamente el mundo. La facultad del lenguaje abre al ser humano hacia un pre-comprender por medio de palabras, las letras, los números y los símbolos, En este sentido, se hace evidente que la existencia del Dasein no es un estar por estar, tal como está una roca en el camino, sino que es un estar desde la comprensión del estar corporal. “Yo estoy sentado aquí, hablando con ustedes, frente a la pared, estoy referido a las cosas en el espacio: ¡la mesa como mesa no está referida a las cosas! Comportarse respecto a algo en tanto que algo es hablar, decir” (Heidegger, 2007, p. 39).

En la siguiente cita, Berrío (2022) menciona que “Heidegger piensa la existencia humana como una estructura de pre-compresión y relación. El ser humano como *Dasein* está ya involucrado en la comprensión del significado del mundo en el que se encuentra” (p.49). El ser humano tiene la posibilidad de estar “aquí” y “allí”, es decir, materialmente su cuerpo está en un lugar determinado, pero la facultad del cuerpo vivido permite una puesta en marcha hacia el significado de la existencia y la comprensión de lo ente. Aunque en el caso del niño que aún no comprende o no utiliza el lenguaje, ya hay en sí una búsqueda implícita hacia la comprensión del ser, el Dasein ya está *iluminado*<sup>25</sup>.

Llegados a este punto, es preciso introducir el problema de lo psicosomático<sup>26</sup>, ya que sirve como guía temática para el desarrollo final de esta investigación. En la siguiente cita se hace una primera aclaración de los dos fenómenos que implican la unidad de lo psicosomático: “*Los fenómenos psíquicos no pueden ser pesados ni medidos, sino solamente pueden ser sentidos intuitivamente, por el contrario, todo lo somático puede ser aprehendido, de alguna forma, mediante números*” (Heidegger, 2007, p.123). Si se sigue lo anterior, se puede llegar a la

---

<sup>25</sup> El *iluminar* del ser humano, hace referencia a que posee una aperturidad ante el mundo, antes de todo comprender el Dasein está abierto, dispuesto, afectado, implicado en el mundo.

<sup>26</sup> En la psiquiatría aquello que es “psicosomático” hace referencia a las enfermedades que se muestran en el cuerpo óptico (soma) pero que tienen su origen en el cuerpo vivido (psique) o mente.

conclusión de que los fenómenos psíquicos solo pueden ser *comprendidos* intuitivamente sin análisis o reflexión, esta intuición puede ser influenciado por factores como la experiencia, las emociones, el contexto o el entorno del sujeto que experimenta el mundo, por lo tanto, si se quisiera comprender alguna situación ajena a mi propio Dasein, tan solo podríamos llegar a una interpretación alejada del fenómeno como tal. El método que se utiliza en el diagnóstico médico para determinar si una enfermedad se origina por medio de la psique, se fundamenta en el análisis del *discurso* del paciente respecto a sus emociones y síntomas, es decir, el sujeto tiene una experiencia, *siente* en la corporalidad, interpreta psíquicamente el fenómeno y luego crea un discurso para expresar aquello que experimenta en su existir. En este sentido, el psiquiatra escucha el discurso con el fin de determinar que emociones en particular pueden estar condicionando de manera negativa la mente y, por consiguiente, enfermando el cuerpo. Sin embargo, Heidegger hace énfasis en que la anterior interpretación médica escinde lo psíquico de lo somático como dos sustancias diferentes, se analiza esta cuestión de manera separada, desde la influencia de la mente hacia el cuerpo<sup>27</sup>. El problema de este método es que se supone un nexo causal entre los factores psicológicos y las enfermedades físicas, además, reducir cualquier enfermedad a un factor psíquico y emocional es simplificar la complejidad de las enfermedades, las posibles bacterias, hongos o microorganismos que pueden estar afectando de manera somato-psíquica.

Ahora, acerca de la motivación de este apartado, y según el juego de la dualidad psicósomática, la pregunta que surge es: ¿qué papel juega la angustia según el entramado planteado anteriormente? Y ¿es la angustia algo psíquico o algo somático? Indaguemos lo siguiente, en investigaciones pasadas, Arturo (1967) en *Aspectos clínicos de la angustia*, proponen el fenómeno como una emoción negativa, y que si se repite continuamente se generará un desequilibrio

---

<sup>27</sup> Esta visión separada se hace notable en praxis de la ciencia aplicada; el médico trata las enfermedades fisiológicas, y el psicólogo trata las enfermedades psíquicas.

psicológico que se puede convertir en una enfermedad psicosomática, la cual puede ocasionar en el cuerpo enfermedades respiratorias, diabéticas, digestivas, vesiculares y genitourinarias. La ciencia médica analiza el fenómeno de la angustia como una emoción que surge por algo determinado en la vida del sujeto, algo proveniente del mundo angustia, algo en particular impacta de manera negativa la psique, por lo tanto, hay que buscar en la experiencia del Dasein el motivo por el cual se angustia, y de ese modo tratar de manera psicológica y fisiológica al sujeto. A lo anterior, Heidegger expone la dificultad de determinar de manera objetiva la profundidad de una emoción, a tal punto que pueda generar una enfermedad somática. La complejidad metódica dificulta el análisis de las emociones, ya que no es posible objetivar la tristeza o la angustia.

¿Como se mide la tristeza? Evidentemente no es posible medirla. ¿por qué no? Si nos aproximáramos a la tristeza con un método de medición, la propia aproximación transgrediría el sentido de la tristeza y la tristeza como tal sería eliminada de antemano. Ya la intención de medir en este caso sería una transgresión contra el fenómeno en cuanto fenómeno. (Heidegger, 2007, p.128)

Entonces, no es posible medir la tristeza y la angustia porque no son un objeto, no son *enfermedades* objetivables y por ende curables. Si se tratase de objetivar la angustia quizás se pueda profundizar en algunos aspectos de la emoción, es decir, se puede decir algo de la angustia desde lo científico, lo literario, lo artístico y lo filosófico. Como resultado, no se niega que la angustia desenlace una serie de químicos y alteraciones en el sistema nervioso. Cualquier suceso experimentado por medio de la corporalidad, modifica el temple anímico del Dasein, y en este sentido la angustia no solo disloca la cotidianidad, sino que también altera la totalidad del corporar.

A modo de primer acercamiento, notamos que objetivar la angustia por medio del método científico presenta una doble dificultad. Por un lado, la dificultad metódica que crea un sesgo interpretativo erróneo y alejado del fenómeno como tal, y, por el otro, la complejidad multifacética

que implica la salud y la enfermedad, la compleja interacción entre factores psicológicos, sociales y estilos de vida del sujeto.

### 3.2 ¿Cómo puede ser la angustia más que una emoción un acontecimiento?

Ahora bien, podría objetarse que hace falta mucho más para declarar las dificultades de tematizar la angustia como una enfermedad psicosomática, dado que la angustia es un fenómeno propio de mi ser, la angustia es un acontecer real al igual que la enfermedad, lo psíquico, lo psicosomático, lo somato-psíquico, el cuerpo, etcétera. No se puede negar que los fenómenos anteriores están incrustados en el juego de la existencia del Dasein; sin embargo, de lo que se trata es de explorar la angustia sin perder el hilo argumentativo que hemos planteado inicialmente en la investigación, esto con el fin de llegar a una comprensión más amplia y genuina de la angustia.

Hemos dicho que la angustia no es un objeto ni tampoco una enfermedad psicosomática, pero esto puede abrir paso a introducir la idea de que, si la angustia es algo que se *tiene, sucede o toca* de algún modo y en algún momento la existencia del Dasein, entonces, ¿cómo corresponde este tener, ese suceder o ese tocar en el Dasein, es un tener psíquico, somático, existencial o emocional, o es un tener angustia en la totalidad? En efecto, el fenómeno no es como tal ninguna de sus representaciones, ellas tan solo son aristas de una parte de la totalidad del fenómeno. Con esto se pretende que sea un fenómeno ontológico, existencial, psíquico y corpóreo a la vez. Así, frente a la argumentación seguida, podría decirse que lo que nos ha conducido a rechazar la angustia como una enfermedad desde la interpretación hermenéutica y fenomenológica del fenómeno en primera instancia, es que no se concibe como una emoción que viene de algún lugar determinado, sino que es más bien un contenido intrínseco que co-determina el cómo se *tiene* la existencia y el modo abierto del Dasein (Heidegger, 2007).

Con respecto a esta posibilidad, menciona Heidegger que ante una situación en la vida que produzca “angustia” no es la situación como tal la que la produce, si no que como la disposición afectiva fundamental co-determina el temple anímico, entonces se cree que es angustia aquella situación que sonsaca la cotidianidad de la existencia. “La angustia de la joven ante la ruptura de la continuidad quiere decir que la joven ya vive en la caída con las cosas y experimenta las cosas en su carácter de nexo y estabilidad. [...]. La angustia se relaciona con el estado de seguridad con la madre. Esto es un ser-con determinado, no una unidad formal.” (Heidegger, 2007, p.275). Lo que nos quiere decir Heidegger es que la seguridad de la existencia se relaciona con la madre, ya que ha sido la protectora y la proveedora, sin embargo, ella solo co-determina el ser de seguridad, más no es la seguridad misma. Del mismo modo, la angustia co-determina el fenómeno que sonsaca al Dasein, pero no es el fenómeno mismo ni el sonsacamiento de la angustia como tal. El problema con esto es que, en la actividad médica, se asume lo angustiante desde el modo de representación del sujeto, por ejemplo: se dice que me angustia la idea de la muerte, en efecto esa es la forma de representación de lo angustiante, esto se supone como un hecho porque eso que es angustiante está próximo a lo que yo concibo como mi ser, mi cuerpo, mi cerebro, mi entendimiento, o lo que tenga que ver con mi Dasein en el sentido de lo útil, es decir, en la relación con lo “otro” desde la corporalidad.

La joven no tiene angustia al quebrarse una pata de la silla, La silla no tiene la misma proximidad al cuerpo de la joven que el tacón, que pertenece al corporar, casi como un botón a una prenda de vestir. (Heidegger, 2007, p.276)

Se dice que aquello angustia porque así lo dictamina la forma de representación en relación con la ruptura- de la cotidianidad, sin embargo, aquello no es por lo que la angustia se angustia, ni es la angustia como tal; esta visión es como una especie de filtro, que no se conoce o no se quiere quitar.

Ahora bien, con respecto a la pregunta que motivó esta sección de la investigación, ¿cómo puede ser la angustia un acontecimiento, es decir, algo más que una emoción? ¿Cómo hilar todos los puntos? Es preciso mencionar que la intención es renunciar a la postura vista tan solo desde la dualidad *psique y soma*. La cuestión de la angustia en principio parecería algo separada del cuerpo, algo que para el psiquiatra esta presto a ser objetivado dentro del dualismo *psique y soma*. De lo que se trata, según el análisis heideggeriano, es que el fenómeno de la angustia desde la interpretación hermenéutica sea sublimado como una característica propia del ser del Dasein, el núcleo de la angustia se sitúa en el Dasein mismo, el mismo es angustia en su sentido pleno. La angustia se presenta como un acontecimiento del ser.

Entonces, retomando la discusión sobre el modo del tener angustia en el Dasein, no decimos que el ser humano tiene angustia en alguna parte determinada de su ser. “La angustia se halla precisamente en ese tener. El tener es el encontrarse afectivo en la angustia. No, la angustia es ella misma este encontrarse afectivo” (Heidegger, 2007, p.101). No se dice lo mismo de otras disposiciones afectivas, porque a pesar de que tengan el rasgo de ser una emoción, son referencias a un fenómeno del mundo, no se comportan enteramente como la angustia, porque no es el tener una u otra emoción, sino que es el tener mismo, el encontrarse abierto afectivo, en cualquiera de sus formas (Heidegger, 2007). Es decir, cuando se revela la angustia suponemos que es una emoción más, hacemos una comparación con otras emociones porque abarca un sentimiento de *tener*. Ahora bien, ante la angustia no decimos siento angustia por esto o por aquello. Al observar que la angustia impacta al ser del Dasein en toda su totalidad, vemos su carácter fundamental: el óntico-ontológico. Empero, esto no debe entenderse como una teoría resultante del análisis conceptual o gramatical de la angustia, sino como una sublimación ontológica-existencial propia del ser humano, bajo el entramado fenomenológico del acontecimiento como tal.

#### 4. Conclusión

Las investigaciones que realiza Heidegger en *Ser y tiempo* ofrecen tanto una manera de entender el ser humano, como un horizonte de análisis para póstumas investigaciones. En cuanto a la pregunta por el ser, las nociones centrales del análisis ontológico del Dasein, fundamentan un acercamiento al ser desde el existir humano; en lo que respecta al análisis, este es de índole fenomenológico y se pregunta por las experiencias en su esencia más pura, experiencias que pueden resultar variadas, pero con invariantes esenciales del ser humano. Lo esencial de la investigación ya fue desglosado durante el desarrollo de la tesis, en ella, se respondió la hipótesis planteada en el anteproyecto, gracias a que se siguió el camino trazado en los objetivos específicos.

En conclusión, la investigación nos ha dirigido a una dilucidación cardinal de aquello que se encuentra comprometido en la disposición afectiva fundamental de la angustia. El desarrollo de la teoría de Martin Heidegger en *Ser y tiempo*, *Los seminarios de Zollikon*, y las investigaciones de todos los autores secundarios citados anteriormente, permitieron el desarrollo de una interpretación original del fenómeno de la angustia, al borde de las teorías vitalistas y clínicas del fenómeno. Aunque en primer momento no entraba en los propósitos de la investigación iniciar una confrontación con ninguna otra interpretación de la angustia, esto trae implícito un cuestionamiento profundo en las formas e ideas de comprender actualmente el fenómeno en cuestión, por ello, fue esencial.

Gracias a la exploración de esta investigación, la cuestión de la angustia se esclarece un poco más, por ello despierta una inquietud no solo científica y filosófica, sino también directa con el propio ser de cada lector, pues permite un acercamiento a las raíces de aquello que se presenta como obscuro, profundo, pero que cuando acontece sucumbe las bases de nuestra existencia.

### Referencias Bibliográficas

- Acevedo, J. (2022). *Apertura o estar en la verdad [DISCLOSEDNESS OR BEING IN THE TRUTH. HEIDEGGER]*. Revista de humanidades Santiago de Chile, 46-64.  
<https://doi.org/10.53382/issn.2452-445X.603>
- Ainbinder, B. (2008). *La impropiedad como forma primaria de donación del fenómeno*. Alea. Revista internacional de fenomenología y Hermenéutica, Facultad de filosofía- Universitat de Barcelona. <http://revista-alea.blogspot.com/>
- Berrio, R. (2022). *Heidegger y sus productivos diálogos con la psiquiatría: el problema de lo psicosomático en los Seminarios de Zollikon*. Ciudad de México.  
<http://orcid.org/0000-0003-3190-3555>
- Chapman, R. (2003) *Aspectos fisiológicos del dolor*. En M. Raw-Hill (Ed), *Bonica terapéutica del Dolor* (3ra ed., pp. 555-574). Interamericana de México.
- Domínguez, V. (2003). *El miedo en Aristóteles*. Psicotema.
- Heidegger, M. (2007). *Seminarios de Zollikon*, trad. Ángel Xolocotzi Yáñez, Morelia, México, jitanjáfora.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Kierkegaard, S. (1982). *El concepto de la angustia* (2nd ed.). Selecciones Astral.
- Langenscheidt, G. (2002). *Langenscheidt Taschenwörterbuch Spanisch*. Langenscheidt.
- Pulido, J. (2018). *La angustia como acceso a lo pre-ontológico*. En A. Gatica Gattamelati (Ed.) *Incursiones fenomenológicas sobre el análisis intencional, la reducción y la angustia*. (pp.83-111). TESSEOPRESS. [10.55778/ts563938241](https://doi.org/10.55778/ts563938241)

Pulido, J. (2021). *Sobrepasar la metafísica. Una aproximación a la destrucción fenomenológica.*

Colombia: Independently Published.

Safransky, R. (2010). *Un maestro de Alemania: Martin Heidegger y su tiempo.* México: Tusquets.

Aquino, T. (2006). *Suma de teología.* Biblioteca de Autores Cristianos.

Venebra, M. (2018). *Husserl. Cuerpo propio y alienación.* Facultad de filosofía y letras UNAM.

México.