

RAE

1. **TIPO DE DOCUMENTO:** Trabajo de grado para optar por el título de MAGISTER EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA
2. **TÍTULO:** El sentido de la angustia y la apertura existencial en el Dasein: una aproximación al pensamiento de Martin Heidegger
3. **AUTOR:** Darwin Joaqui Robles
4. **LUGAR:** Bogotá, D.C.
5. **FECHA:** Abril 16 de 2018
6. **PALABRAS CLAVE:** Dasein, angustia, disposición afectiva, la nada, el cuidado, apertura existencial, comprender.
7. **DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO:** El trabajo plantea una reflexión acerca del Dasein a partir del planteamiento de Martín Heidegger en su texto *Ser y Tiempo* (1997). Se considera la estructura básica del Dasein conformada por el cuidado, el cual, a su vez, está constituido por tres aspectos primordiales: comprensión, la disposición afectiva y la caída. Se aborda cada uno de estos elementos, complementando la descripción con otros autores que tratan, discuten y analizan la propuesta de Heidegger.
8. **LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN:** El trabajo de investigación se propone en la línea de investigación acerca de Heidegger.
9. **METODOLOGÍA:** Para realizar el trabajo, se usó una metodología deductiva, partiendo de los planteamientos hechos por los diversos autores escogidos; de corte analítico que permite descomponer el todo en sus partes constitutivas y hermenéutica para interpretar el pensamiento del autor escogido como fundamento del trabajo.
10. **CONCLUSIONES:** La ejecución de este trabajo ha permitido comprender de mejor forma la propuesta de Heidegger (1997) acerca del *Dasein*. Se ha analizado la *Sorge* como elemento estructural ontológico del Ser y se lo ha caracterizado en base a la comprensión, la disposición afectiva y la caída. Se ha ampliado la cuestión del *Da*, entendido como un sufijo temporal que ubica al Ser en el tiempo y de igual manera, se ha abordado la cuestión de la angustia como una forma básica de apertura al mundo, que confronta al Ser a la nada. Para terminar con la discusión acerca de lo propio e impropio que ha implicado una valoración acerca de la condición del Ser como existente y como ser-en-el-mundo.

**EL SENTIDO DE LA ANGUSTIA Y LA APERTURA EXISTENCIAL EN EL DASEIN:
UNA APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO DE MARTIN HEIDEGGER**

DARWIN JOAQUI ROBLES

**UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES**

BOGOTÁ, D.C. - 2018

**EL SENTIDO DE LA ANGUSTIA Y LA APERTURA EXISTENCIAL EN EL DASEIN:
UNA APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO DE MARTIN HEIDEGGER**

DARWIN JOAQUI ROBLES

**Trabajo presentado como requisito final para optar por el título de Magister en
Filosofía Contemporánea**

Asesor: Doctor

Dune Gastón Valle Jiménez

**UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES**

BOGOTÁ, D.C. - 2018

A los que sientan el más profundo deseo de saber más allá de un conocer técnico o científico y quieran ahondar en lo más profundo de las nuevas y superadas maneras de pensar, en donde reposan grandes preguntas e incertidumbres pero grandes respuestas a la espera de ser desveladas y puestas a la luz de la verdad. Y a quienes ven con ojos de obviedad aquello que no siempre lo es sólo por ser común y cercano a lo humano que se vivencia y manifiesta en su plenitud: la angustia.

AGRADECIMIENTOS

A mi escuela *Mater* del saber, la Universidad de San Buenaventura, por ofrecerme el privilegio de ser parte de los portadores del ser y conocer humano y filosófico desde un eje Bonaventuriano.

A mis diferentes tutores de trabajo de grado, Doctor Dune Valle Jiménez y el PhD. Alfredo Rocha de la Torre, por ser quienes orientaron desde un inicio la inquietud por trabajar y ahondar en la experiencia del pensar filosófico.

A mis padres por ser siempre un apoyo incondicional en el proceso de formación académica y humana, en donde su ejemplo siempre fue mi mejor motivación para culminar ciclos y seguir subiendo los escalones hacia éxito.

A los grandes maestros de aula y de vida, que con sus conocimientos académicos siempre lograron forjar en mí un espíritu de emprendedor y de inquietud por el saber filosófico y existencial. Particularmente a la Doctora Dorys Ortiz Granja, quien acompañó mi caminar académico y humano desde la cercanía de corazón y desde su experiencia de vida para ser educador no para las aulas sino para la vida.

A mis padrinos, Antonio Rodríguez y María Sofía Leguizamón de Rodríguez, quienes han sido un apoyo incondicional en mis procesos de crecimiento como profesional y como ser humano.

A mis amigos y compañeros por ser parte de este viaje hacia el saber y el conocer filosófico.

TABLA DE CONTENIDOS

DEDICATORIA.....		4
AGRADECIMIENTOS.....		5
INTRODUCCIÓN.....		8
1. CAPÍTULO I. CONTEXTUALIZACIÓN SOBRE LA DISPOSICIÓN AFECTIVA....		11
1.1. Concepción tradicional de los afectos.....		11
1.2. Kierkegaard: presupuesto conceptual de la angustia.....		12
1.2.1. Definición de angustia.....		12
1.2.2. La perspectiva de Kierkegaard.....		13
2. CAPÍTULO II. DISPOSICIÓN AFECTIVA: DE LA ANGUSTIA Y OTROS		
DEMONIOS.....		21
2.1. La disposición afectiva.....		21
2.2. Contextualización de la disposición afectiva en Heidegger.....		28
2.3. La angustia y la nada.....		32
2.3.1. La nada como problema.....		32
2.3.2. La cuestión de la angustia.....		37
2.3.3. Relación entre la angustia y la nada.....		39
3. CAPÍTULO III. EL CUIDADO [<i>Sorge</i>] EN LA ANGUSTIA Y ÉSTA COMO DISPOSICIÓN AFECTIVA		41

FUNDAMENTAL.....	
3.1.1. Dasein.....	41
3.1.2. La pregunta por el ser.....	42
3.1.3. Da.....	45
3.1.4. Sein.....	49
3.2. El Dasein como “Volverse-en-el-mundo”.....	50
3.3. El cuidado [<i>Sorge</i>] como constitución existencial del “volverse-en-el-mundo”.....	52
3.4. La superación del concepto de angustia de la psicología desde la filosofía de Heidegger..	61
3.5. Acerca de lo propio e impropio y su relación con la angustia.....	65
3.6. Relación del ser-en-el-mundo, el cuidado y la angustia.....	68
4. Conclusiones.....	76
5. Referencias Bibliográficas.....	80

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo plantea una reflexión acerca del tema: “El sentido de la angustia y la apertura existencial¹ en el Dasein²: una aproximación al pensamiento de Martin Heidegger”. Este tema es importante puesto que intenta ampliar y profundizar la cuestión de la angustia como modo primario, esencial y fundamental de ser-en-el-mundo. Este planteamiento sigue la propuesta de Martín Heidegger, en su texto *Ser y Tiempo* (1997); sin embargo, la reflexión que se propone es ahondar en el tema, se discute y enriquece con la propuesta de otros autores. Debido a esto, el planteamiento que se realiza en el presente trabajo es considerar a la angustia, en tanto disposición afectiva fundamental, como el eje central alrededor del cual se construye la reflexión acerca del Dasein, la angustia y el cuidado.

¹ Entendida aquí como la condición de posibilidad que posee el Dasein antes que el carácter real del mismo. Las posibilidades le permiten al Dasein estar en un constante devenir y trascender en sí mismo y frente al mundo. Por ejemplo: una piedra es real y no posibilidad pues no posee carácter de apertura en sí misma. Es el Dasein el único capaz de experimentar los diversos modos de ser.

² “A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término Dasein” (Heidegger, 1997, p. 30). Da= ahí Sein=ser: es el ahí del ser. Es el hombre arrojado al mundo. Es el hombre existencial, que se angustia, que muere. El único capaz de preguntar-se. Trabajaré el concepto de Dasein (y no el de ser ahí o ser aquí) en mi trabajo siendo fiel al pensamiento del filósofo alemán.

Para realizar el trabajo, se usó una metodología deductiva, partiendo de los planteamientos hechos por Heidegger (1997), los cuales son contrastados, analizados y discutidos desde la propia visión construida alrededor del tema y también usando las propuestas de diversos autores escogidos; en este caso, la metodología es de corte analítico que permite descomponer el todo en sus partes constitutivas lo cual profundiza la concepción sobre el sentido de la angustia y la apertura existencial del Dasein y la posibilidad de su propiedad.

La reflexión finalmente, es de estilo hermenéutico para interpretar el pensamiento del autor escogido como fundamento del trabajo y vincularlo con asociaciones propias y conclusiones extraídas después de leer los textos de Heidegger y de contrastarlos o complementarlos con la propuesta de otros autores contemporáneos. El texto se organiza en tres grandes capítulos. El primero contextualiza la disposición afectiva, para lo cual se plantea en primer lugar una concepción tradicional de los afectos, luego se analiza la propuesta de Kierkegaard como presupuesto conceptual de la angustia para definirla. Se evita una interpretación psicologista de los afectos, señalando más bien que la disposición afectiva es un modo de existencia fundamental en el que se encuentra el Dasein, es el modo en el que éste se instala afectiva y anímicamente en el mundo.

En el capítulo dos, se analiza la disposición afectiva y se contextualiza la comprensión de la angustia en Heidegger, tomando en consideración que la relación esencial, entre la angustia y la apertura existencial, depende en gran medida que el Dasein se comprenda a sí mismo; sin embargo, Heidegger afirma que las posibilidades del conocimiento son pequeñas frente a la

apertura generada por los estados de ánimo³, con los cuales “el Dasein queda puesto ante su ser en cuanto Ahí [...] El estado de ánimo manifiesta el modo cómo uno está y cómo a uno le va” (Heidegger, 1997, p. 159). La conexión inmediata y directa que la disposición afectiva constituye con el mundo, que no está mediada por la conciencia, permite salir al encuentro del mundo organizado de forma significativa; así, la disposición afectiva contribuye a una apertura existencial directa sin que medie reflexión alguna en ella. El Dasein puede dejarse llevar o ceder frente a los estados de ánimo lo cual ratifica que éstos se manifiestan, al mismo tiempo que evaden al ser que se descubre abrumado por dicho estado de ánimo: el Dasein oculta el ser que ha sido abierto en el estado de ánimo, sin saber que en el mismo ocultar, el Dasein está abierto al Ahí y a sus posibilidades. El Dasein no puede evadir los estados de ánimo, puesto que éstos se manifiestan simplemente en el ser, en tanto Dasein: cuando éste entra en contacto con el mundo, con los objetos y con los otros, siempre se ve sumergido por un estado de ánimo, de lo contrario, el Dasein sería imposible, ya que existir implica, necesariamente, una experiencia emocional: “En la disposición afectiva, el Dasein ya está siempre puesto ante sí mismo, ya siempre se ha encontrado, no en la forma de una auto-percepción, sino en la de un encontrarse afectivamente dispuesto” (Heidegger, 1997, p. 160).

Esta característica de la disposición afectiva de impregnar el ser, sin poder ser completamente dueña de ella, contribuye a determinar sus características (su carácter ontológico) que es: la apertura de la condición de arrojado, la del ser-en-el-mundo en su totalidad y la de estar consignado al mundo desde el cual puede comparecer lo que nos concierne, que se amplía y se define en este capítulo. En el capítulo tres, se aborda la *Sorge* como estructura ontológica básica

³ Durante el desarrollo del trabajo se utilizará estados de ánimo y no temples de ánimo para llevar a buen término la reflexión sobre el tema que compete: la angustia como estado de ánimo fundamental del Dasein.

del Dasein y su conformación por la comprensión, la disposición afectiva la angustia y la caída. Este capítulo se organiza en varios acápite que se remiten a la pregunta por el ser; luego examina este vocablo complejo constituido por el Da y el Sein, para hacer una propuesta de éste como “volverse-en-el-mundo”, cuya estructura básica se sustenta por el cuidado. Termina con la discusión acerca de lo propio⁴ e impropio en el Dasein. El texto finaliza con algunas consideraciones últimas que dan cuenta de las reflexiones y aprendizajes alcanzados tanto en la lectura como en la discusión acerca del tema propuesto.

1. CAPÍTULO I. CONTEXTUALIZACIÓN SOBRE LA DISPOSICIÓN AFECTIVA

El mundo de los afectos y las emociones ha tenido un papel secundario en la historia de la filosofía (Adrián, 2009) Sin embargo, en el último siglo, varias ramas como la medicina, la ecología y la psicología se interesan por este tema, especialmente debido a la presencia de varios síntomas de la denominada *sociedad líquida*⁵: fragilidad de los lazos humanos y profundas carencias emocionales, cuestión señalada por autores como Spengler, Mann y Musil, así como también las interpretaciones de Heidegger sobre la angustia y el aburrimiento y los de Scheler sobre la simpatía y el amor, desde plantean los “fundamentos ontológicos de una fenomenología de los afectos que, pone al descubierto el tejido emocional de la existencia humana” (p. 32). A continuación se hará un breve pero puntual recorrido sobre el tema.

1.1. Concepción tradicional de los afectos

Pese a que los afectos no tienen mucho espacio en la historia de la filosofía, Scheler distingue dos formas de concebirlos: a) Los sentimientos poseen cierto grado de intencionalidad y obedecen a leyes propias pero se les niega capacidad cognitiva y b) son autónomos e irreductibles, inmanentes al sujeto pero no facilitan el acceso al mundo. En consecuencia, existiría un abismo entre lo racional y lo afectivo, que Pascal intentaría sobrepasar con la “lógica

⁴ Entiéndase por propio desde Heidegger como el reconocimiento del Dasein respecto a la muerte. El ser del Dasein es el ser para la muerte. Pensar por sí mismo. Se enfrenta a la angustia de saber que nadie puede morir por él más que él mismo. Solo en la angustiada posesión de la muerte sabida se hace transparente la vida como una totalidad para sí misma, porque se hace posible la unificación temporal del vivir.

⁵ EL sociólogo Zygmunt Bauman es el autor del concepto «sociedad líquida» para definir el estado fluido y volátil de la actual sociedad, sin valores demasiado sólidos, en la que la incertidumbre por la vertiginosa rapidez de los cambios ha debilitado los vínculos humanos.

del corazón”, indicando que éste “tiene razones que el entendimiento no comprende” (Pascal, 2015, p. 45); es decir, que, se abre al mundo de modo diferente a la razón. El corazón percibe las verdades del alma por medio de los sentimientos, es unitario y unificante y establece un rasgo fundamental del Dasein: *la apertura afectiva*. La razón, en cambio, solo accede a las verdades de la naturaleza mediante evidencias.

Esta reflexión se ubica dentro de una línea de pensamiento de otros autores como Kierkegaard (angustia), Scheler (amor y comunicación), Marcel (inquietud existencial), Sartre (náusea), Lévinas (evasión) quienes se enfrentan al Dasein con los hechos y le permiten tomar conciencia de fenómenos como la alienación, el extravío, la hipocresía, que no se pueden objetivar fácilmente, pero que revelan el mundo. Por lo anterior y por la fidelidad al tema propuesto, se seguirá la reflexión en relación con la angustia desde la inicial inscripción a la filosofía de Kierkegaard.

1.2.Kierkegaard: presupuesto conceptual de la angustia

Intentar responder a la pregunta ¿cuál es el objeto de la angustia? es el primer paso competente para el desarrollo de la investigación. Esta pregunta es atrayente puesto que los autores interesados en el tema, asumen que la angustia no tiene ningún objeto preciso, a diferencia del miedo que sí lo tiene (Pizarro, 2011). Se trata de esbozar una posible respuesta a esta pregunta, tomando como base los planteamientos de Kierkegaard acerca de la angustia: necesarios para entender la postura del existencialismo y reflexionar sobre ella, en el contexto postmoderno.

Para lograr la meta propuesta, el texto se ha estructurado en dos apartados. En el primero, se considerará una definición de angustia; en el segundo se abordarán algunas cuestiones importantes, como la nada, respecto al tema de la angustia, refiriéndose esencialmente a los planteamientos de Kierkegaard y Jaspers, para terminar con varias conclusiones acerca de los temas abordados previamente. A continuación, el desarrollo de este tema.

1.2.1. Definición de angustia

Siguiendo a Pizarro (2011) se puede afirmar que en la etimología de la palabra angustia, se distinguen fácilmente dos líneas semánticas que se derivan de la misma raíz y que aluden a

“cerrar, ahogar, obligar” (p. 231), la una hace referencia a la *angustia* mientras que la otra se refiere a la *ansiedad*, término este último que se mantendrá en el ámbito médico, aunque con una diferencia:

Mientras que en la psiquiatría anglosajona la dicotomía *anguish-anxiety* tiene solamente una relevancia clínica secundaria, los términos *angoisse*, *angst* y *angustia* en la psiquiatría francesa, alemana y española, respectivamente, se asocian a un significado claramente delimitado, que apunta al estado paroxístico (Pizarro, 2011, p. 26).

Para fines de este trabajo, en principio, se va a entender la angustia como:

Una emoción universalmente experimentada y tiene un carácter complejo, difuso y desagradable, que produce serias repercusiones psíquicas y orgánicas en el sujeto. A diferencia del miedo, que va dirigido hacia un determinado objeto, la angustia es vivida como algo indeterminado e inmotivado. (Océano, 1999, p. 172).

1.2.2. La perspectiva de Kierkegaard

En el caso de Kierkegaard es importante comprender el problema de la angustia, en el marco de su biografía, puesto que para comprender una obra (Dilthey, 1944) hay que considerar tres niveles: la obra en sí misma, su relación con otras obras del mismo autor y su relación con otras obras del género literario al que pertenece; estos tres elementos condicionan el proceso de comprender. Kierkegaard es un filósofo y teólogo danés que vivió a fines del siglo XIX (1813-1855), a quien se le considera el padre del existencialismo. Para entender su pensamiento, es importante mencionar la relación de este autor con su padre, lo que se hace, resumiendo las ideas de Fazio (2007):

Søren Kierkegaard [...] era el último de los siete hijos de Michael Pedersen y de Anna Lund. El padre de Søren, que pertenecía a una secta pietista⁶, educó a su hijo en el más riguroso cristianismo luterano,

⁶ El Pietismo (Filosofía, 2012) es un movimiento reformista fundado por Philipp Jakob Spener (1635-1705) y que surgió en el seno del luteranismo alemán como reacción a la rutina del culto y al dogmatismo doctrinal. Pone el acento en los aspectos prácticos del cristianismo, defiende el concepto del sacerdocio de los fieles y la reforma de la enseñanza teológica; propiciaba un estudio más minucioso de la Biblia, una participación mayor de los laicos en el culto y una formación ministerial basada en la piedad y el amor operante. La Universidad de Halle de Alemania fue el centro de este movimiento. Este movimiento tuvo la intención de centrarse en la actitud y el sentimiento religioso,

fundando su religiosidad en un sentimiento opresivo del pecado. En 1830, Søren ingresa en la Facultad de Teología de la Universidad de Copenhague, movido por el deseo paterno de que su hijo se convirtiera en pastor. En esa facultad entra en contacto con los clásicos griegos, pero sobre todo con la dogmática luterana de su tiempo, que en gran parte se alimentaba de la filosofía idealista alemana. Aunque en los últimos años de su juventud, Kierkegaard se acerca más sinceramente a la vida cristiana, sin embargo una profunda crisis interior y su escaso interés por los estudios de teología lo llevaron a una ruptura con su padre quien fallece en 1838. Como un gesto de devoción filial, Søren — que se había reconciliado con su padre algunos meses antes de su muerte— hace el examen final de teología en 1840. La relación con su padre fue de fundamental importancia en la vida espiritual de Søren. Fue él quien le educó en la severidad del pietismo luterano, y le inició en la dialéctica. Gran parte de la melancolía y del sentimiento de culpabilidad kierkegaardianos son herencia del temperamento paterno.

Se considera que la angustia es un concepto clave en la obra de Kierkegaard (Grön, 1995) y considerando su base formativa (filósofo y teólogo), se puede observar que sus ideas y reflexiones acerca de la angustia se relacionan con cuestiones teológicas como es el pecado. Para Grön (1995) el elemento clave en el pensamiento de Kierkegaard sobre la angustia es que intenta encontrar el significado de la misma y pretende hallarlo cuando afirma que aquella forma parte esencial de la existencia y conduce a comprender lo que es el ser humano. Así, esta emoción estaría en la base misma de la existencia: “La angustia muestra que el ser humano es un *yo* enfrentado con la tarea de devenir sí mismo” (Grön, 1995, p. 18).

Se trata de un hombre en cuya base se encuentra la inocencia –antes del pecado-. Hay que reconocer el fundamento teológico detrás de esta idea de Kierkegaard, puesto que se distingue fácilmente en toda la reflexión que realiza en su texto *El concepto de la angustia*. La nada engendra la angustia y es una característica del espíritu que sueña.

En el estado de vigilia aparece la diferencia entre yo mismo y todo lo demás mío: al dormirse, esa diferencia queda suspendida y soñando se convierte en una sugerencia de la nada y de donde aparece la nada, se trata de la inocencia en su máxima expresión. No existe lucha ni conflicto,

acentuando la vertiente subjetiva de la vivencia religiosa; fue contrario a todo dogma y a toda institución eclesiástica, considerando que la oración compartida era más relevante que el oficio religioso. En este movimiento tiene vital importancia el principio luterano que sostiene que la Escritura Sagrada es la fuente de la fe y del conocimiento de Dios.

solo un estado de reposo en el que el ser humano se confronta a la nada (Kierkegaard, 1965, p. 90).

Otro aspecto importante es que la angustia está vinculada a la libertad como una posibilidad. Característica que solo se encuentra en el ser humano, puesto que tiene conciencia de ambos elementos: libertad y posibilidad (Kierkegaard, 1965). Este autor manifiesta que la angustia es la clave para entender la relación del espíritu del ser humano consigo mismo y con su condición. Según este autor el ser humano es una síntesis de dos instancias, cuerpo y alma que se relacionan con un tercero, que es el espíritu, al que considera como ambiguo: hostil y amigo al mismo tiempo; *hostil* puesto que altera la relación entre el cuerpo y el alma y *amigo* porque quiere constituir la relación.

Aparece así, una suerte de tensión en equilibrio entre estas tres instancias: el ser humano no puede reducir su experiencia a la pura corporeidad puesto que es más que eso; sin embargo, tampoco puede ser totalmente alma puesto que tiene un cuerpo que siente y percibe en contacto con el mundo. El espíritu, según Kierkegaard, es una suerte de tercero que revela esta tensión y lo hace a través de la angustia. La perspectiva teológica del autor se revela también en esta interpretación del ser humano. Para comprender de mejor forma la relación entre las tres instancias: cuerpo, alma y espíritu, Kierkegaard reflexiona sobre la situación planteada en la Biblia, especialmente, en el libro del Génesis 2, 16-17: “Y mandó Jehová Dios, al hombre diciendo: “De todo árbol del huerto podrás comer; pero del árbol del conocimiento del bien y del mal no comerás, porque el día que de él comas, ciertamente morirás” (Sociedades Bíblicas Unidas, 1998).

Este pasaje revela dos aspectos interesantes: a) la relación del Dios con el hombre y b) la cuestión de la prohibición y las consecuencias de no acatarla. En referencia a la relación de Dios con el hombre se pueden hacer las siguientes conjeturas: en primer lugar, se trata de una relación filial, Dios es el creador y el ser humano es su obra; se puede asimilar esta relación a una relación padre-hijo puesto que el hombre fue creado directamente por Dios. En esta relación, Dios introduce una prohibición, como buen Padre, Dios plantea la ley; señala aquello que es posible y aquello que no. Los límites sirven para señalar el espacio en que una persona se mueve,

pero también para protegerla de todo mal; se va a asumir que la idea de protección estaba detrás de este mandato. Sin embargo, es interesante que Dios mismo haya puesto el árbol en el jardín. ¿Por qué hacerlo? bien podía no haberlo hecho y así evitar completamente el riesgo de que Adán comiese del fruto y el paraíso se acabara; sin embargo, y esto es lo más interesante de este hecho, Dios mismo pone en el jardín el árbol del cual el hombre no puede comer; y al hacerlo así, introduce la *posibilidad* y al mismo tiempo la prohibición.

Con este acto, desde los tiempos de Adán y Eva, Dios mismo introduce a los seres humanos en una situación paradójica (Watzlawick, Beavin, & Jackson, 1995): pone el árbol, lo cual indicaría que puede ser usado como el resto de elementos en el Edén, pero –al mismo tiempo- introduce la prohibición de que no se lo utilice. Lo cual genera la *posibilidad de que sí se hace* estará acompañada por el castigo. Muchas personas se detendrán en las consecuencias –el castigo- del acto de Adán. Sin embargo, es posible entender también la situación *relacional* implicada en este hecho. El padre señala al hijo la prohibición, le dice aquello que no debe hacer y las consecuencias de dicho acto. El hijo, seducido por la mujer, va en contra de la prohibición y ambos reciben el castigo.

Este hecho (a partir de la Biblia) es fundador de la existencia humana, puesto que el ser humano se opone a la voluntad divina y pone en juego su *libre albedrío* con lo cual, probablemente, aparece por primera vez en la existencia humana, la angustia. Adán deja la infancia, es decir la época de la inocencia, se comporta como un adolescente en rebelión contra la ley paterna y es expulsado del Edén para asumir la completa adultez y la independencia, con todos sus riesgos mayores, incluso la angustia.

Dios debía saber todo esto cuando puso el árbol en el jardín, puesto que por algo es omnisciente, sin embargo lo hizo; lo cual implica necesariamente, que Dios, de cierta forma, quería que los seres humanos conocieran el bien y el mal, salieran del paraíso y conocieran el mundo tal cual es. Evento fundante de toda la existencia humana y que se repite a nivel individual en todos los seres humanos, en su ciclo de vida. Así, los seres humanos se enfrentan al vacío, a la nada, a lo desconocido y, finalmente, a la angustia de dejar algo conocido por algo desconocido pero que al fin y al cabo, los constituye como seres humanos.

Esta misma situación, es interpretada por Kierkegaard (1965) en otro sentido, influido, como se ha señalado por su educación luterana. Así, Kierkegaard afirma que Adán no podía comprender esta prohibición sin embargo, surge la angustia, puesto que aparece una posibilidad: la de que es posible comer el fruto del árbol que si no se hubiera mencionado, tal vez Adán no hubiera siquiera pensado en hacerlo. Así, la angustia se relaciona con el surgimiento de una posibilidad. También se puede hipotetizar que, probablemente, la angustia procede de algo más allá de la posibilidad: si Adán infringe la norma propuesta por Dios, sabe que al hacerlo iría en contra de la ley. Así que la posibilidad es real, pero también implica, por primera vez, una cuestión relacional: la angustia puede provenir entonces de que la posibilidad de infringir la ley va en contra de lo que ha dicho el Padre.

Probablemente, a Kierkegaard, como buen hijo de luterano, le resulta difícil hacer algo así (aunque él mismo rompió con su padre), repetir de cierta forma lo que Adán hizo con Dios. Teniendo esta hipótesis en la mente, se puede pensar, desde el punto de vista psicológico, que su interpretación aquí de la angustia (leída por Kierkegaard en Adán) es una proyección de la angustia misma vivida por Kierkegaard en su intento de desafiar al padre (sin llegar a hacerlo), ya que se convirtió en pastor luterano.

La angustia, finalmente, sería una experiencia relacional que las personas experimentan frente a la nada... es verdad... Pero aparece más comúnmente cuando enfrentan decisiones que pueden afectar relaciones importantes, como las de Adán con Dios y las de Kierkegaard con su padre. Posteriormente, el autor relaciona la angustia con el pecado: ¿cuál es éste? Pues la sexualidad: “La angustia que el pecado trae consigo llega a alcanzar una proximidad acuciante cuando el individuo mismo comete personalmente un pecado” (Kierkegaard, 1965, p. 111). De esta forma, la angustia es analizada en el estrecho marco propuesto por una concepción religiosa, aspecto que se consolida cuando se la divide en dos: objetiva y subjetiva.

Kierkegaard (1965) hace una diferencia entre estos dos tipos de angustia. La angustia objetiva es entendida como el reflejo de esa pecaminosidad de la generación en todo el ámbito del mundo, mientras que la angustia subjetiva es la angustia instalada en el individuo como consecuencia de

su propio pecado se trata de la angustia que es acompañada de la inocencia del individuo y que corresponde a la angustia adamítica, pero con la particularidad de que se diferencia cuantitativamente de ella en virtud de las determinaciones cuánticas de la generación.

Otra interpretación a considerar según la temática, es la de Dip (2005), que señala:

El pasaje de la inocencia a la culpa no se produce a partir de un previo estado de “indiferencia”, sino que es precedido por la “angustia” [...] Si la angustia tiene algún valor, éste habrá de encontrarse en su carácter ambiguo, que hace que tanto Adán como el individuo posterior se sienta, a la vez, atraído y repelido por la prohibición. La tensión entre el temor y el deseo que provoca lo prohibido, solo puede resolverse por medio de la realización del salto cualitativo que es un fenómeno enigmático y personal y no se produce por necesidad. Tanto Adán como el individuo posterior actúan libremente al dar el salto y por ese motivo pueden considerarse como individuos moralmente responsables ante la realidad del mal (p. 136).

De esta forma, según el autor, se establece una relación entre libertad y prohibición. Libertad en su doble sentido: como “posibilidad” que provoca angustia y como realidad concreta, esto es, el hecho consumado. Kierkegaard (1965) lo aclara mucho más cuando se refiere a la angustia subjetiva al sostener que “Así, es la angustia el vértigo de la libertad: un vértigo que surge cuando, al querer el espíritu poner la síntesis, la libertad echa la vista hacia abajo por los derroteros de su propia posibilidad, agarrándose entonces a la finitud para sostenerse.

Kierkegaard (1965) hace una diferencia entre la experiencia de la angustia entre el hombre y la mujer cuando afirma que “la angustia es una impotencia femenina en la que se desvanece la libertad”...“la angustia es más propia de la mujer que del varón” (p. 98) con un pie de página en el que añade que esta idea no termina por zanjar la cuestión de la imperfección de la mujer en relación al varón puesto que la angustia no es señal de esta imperfección. La imperfección radica más bien en que la mujer trata de salir de la angustia buscando un cierto apoyo más allá de sí misma, buscándolo en otro ser humano, concretamente en el varón.

A diferencia de Kierkegaard, Jaspers tiene una perspectiva más psicológica sobre la angustia. Él es un psiquiatra y filósofo alemán que vivió entre los 1883-1969; es decir, atravesó dos guerras

mundiales y residió en el país que participó en el centro del conflicto armado. Fue contemporáneo de Heidegger, lo que puede explicar algunas de sus ideas.

Jaspers considera que:

La angustia es vital, divisible en angustia estenocárdica (en la *angina pectoris*) y en angustia de sofocación (en el hambre de aire por ejemplo, en los trastornos descompensados de la circulación). Pero también es un estado psíquico primario en analogía con la angustia vital siempre referida a la existencia en conjunto, penetrándola y dominándola. (Jaspers, 1963, p. 138)

Se tienen así dos ideas opuestas acerca de un mismo fenómeno, puesto que se la considera un fenómeno ligado al pecado, desde Kierkegaard, o en relación con la existencia humana en general, desde Jaspers.

De las reflexiones planteadas anteriormente, se puede asumir que la psicología en general considera que la angustia es una emoción universal, todos los seres humanos la experimentan más o menos agudamente a lo largo de su existencia. Además, psicólogos y filósofos afirman que la angustia no tiene objeto puesto que aparece frente a algo indeterminado y que no tiene motivación alguna (Océano, 1999).

Sin embargo, en algunas interpretaciones, se propone que el objeto de la angustia es la *nada*, se puede argüir que la “nada” es la ausencia de objeto, pues *precisamente* ese es el objeto que genera el apareamiento de la angustia. Y ¿cuándo aparece la *nada*? pues cuando el ser humano se queda confrontado a sí mismo no hay otro espacio, otro momento, otras personas, el ser humano está completa, absolutamente solo y aparece el *vacío*. La tradición occidental tiene miedo al vacío y procura llenarlo de cualquier manera: con experiencias variadas, con juegos electrónicos, con experiencias alucinantes o drogas extremas. El ser humano en la cultura occidental se ve impelido a llenar su vida, lo cual solo es una expresión más de la angustia frente al vacío. A diferencia de este impulso, la filosofía oriental concilia más fácilmente la cuestión del vacío (SGI, 2016), que se trata de un concepto budista fundamental, según el cual, “las cosas y los fenómenos no tienen una naturaleza fija o independiente” (p. 1).

Este concepto fue desarrollado por Nagarjuna⁷ “quien describió el concepto de las dos fases de existencia y no existencia como la expresión de la verdadera naturaleza de todos los fenómenos”. En la filosofía occidental y en la ciencia moderna, todos los cuerpos están formados por ciertos elementos que entran en interacción y que determinan las propiedades de la materia. Sin embargo, si el ser humano se detiene a pensar, todos los objetos, cosas y seres en el mundo, se manifiestan en el vacío, es éste el que permite que los objetos se manifiesten:

El concepto de "vacío" hace referencia al potencial inherente de la vida. El hecho de la no sustancialidad nos permite comprender que, a pesar de las apariencias, nada es inalterable (las personas, las situaciones, las relaciones humanas, la vida propia, entre otras) y que todas las cosas están en un constante cambio dinámico y evolutivo. Todos los fenómenos tienen el potencial latente de manifestarse en cualquier momento. Por ello, hasta la situación más desesperanzadora tiene la posibilidad de ser revertida positivamente (SGI, 2016)

Se pueden sacar algunas conclusiones sobre el tema de la angustia y la nada. Sin embargo, para concluir, se ha seleccionado un texto propuesto por Joseph Newton, denominado el *Principio del vacío*, que se cree apropiado para cerrar el tema.

Es preciso crear un espacio, un vacío, para que las cosas nuevas lleguen a su vida. Es preciso eliminar lo que es inútil en usted y en su vida, para que la prosperidad venga. Es la fuerza de ese vacío que absorberá y atraerá todo lo que usted desea. Mientras usted está material o emocionalmente cargando cosas viejas e inútiles, no habrá espacio abierto para nuevas oportunidades. La actitud de guardar un montón de cosas inútiles amarra su vida. No son los objetos guardados que estancan su vida, sino el significado de la actitud de guardar. Cuando se

⁷ (150-250 d.C.) (SGI, 2016) Nagarjuna nació como hinduista (lo que en esa época significaba el seguimiento estricto de los Vedas), probablemente en una familia de casta superior brahmán, probablemente en la región Andhra (en el sur de la India). Fue el fundador de una de las tradiciones de pensamiento más influyentes de las doctrinas de la India, la denominada escuela de la vía media o madhiamaka. Su doctrina del vacío fue debatida durante más de un milenio en China, Tíbet, Corea y Japón. El budismo zen lo considera uno de sus precursores y sus ideas todavía despiertan intensos debates académicos.

Su doctrina del vacío (shuniatá) sostiene que todas las cosas son condicionadas, de modo que no es posible encontrar nada en el mundo que tenga una naturaleza propia (en sánscrito, suabhava). Esa falta de naturaleza propia es lo que las convierte en vacías. Pero lo más sobresaliente de esta doctrina es que las palabras que la ponen de manifiesto se consideran a su vez vacías. Así, el discurso de la vacuidad es tan vacío como las cosas mismas. El mundo no es diferente del lenguaje.

guarda, se considera la posibilidad de falta, de carencia. Es creer que mañana podrá faltar, y usted no tendrá medios de proveer sus necesidades. Con esa postura, usted está enviando dos mensajes para su cerebro y para su vida: 1º... usted no confía en el mañana; 2º... usted cree que lo nuevo y lo mejor NO son para usted, ya que se alegra con guardar cosas viejas e inútiles. Deshágase de lo que perdió el color y el brillo y deje entrar lo nuevo en su casa... y dentro de sí mismo...

En consecuencia, se podría decir que la nada, el vacío es la única forma que se tiene para poder llenar algo.

2. CAPÍTULO II. DISPOSICIÓN AFECTIVA: DE LA ANGUSTIA Y OTROS DEMONIOS

El presente capítulo aborda el tema de la disposición afectiva y, en particular, la angustia, a partir de los escritos de Martín Heidegger esencialmente, ampliados y comentados con las ideas de otros autores que interpretan y discuten el pensamiento heideggeriano. La investigación está dividida en tres apartados: en primer lugar se aborda la cuestión de la disposición afectiva como modo de apertura del Dasein; en segundo término se profundiza el tema de la angustia como modo de la existencia misma del Dasein confrontado a la nada y termina con algunas conclusiones, a modo de últimas referencias a los temas tratados.

2.1. La disposición afectiva

Es la disposición afectiva, uno de los tres modos de apertura del Dasein, como una forma de “ser en el mundo”, siendo los otros dos: el comprender y el habla o discurso. Así, en el nivel ontológico se localiza este “encontrarse en el mundo” que, en el nivel óntico, se manifiesta como un estado de ánimo o temple anímico (Gilardi, 2013, p. 81); es decir que, el ser-en-el-mundo que cada Dasein es, se *encuentra* siempre en un estado de ánimo cualquiera: esta es su forma de

existencia y, por ser el modo presente y actual, resulta el más accesible para entender la existencia, puesto que ésta “es anímica”; es decir “nos encontramos allí siempre en un “estado” preexistente entre entes que también ya son y que pueden tal vez haberlo provocado” (Rosales, 2008, p. 61).

Esta forma de comprender la disposición afectiva, es diferente a la psíquica, puesto que en esta área la afectividad se sitúa en el orden de lo ontológico, sin negar que existen condiciones fisiológicas asociadas con cada estado de ánimo; sin embargo, no se trata de analizar éstas, sino de comprender el Dasein como un ser anímico en su totalidad puesto que “los estados de ánimo emergen de mi condición de ser en medio de lo otro y de otros... Mi encuentro con las cosas es ya siempre significativo y afectivo. La comparecencia de los entes se da como comprensión afectiva” (Gilardi, 2013, p. 84). De tal forma que los estados de ánimo *tienen al sujeto* a diferencia del pensamiento, en el cual, el ser humano manifiesta que él los tiene. Las disposiciones afectivas sumen al ser humano en estados disímiles, que lo confrontan también con situaciones diversas. Por ende, la disposición afectiva es un constitutivo fundamental de la existencia en el que se encuentra el Dasein, que se instala afectiva y anímicamente en el mundo, lo cual permite la superación del dualismo razón/afectos, puesto que el Dasein es existencia afectiva en sí mismo, o como lo señalan Roche y Dutra (2014):

Es el estado de ánimo, ya vinculado al mundo, que permite al ser humano que se aproxime de ciertas oportunidades y se distancie de otras, se interese por algo o ignore algo. Es siendo afectado o tocado por el mundo que el ser humano siente ansiedad, miedo, alegría, orgullo. Estas son las manifestaciones ónticas, posibles solamente debido a la disposición afectiva que caracteriza ontológicamente al Dasein. Si el ser humano no se vinculase afectivamente al mundo, es decir, si no fuera dispuesto-en-el-mundo, no podría, por ejemplo, elegir las prioridades de tu vida, porque todo en el mundo se mostraría igual, ni más ni menos. La diferenciación entre el punto, atrae, importa o no es posible según la disposición afectiva (p. 108).

Se trata de una vivencia instantánea que el Dasein tiene en el mundo, no está mediada por la conciencia por lo que no se la percibe como viniendo de afuera o de adentro, sino que simplemente *es* y permite que el Dasein salga al encuentro del mundo organizado de forma significativa. Gilardi (2013) afirma que los estados de ánimo no se pueden representar solo

experimentar ya que muestran el flujo de la existencia y su constitución, totalmente indeterminada. A través de estos estados,

La existencia se revela como aquello que me ha sido confiado, a través de ellos se hacen patentes los caracteres que anteriormente hemos señalado del Dasein: el tener que ser (*Zu-sein*) y el ser de este ente como cada vez mío (*Jemeinigkeit*). Los estados de ánimo revelan la existencia como aquello de lo que me tengo que hacer cargo, revelan el carácter ejecutante, dinámico de la existencia y el hecho de que ésta se juega siempre en primera persona (p. 86).

Esta situación permite comprender, finalmente al Dasein como pura y esencialmente *existencia*; es decir cómo *vida presente* y, en calidad de tal, este estado conduce a una experiencia afectiva del mundo, de los otros y de uno mismo, puesto que “La comprensión es siempre afectiva” (Gilardi, 2013, p. 90). Gracias a esta “afec-xistencia”⁸, el Dasein, como ser-en-el-mundo, puede ser interpelado, tocado, concernido o movido por los “entes intramundanos y el mundo”; es decir “aquello que me es dado lo es como aquello que me atañe, me afecta o me desagrade” (Gilardi, 2013, p. 91).

Aquí subyace la importancia de los estados de ánimo que posibilitan un acceso afectivo inmediato al mundo y a otras personas, a través de diversas manifestaciones como el espanto, el asombro, la angustia, etc., que son el contacto inmediato que el Dasein tiene con el mundo, para experimentarlo de tal o cual manera. De esta forma, se logra entrar en contacto con el misterio del ser, por el simple hecho de estar cercanos a las cosas, permaneciendo alerta a esa llamada del ser; de lo cual, surge la imagen del hombre como pastor del ser.

⁸ Vocablo construido uniendo dos palabras: afectos y existencia. De la primera se toma la raíz “afec” que abarca las dos posiciones originales del término en latín: ad + Facio que equivale a inclinado a dispuesto a y la de sustantivo como inclinación y disposición (Arnal, 2017) y que hace referencia al mundo de los afectos, la afectividad en general, pero pierde la “c” cuando se le añade como sufijo la palabra “existencia” (mezclando las “e” de los dos vocablos).

Se trata de indicar de esta forma que no es cualquier existencia, es una muy particular puesto que es afectiva. Así, las dos particularidades que conllevan cada vocablo se unen en una totalidad indisoluble que permite comprender de forma hermenéutica el pensamiento de Heidegger, cuando indica que el ser humano experimenta el mundo en modo de disposición afectiva.

Esta condición y desde la perspectiva de Gilardi (2013) indica que el modo de ser-en-el-mundo del Dasein es el *ahí*, a lo cual también se añadiría el “aquí” puesto que la experiencia de los estados de ánimo se realizan en este momento preciso en el que cada Dasein está y *es*. En esta condición, entonces, se puede comprender y colegir claramente, que el estado no es algo que ocurra, que aparezca repentinamente, como viniendo de afuera o de adentro, sino que *es* la forma de ser en el mundo y emerge de sí mismo. Esta condición, sin embargo indica que los estados de ánimo no resultan del propio comportamiento, pero sí lo constituyen puesto que aparecen de forma sorpresiva (Gilardi, 2013):

El carácter sorpresivo de los estados de ánimo muestra la no auto-poseción, el hecho de que no están primeramente dirigidos a mí, sino que me encuentro en ellos. Por ello no se puede reducir el fenómeno de la afectividad a lo meramente subjetivo, ni la noción de estado de ánimo (*Stimmung*) a la noción de sentimiento (p. 89).

De estas ideas, se pueden deducir algunos caracteres propios de los estados de ánimo (Bulo, 2012): a) como destellos del ser, b) lo transponedor, c) su fundamento, d) y su relación con el pensar. A continuación de amplían estos elementos. *Estado de ánimo: destello del ser*: el estado de ánimo revela al Ser mismo, que se despliega y se desarrolla en el mundo. Si se piensa en el Ser como una cuerda, el estado de ánimo sería su vibración, que posee diferentes tonos. A partir del estado de ánimo “se abre un determinado espacio de tiempo, donde se disponen el ser, los entes, el hombre y los dioses, formando un modo de relación determinado, es el modo de desplegarse el ser, su figura epocal, determinada por el temple” (p. 40).

De esta forma, el estado de ánimo “es lo que le da sentido a toda posible relación, es lo que determinar al Ser como relacionable” (Bulo, 2012, p. 41). El hecho de que el estado de ánimo se despliegue en forma tal que determina la posibilidad de entrar en relación del ser humano, determina la constitución de un sistema de comportamientos de vinculación que son primarios y que no se derivan de ninguna otra función (Balbi, 2004). En consecuencia, se trata de “una función clave para la supervivencia, que está presente desde el momento mismo del nacimiento, ya que el neonato muestra una capacidad embrionaria para establecer una interacción social y siente placer en hacerlo [...]” (Balbi, 2004, p. 122).

Estado de ánimo: lo trasponedor: el estado de ánimo traza la forma en el que el ser se despliega “No es un modo causal, sino como el trazado mismo de la figura del ser” (Bulo, 2012, p. 41) y es dislocador del espacio-tiempo puesto que todos los estados de ánimo son capaces de colocar al ser en una nueva forma de relación consigo mismo; es decir, lo trasponen de tal manera, que en todas las ocasiones, el ser tiene que volver a sí mismo para “colocarse” nuevamente y así, adquiere experiencia. Se trata del momento en que el Dasein como tal, se inserta en la historia del ser.

Estado de ánimo: fundamento: no todos los estados de ánimo son fundamentales, al parecer la angustia sí lo es. Se considera que solo son fundamentales aquellos estados de ánimo que se templan frente a la totalidad; es decir, ante el ser del ente. Así, la disposición afectiva permite un acceso especial, único y determinado al fundamento mismo del ser, que, en el caso del Dasein, es su facticidad.

Estado de ánimo y pensar: se considera que los estados de ánimo son “condición de posibilidad del representar” (Bulo, 2012, p. 46) ya que el estado de ánimo no trae a la presencia un objeto determinado... si no más bien antecede este momento. Sin embargo, el estado de ánimo abre la posibilidad para representar puesto que instala a todos los seres humanos en esa unidad primaria que los antecede a todos ellos y que es el mundo.

Conociendo así las características de los estados de ánimo o disposiciones afectivas, se los puede diferenciar bien de los afectos, (Escudero, 2007), puesto que: “revelan cómo le va a uno en general. En otras palabras, abren de manera inmediata toda una situación vital, todo un horizonte de experiencias, opiniones y deseos que nunca logramos objetivar, que escapan a cualquier intento de determinación objetiva” (p. 366).

El Dasein puede dejarse llevar o ceder frente a los estados de ánimo, según Heidegger (1997), lo cual ratifica que éstos se manifiestan, al mismo tiempo que esquivo al ser que se descubre abrumado por dicho estado de ánimo: el Dasein esquivo el ser que ha sido abierto en el estado de ánimo, sin saber que el mismo esquivar, el Dasein está abierto al Ahí. Sin embargo, el ser intenta

esquivar los estados de ánimo, sin lograrlo totalmente, puesto que éstos se manifiestan simplemente en el Dasein: cuando el ser está en contacto con el mundo, con los objetos y con los otros, siempre se encuentra sumergido en un estado de ánimo, de lo contrario, el Dasein sería imposible, ya que existir implica, necesariamente, una experiencia emocional o como Heidegger (1997) afirma: “En la disposición afectiva, el Dasein ya está siempre puesto ante sí mismo, ya siempre se ha encontrado, no en la forma de una auto-percepción, sino en la de un encontrarse afectivamente dispuesto” (p. 160).

Esta situación conduce a varias condiciones particulares conexas con la “afec-xistencia”: a) acontece la condición de “ser arrojado”, con la cual, aparece como hecho concomitante la situación de, b) ser vulnerable, “abordable”, ontológicamente hablando debido a que está consignado al mundo, puesto que el Dasein es expuesto desde su raíz más íntima y constitutiva y c) puede ser herido por los eventos que ocurren a su alrededor, puesto que se ven concernido e implicado por ellos. Estas características, contribuyen a definir el carácter ontológico de las disposiciones afectivas al impregnar el ser del Dasein, sin que éste pueda ser completamente dueño de ellas (Heidegger, 1997).

En consecuencia, debido a la condición de “ser arrojado” del Dasein, éste es vulnerable, siendo su aspecto constitutivo (Gilardi, 2013). Esta condición contribuye a que los estados de ánimo se manifiesten debido a que la existencia de cada persona es un hecho concreto, se desenvuelve en un tiempo preciso y en un momento determinado. Así surge la posibilidad de ser afectados por, de ser conmovidos por lo que acontece y frente a lo cual nadie es inmune totalmente porque “en la medida en que existo, lo hago como ser arrojado en la existencia” (Gilardi, 2013, p. 119).

El estado de ánimo simplemente ocurre, emerge como condición básica del Dasein y de ser en el mundo. La disposición afectiva, como se ha mencionado, es un modo característico del ser, debido a la cual, el Dasein queda abierto a sí mismo *antes* de todo conocimiento y querer (Bulo, 2012); lo cual implica que la disposición afectiva es el modo más básico y primario de contacto consigo mismo, con los otros y con el mundo. En consecuencia Heidegger (1997) sostiene:

Y sólo por pertenecer ontológicamente a un ente cuyo modo de ser es el del ser-en-el-mundo en disposición afectiva, pueden los “sentidos” ser “tocados” y “tener sentido para”, de tal manera que lo que los toca se muestre en la afección. Eso que llamamos afección no podría tener lugar ni siquiera como efecto de la máxima presión y resistencia, y la resistencia misma quedaría esencialmente sin descubrir, si el ser-en-el-mundo en disposición afectiva no se encontrase ya consignado a la posibilidad, bosquejada por los estados de ánimo, de ser afectado por el ente intramundano (p. 162).

De esta reflexión, se desprende que el ser está en el mundo afectivamente dispuesto que lo abre al mundo sin su conocimiento ni su voluntad. La imprevisibilidad de este fenómeno impide que el Dasein pueda dar sentido a la experiencia; es decir, pueda reconocerla bien, aproximándose a ella para comprenderla y luego poder denominarla, incluso describirla (Bulo, 2012). La apertura del Dasein está en estrecha relación con la naturaleza de la disposición afectiva que se convierte en su constitutivo existencial. Gracias a esta pertenencia a un ser que es un Dasein afectivamente dispuesto, los sentidos pueden ser “tocados” y, en consecuencia, el mundo, los otros y el ser mismo tienen sentido y puede ser comprendidos.

Es por esto, sin duda alguna que Heidegger (1997) afirma que: *desde un punto de vista ontológico* fundamental, es necesario confiar el descubrimiento primario del mundo al “mero estado de ánimo” (p. 162). En cuanto se refiere a las disposiciones afectivas, el filósofo alemán afirma que es importante reflexionar sobre el objeto que despierta la emoción, las características de la emoción misma; y, las razones de su aparición. Estas condiciones son más fácilmente cognoscibles e identificables en el miedo, razón por la cual, se las describe muy sucintamente a continuación para poder diferenciarlas en el caso de la angustia.

Es importante señalar que Gilardi (2013) indica que “el miedo es un estado de ánimo orientado por las cosas del mundo” (p. 93); es decir que existen cosas, eventos, situaciones o personas que resultan amenazantes (el objeto de la emoción); tal amenaza se dirige hacia uno mismo y resulta inquietante porque determina que cada persona pierda la tranquilidad y el sosiego aunque no se perciba con claridad de dónde proviene tal amenaza (las características de la emoción).

Cada persona puede reflexionar acerca de las razones de su miedo, pero esta reflexión es *a posteriori* e implica que el sujeto ha tomado conciencia de su desasosiego y quiere atribuirle un

origen particular. En el caso del miedo, Heidegger (1997) señala que es el Dasein que teme por sí mismo (las razones del apareamiento de la emoción); es decir, que frente a las fuentes de la amenaza, la implicación final de ésta, es que afecta al ser mismo, incluso en su existencia o como lo dice Gilardi (2013): “En la medida en que el Dasein es un ser-en-el-mundo, temer por sí no es temer por un yo que se encuentra aislado, sino por su ser en medio de entes que le incumben y de los cuales se ocupa, se preocupa” (p. 95).

Por ende, según Gilardi (2013) los estados de ánimo no señalan aquello que uno fue en la historia y que pueda ser objetivado de alguna forma sino, por el contrario, se manifiesta aquello que uno fue y, que en cierta medida, sigue siendo, que es uno mismo en tanto existencia, como Dasein; por lo tanto, los estados de ánimo muestran lo que el Dasein es, evidenciando su condición de factum; sin embargo:

El encontrarse a sí mismo dispuesto a ser afectado de determinado modo por el mundo no debe entenderse como un proceso de interioridad en el cual adquiere autoconciencia de mis estados afectivos. No hay una instancia auto-perceptiva de un yo aislado en este planteo. Cualquier conocimiento de sí, por otro lado, implicaría ya una determinada disposición afectiva previa (Yuan, 2015, p. 386).

Además, al considerar lo que el Dasein es, en su facticidad más mundana y cotidiana es posible hacer referencia a “sí-mismo concreto ya siempre vuelto hacia las cosas y hacia los otros con los que comparte el mismo «modo de ser»” (Yuan, 2015, p. 387); con lo cual, las disposiciones afectivas, “al posibilitar la apertura del *Dasein* y del mundo, deja comparecer de un modo simultáneo a los entes intramundanos, y de un modo correlativo, permite al *Dasein* ser afectado por aquello que comparece” (Yuan, 2015, p. 387).

En consecuencia, las disposiciones afectivas muestran con gran claridad la forma en que cada ser-en-el-mundo es *concernido* por las cosas que le rodean y que adquieren un sentido para él: cada persona es *tocada* por aquello que vive y experimenta puesto que no está cerrada al mundo, sino que vive en condición de apertura, determinada por los diferentes estados de ánimo. Así, es posible darse cuenta de que los estados de ánimo se vuelven temporales, no en el sentido de pasajeros, sino en el sentido de ser co-perteneientes con un tiempo particular puesto que son la

existencia misma. Esta condición es mucho más apremiante y clara cuando se refiere a la angustia, como se describe a continuación.

2.2 Contextualización de la disposición afectiva en Heidegger

En el pensamiento de Heidegger, la cuestión de la angustia está ligada con la cuestión de la nada y la metafísica; esta es la razón por la cual, es necesaria una pequeña introducción respecto a este tema, que el autor desarrolló en su texto *¿Qué es metafísica?*⁹ (Heidegger, 2009). El tema de la angustia aparece en este texto, en el momento que Heidegger (2009) plantea la pregunta por la nada y afirma:

Este estar en un determinado estado de ánimo (traducción del vocablo *Gestimmtsein*¹⁰), por el que uno “está” así o de la otra manera, es lo que hace que al invadirnos dicho ánimo plenamente, nos encontremos en medio de lo ente en su totalidad. El hecho de encontrarnos en un estado de ánimo no solo desvela a su modo lo ente en su totalidad, sino que –lejos de ser algo accidental- tal desvelar es al mismo tiempo el acontecimiento fundamental de nuestro ser-aquí (p. 11).

Es así como se esboza ya la idea de que el estado de ánimo es la condición característica del Dasein, es su esencia particular o constituye su estructura esencial, forma parte de su propio ser. Así, los sentimientos no son fenómenos que acompañan al pensar o al querer, tampoco son impulsos en cada persona, sino que al presentarse ciertas disposiciones afectivas, logran ocultar la nada; es decir que el Dasein *es* una disposición afectiva que lo lleva a enfrentarse a su posibilidad de ser impropriamente.

Este ocultamiento de la nada por los estados de ánimo en cambio no se da en el caso de la angustia. Siguiendo a Heidegger (2009) se aclara que este estado de ánimo no es una temerosa ansiedad o el miedo que, como se vio anteriormente, tiene un objeto frente al cual aparece; en cambio, la angustia es un estado diferente, pese a que puede aparecer frente a algo pero que no es concreto; se trata de algo indeterminado y así, en consecuencia “la angustia revela la nada”

⁹ Es la lección inaugural pública para tomar posesión de la cátedra de Filosofía en la Universidad de Friburgo, el 24 de julio de 1929. Heidegger sucedía a su maestro Husserl en esa gloriosa cátedra. Gloriosa por los maestros que la han servido en el presente siglo: Heinrich Rickert, Edmund Husserl, Martín Heidegger. Y, después de Heidegger, Max Müller.

¹⁰ Nota del traductor.

(Heidegger, 2009, p. 27). La angustia se revela como un estado de ánimo que mantiene en suspenso a quien lo posee y, en ese estado, en el que uno se confronta al “no-es”, la única experiencia concreta que permanece es la del “puro ser-aquí” (Heidegger, 2009, p. 27).

La angustia asalta de tal forma al individuo que éste puede quedarse sin palabras incluso, en ocasiones, trata de manejarse con una charla sin sentido (o con la tecnología en este momento), lo cual solo hace más patente la nada. Esta manifestación, incluso es confirmada por cada persona cuando se la interroga sobre lo que sucede y ella afirma no es nada; así, “lo ente en su totalidad se vuelve caduco” (Heidegger, 2009, p. 29) puesto que la angustia presente en el sujeto lo coloca en una completa impotencia frente a lo ente en su totalidad que se escapa en esta totalidad y solo queda la nada.

La angustia plantea un retroceder o como lo señala Heidegger (2009):

Solo en la clara noche de la nada de la angustia, surge por fin la originaria apertura de lo ente como tal: es el ente y no nada... [...]. La esencia de la nada, cuyo carácter originario es desistir reside en que ella es la que conduce por vez primera, al ser-aquí ante lo ente como tal (p. 31).

Tomando en consideración que “el Dasein solo puede comportarse en relación con lo ente, es decir, existir, estando inmerso en la nada, y si la nada solo se manifiesta originariamente en la angustia, ¿acaso no tendremos que estar permanentemente sumidos en dicha angustia a fin de poder existir en general?” (Escudero, 2009, p. 33). La respuesta frente a esta pregunta, sin duda alguna es negativa, puesto que cada persona está inmersa en lo ente y así escapa a la nada; esto favorece que no experimente esa angustia originaria que puede despertar en cualquier momento, o como lo señala Heidegger (2009):

La angustia originaria puede despertar en cualquier momento en el Dasein. Para ello no es necesario que la despierte ningún acontecimiento extraordinario. El profundo alcance de su reino se halla en proporción con la pequeñez de lo que puede llegar a ocasionarla. Está siempre alerta y lista para saltar, si bien, raras veces llega a hacerlo y a dejarnos en suspenso (pp. 36, 37).

Y así, al preguntarse por la nada aparece el fundamento de la metafísica, pero esa es otra historia que se contará en otro momento. La presencia de la angustia que revela la nada y que, finalmente, confronta al ser con su no-ser y no-existencia, conduce necesariamente hacia la cuestión de este ser, trabajada por Heidegger en su texto *Ser y tiempo* (Heidegger, 1997) y a una mejor comprensión de la disposición afectiva.

Según Heidegger (1997), “La angustia “no sabe” qué es aquello ante lo que se angustia” (p. 208), pero sin embargo, se siente de tal modo que oprime y le corta el aliento, razón por la cual, aquello que angustia, es el mundo en cuanto tal, es por ser en el mundo mismo o como señala Heidegger (1997):

La angustia le quita al Dasein la posibilidad de comprenderse a sí mismo en forma cadente a partir del “mundo” y a partir del estado interpretativo público. Arroja al Dasein de vuelta hacia aquello por lo que él se angustia, hacia su propio poder-ser-en-el mundo. La angustia aísla al Dasein en su más propio ser-en-el-mundo, que, en cuanto comprensor, se proyecta esencialmente en posibilidades (p. 210).

Por ende, la angustia impide que el Dasein pueda interpretar su existencia a través de los entes del mundo, ya que lo confronta directa y claramente a la negación, a la nada, al vacío existencial, a la última conciencia de “no-ser”. Así, el Dasein intenta alejarse de la experiencia de esta disposición afectiva, ya que puede reconocerla y hablar de ella, pero no puede comprender totalmente su irrupción en la existencia que lleva Giraldo (2013) lo expresa claramente:

Es en este regreso al origen que la angustia jugará un papel determinante. En efecto, a ésta compete la posibilidad de revelar ese todo unitario buscado, ese todo que impide que, el análisis hasta ese momento llevado a cabo, tenga la apariencia de una mera descripción de cualidades separadas unas de otras. Pero la paradoja estará en que esa totalidad buscada puede ser llamada así porque no se identifica con ente alguno, porque no coincide con un aspecto determinado del mundo, ni con el conjunto de los entes. Y al no identificarse con ente alguno, al no ser *algo* determinado, se revelará como *nada*. La paradoja, precisamente está, en que buscando la totalidad, ésta se revela como nada (p. 96).

En consecuencia el hacia qué de la angustia, puede identificarse finalmente como “*el ser-en-el-mundo en cuanto tal*” (Gilardi, 2013, p. 96). La imposibilidad de identificar un objeto determinado que motive la angustia hace que el mundo pierda su carácter de motivador de reacciones y respuestas afectivas en cada persona, por lo que deja de ser importante y se vuelve insignificante, pierde toda relevancia y significado para la persona. Quizá esto explique la razón por que, frente a la angustia, la reacción comportamental más común es alejarse y huir o desaparecer de un mundo que ha perdido todo significado y, según Gilardi (2013) “Es por ello que la angustia le quita al Dasein la posibilidad de interpretarse a partir de lo otro y lo devuelve a sí mismo; pero al devolverlo a sí mismo es devuelto a la apertura que él mismo es” (p. 98).

En cuanto a las razones por las cuales la angustia se presenta, se afirma que la angustia “es un modo fundamental del ser-en-el-mundo” (Gilardi, 2013, p. 99). Así, finalmente y según Rodríguez (2015), la angustia se revela como un *no-estar-en-casa* [*“Zuhause-sein”*] (...) lo cual debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario Dasein es, en esencia, apertura que se manifiesta en el encontrarse, comprenderse y hablar sobre sí mismo y la experiencia en el mundo que le rodea y las relaciones que mantiene. Las disposiciones afectivas revelan el estado general del ser del Dasein; se trata de una clara y frontal confrontación consigo mismo y con la misma existencia.

La angustia es una disposición afectiva fundamental puesto que pone al ser del Dasein frente a la nada misma y, en consecuencia, impide que se interprete a través de las cosas del mundo o de los entes.

2.3. La angustia y la nada

Siguiendo el hilo conductor según la temática de reflexión que nos compete, se intenta responder a la pregunta ¿cuál es la relación entre la nada y la angustia? Aspecto interesante de ser abordado ya que ha sido reflexionado por diferentes filósofos, como Heidegger, cuyas ideas se retoman en el presente trabajo, especialmente las que están consideradas en el texto *¿Qué es Metafísica?* (Heidegger, 2009), las cuales son complementadas con otros elementos.

El planteamiento se hace en tres apartados. En el primero, se considerarán algunas nociones acerca de la nada; en el segundo se abordarán algunas cuestiones importantes respecto al tema de la angustia y en el tercero, se elaborará la relación entre ambas, para terminar con sendas conclusiones. A continuación, el desarrollo de este tema.

2.3.1 La nada como cuestión

¿Qué es el hombre dentro de la naturaleza? Nada con respecto al infinito.

Todo con respecto a la nada. Un intermedio entre la nada y el todo.

Blaise Pascal

Resulta interesante plantearse algunas interrogantes sobre el tema de la nada ya que, al menos se esperaría que ésta simplemente sea lo opuesto de todo, pero es posible ir un poco más allá y profundizar en el sentido más insondable de esta noción, con lo cual, y siguiendo a Heidegger, se la aborda como una de las mejores expresiones acerca de lo que es la metafísica. Haciendo un poco de historia, Heidegger (2009) explica muy bien los significados que la metafísica de la antigüedad y la dogmática cristiana dieron a la nada. En el primer caso, se concibe a la nada como lo “no ente” (“la materia informe que no puede formarse a sí misma y por ende no puede formar un ente con forma y aspecto”), mientras que la segunda asume que la nada es la ausencia del ente extradivino. Se recalca, en estas dos concepciones, que ambas ponen a la nada como opuesto al ente.

Heidegger sostiene que la reflexión acerca de la *nada* se plantea como si ésta fuese un *ente*, lo cual revela una contradicción básica, puesto que ya desde el inicio, la “nada” no es un ente. Dice al respecto: “Efectivamente, no se puede hablar de la nada y tratarla como si fuese una cosa, como ahí fuera la lluvia o una montaña o, en general un objeto cualquiera”. (Heidegger, 1999, p. 32). Así, entonces, la nada no tiene el mismo estatus que otros objetos del mundo que rodea a los seres humanos. La nada, debe ser reflexionada como otro tipo de entidad y no como un objeto cualquiera y “siempre será algo excepcional. No se puede convertir la nada en algo común” (Heidegger, 1999, p. 33). Para comprender esto, es necesario entonces reflexionar acerca de dos elementos esenciales: lo ente y su totalidad, de la cual, la nada es la negación.

Cabe preguntarse entonces acerca del ente y con ello, interrogarse sobre su fundamento, para el cual, el autor manifiesta que el ente, simplemente “*es. Es dado*, y está delante de nosotros siempre como localizable y también como conocido en determinados dominios” (Heidegger, 1999, p. 34). La pregunta respecto al ente se opone a la del no ente. Se puede asumir que el “no-ente” es la nada. En consecuencia, el ente tiene una existencia pero no es posible afirmar con certeza que la nada no existe, puesto que también se manifiesta, pero esta manifestación es de diferente cualidad a la de los demás objetos y los seres humanos pueden aprehenderla, precisamente porque existen las demás cosas, entonces pueden acceder a la experiencia de su no-existencia.

Heidegger (1999) aclara que la palabra ente puede entenderse de dos maneras diferentes (y usa el ejemplo de una tiza para ello, cosa curiosa, en la actualidad casi no existen las tizas hechas de cal). Las dos definiciones de la palabra ente son: 1) aquello que es entitativo, de la descripción se asume que son las características particulares de dicho ente y 2) aquello que hace que tal objeto sea un ente y no sea un no-ente (si acaso esto existe) y que constituye su ser.

Más adelante, y para confirmar las ideas que se vienen formulando hasta este momento sobre el ente, Heidegger (1997) afirma: “El ente nos sale al encuentro por todas partes, nos rodea, nos sostiene y nos somete, nos encanta y nos colma, nos realza y nos decepciona” (p. 37). El ente tiene muchas características, muchas de ellas son aspectos físicos pero también posee otras que llegan a la persona que lo está aprehendiendo y que lo definen como un ente determinado.

En consecuencia, al parecer, el ente estaría conformado por dos tipos de cualidades: las que le son propias y las que los seres humanos le atribuyen en el proceso de acceder a él; como corolario de esta idea, se puede afirmar que estos dos niveles de cualidades constituyen su *totalidad*. Con ello, es posible aproximarse a una definición de la nada y comprender aquella propuesta por Heidegger (2009) cuando afirma:

La nada es la negación de la totalidad de lo ente, lo absolutamente no-ente. Pero de este modo, ponemos a la nada bajo la determinación superior de lo negativo, esto es de lo que tiene carácter de no y, con ello, según parece, de lo negado (p. 34).

Con esta rotunda afirmación “la nada es la negación de la totalidad de lo ente”, se logra esclarecer una de sus características fundamentales: la nada es lo opuesto; es decir, la negación de la totalidad de lo ente. Esto conduce a la reflexión de que el ente tiene una totalidad; es decir, algo que lo constituye, mientras que la nada es la ausencia de éste. Heidegger (1999) afirma claramente que “ser es siempre el ser de un ente” (p. 32), con lo cual, cabe pensar que un ente tiene un ser al cual la propia existencia puede tener acceso, mientras que la nada carece de éste y, sin embargo, la conciencia accede a la experiencia de la nada, pero no como ente.

Lo anterior resulta curioso, ya que según Heidegger (2009), la nada no es la negación del ente simplemente, sino de su totalidad; es decir, que el Dasein, cuando se enfrenta a la nada, se enfrenta a dos experiencias extremadamente inusuales: al vacío de características y al hecho de que no puede atribuirle ninguna de ellas; es decir, no puede ver su propio reflejo en ella. Así, en último término, la nada, confronta a la *inexistencia*; lo cual, en último término, se le presenta como un espejo a cada Dasein y le plantea su propio reflejo en negativo: es decir a su propia muerte. Se ampliará más adelante este elemento.

Quizá estas son las razones por las cuales, acceder a la comprensión de la nada es algo tan difícil, puesto que implica definirla por la falta, por la carencia, por la ausencia de y esto genera un vacío, cuanto más angustioso para cada Dasein, cuando más es incapaz de confrontarse a su propia inexistencia, lo cual, conlleva dos cuestiones esenciales: la primera es referente a cómo hacer accesible la totalidad del ente (opuesto a la nada) y la segunda es ¿cómo volver accesible la nada, cuando no es un ente? se intentará esbozar algunas cuestiones respecto a estos temas. Respecto a la totalidad del ente, se va a asumir que esta totalidad implica todas las características del ente, incluyendo su ser. Heidegger (2009) ya plantea esta idea cuando afirma:

¿Cómo podemos nosotros –seres finitos- hacer que se vuelva accesible en sí, y sobre todo para nosotros, el conjunto de lo ente en su totalidad? Como mucho, podemos pensar el conjunto de lo ente en la «Idea» y, negar en el pensamiento lo que hemos imaginado de ese modo y «pensarlo» como negado. Si seguimos esta vía sin duda alguna ganaremos el concepto formal de esa nada imaginada, pero nunca conseguiremos la propia nada. Pero la nada es nada y entre la nada imaginada y la «auténtica» nada no puede reinar ninguna diferencia, si es que la nada representa la total ausencia de diferencias (p.p. 22-23)

La respuesta a esta inquietud, la plantea Heidegger (2009) cuando afirma que el Dasein puede acceder al ente en su totalidad cuando está sometido –por decirlo de alguna forma- a un estado de ánimo en particular:

El hecho de encontrarnos en un estado de ánimo no sólo desvela a su modo lo ente en su totalidad, sino que -lejos de ser algo accidental- tal desvelar es al mismo tiempo el acontecimiento fundamental de nuestro ser-aquí (p. 24).

Estos estados de ánimo, a los que también se pueden denominar como *sentimientos* no son fenómenos aislados sino que son la expresión de la totalidad del ente y, en consecuencia, ponen al Dasein frente a sí mismo y su constitución esencial, (principalmente la angustia) por decirlo de alguna forma. Cuando el Dasein está dominado por un sentimiento o un estado afectivo, ocultan la nada, ya que el Dasein, experimenta uno de estos sentimientos en relación con algo.

Respecto a la segunda inquietud, esto es, cómo volver accesible la nada que no es un ente, Heidegger (2009), también contribuye a comprender de mejor forma cuando sostiene que en el Dasein, el Dasein experimenta un estado de ánimo con el cual puede ponerse frente a la nada: “Este acontecer es posible y hasta efectivamente real, si bien raro, únicamente en algunos instantes en los que surge el estado de ánimo fundamental de la angustia” (p. 25).

Profundizando, Heidegger señala (2009):

El Dasein del hombre sólo puede dirigirse a lo ente y entrar en él desde el fundamento del originario carácter manifiesto de la nada. [...] Estando inmerso en la nada, el Dasein está siempre más allá de lo ente en su totalidad. Este estar más allá de lo ente es lo que llamamos trascendencia. Si en el fondo de su esencia el Dasein no consistiera en este trascender, es decir, si desde el principio no estuviese inmerso en la nada, nunca podría actuar ateniéndose a lo ente y por ende tampoco ateniéndose a sí mismo. Sin el originario carácter manifiesto de la nada no habría ningún ser-sí mismo ni libertad alguna (p.p. 31-32).

Esto conduce, finalmente, a la conclusión de que “el puro ser y la pura nada son lo mismo”¹¹

Hasta aquí se han planteado varias cuestiones importantes alrededor del tema que se está reflexionando: la primera es que la nada no es un ente o no puede ser entendida como tal. La segunda, es que es necesario comprender lo que es el ente para entender la nada, lo cual conduce obligatoriamente a la cuestión del ser, puesto que el ente tiene algo que puede ser (re)conocido y que es su ser. La tercera cuestión es que este ser presenta estados de ánimo diversos que le permiten acceder a su totalidad y, en este caso, existe un estado de ánimo que también permite el acceso a la nada y que es la angustia.

2.3.2. La cuestión de la angustia

Aparece de la nada, te mueve el mundo y luego se va
Anónimo

La angustia enfrenta al Dasein a sí mismo, a la posibilidad de su propiedad, de la propiedad de la existencia. La angustia organiza su relación con el ser alrededor de la nada ya que pone (al Dasein), directa e inminentemente, ante su irrupción en la experiencia propia, sin ambages, sin mediadores. El Dasein está solo, frente a sí mismo, ya que no es posible determinar con claridad y certeza aquello que la genera, no es algo que se pueda “ubicar” espacial o temporalmente. Según Heidegger (1997); “La angustia “no sabe” qué es aquello ante lo que se angustia” (p. 208); sin embargo, se acerca de tal manera que oprime el corazón humano y le corta el aliento; lo cual permite colegir, que aquello que angustia, es el mundo mismo en cuanto tal; es por ser en el mundo mismo, es la propia existencia la que queda revelada en un momento de angustia, no se puede interpretar a través de los entes del mundo o como lo señala Heidegger (1997):

¹¹ Hegel, Ciencia de la lógica, libro I, WW III, p. 74, citado por Heidegger, 2009, p. 39.

La angustia le quita al Dasein la posibilidad de comprenderse a sí mismo en forma cadente a partir del “mundo” y a partir del estado interpretativo público. Arroja al Dasein de vuelta hacia aquello por lo que él se angustia, hacia su propio poder-ser-en-el mundo. La angustia aísla al Dasein en su más propio ser-en-el-mundo, que, en cuanto comprensor, se proyecta esencialmente en posibilidades (p. 210).

Y esto, se entiende más fácilmente, cuando se ha aceptado que ser y nada son lo mismo. Confrontado a la nada, gracias a la angustia, entonces, el Dasein queda expuesto frente a sí mismo, desnudo y desvalido, como vino al mundo, solo que ahora es consciente de ello. La angustia impide que el Dasein pueda interpretarse en las cosas del mundo, ya que lo confronta directa y claramente a la negación, a la nada, al vacío existencial. El Dasein intenta alejarse de esta disposición afectiva, ya que puede reconocerla y hablar de ella, pero no puede comprender totalmente su irrupción en la existencia que lleva. Entonces, cuando una persona está inmersa en la angustia, es como si quedara suspendida. Heidegger (2009) lo afirma categóricamente cuando sostiene:

«Estamos suspensos» en la angustia. Dicho más claramente: es la angustia la que nos mantiene en suspenso, porque es ella la que hace que escape lo ente en su totalidad. Ése es el motivo por el que nosotros mismos -estos existentes seres humanos- nos escapamos junto con lo ente en medio de lo ente. Y por eso, en el fondo, no «me» siento o no «te» sientes extraño, sino que «uno» se siente así. [...] La angustia nos deja sin palabra. Puesto que lo ente en su totalidad se escapa y precisamente ésa es la manera como nos acosa la nada, en su presencia enmudece toda pretensión de decir que algo «es». Que sumidos en medio de la extrañeza de la angustia tratemos a menudo de romper esa calma vacía mediante una charla insustancial no hace sino demostrar la presencia de la nada. Que la angustia desvela la nada es algo que confirma el hombre mismo en cuanto desaparece la angustia. En la claridad de la mirada provocada por el recuerdo aún reciente no nos queda más que decir: de lo que y por lo que nos angustiábamos no era «propiamente» nada. Y, de hecho, la propia nada, como tal, estaba aquí (p. 27).

De esta manera, la angustia revela la nada, pero no lo hace en calidad de ente ni de objeto. No puede ser un ente por las consideraciones mencionadas en los párrafos anteriores y tampoco

puede ser un objeto puesto que el Dasein en su calidad de tal experimenta la angustia pero no es por algo que se pueda determinar o definir como tal. Como lo expresa Heidegger (1997):

El ante-qué de la angustia es enteramente indeterminado. Esta indeterminación no sólo deja fácticamente sin resolver cuál es el ente intramundano que amenaza, sino que indica que los entes intramundanos no son en absoluto “relevantes”. 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 [...] El mundo adquiere el carácter de una total insignificancia. En la angustia no comparece nada determinado que, como amenazante, pudiera tener una condición respectiva (p. 208).

En consecuencia, la angustia es el fenómeno que abre al Dasein directamente al mundo en cuanto tal. El Dasein experimenta la angustia es el “ser en el mundo mismo”. De esta forma,

La angustia revela en el Dasein el *estar vuelto hacia* el más propio poder-ser, es decir, revela su *ser libre para* la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos. La angustia lleva al Dasein ante su *ser libre para...* (*propensio in ...*) la propiedad de su ser en cuanto la posibilidad que él es desde siempre (Heidegger, 1997, p. 210).

Luego de estas consideraciones acerca de la angustia, es posible plantear finalmente, la relación entre la angustia y la nada.

2.3.3. Relación entre la angustia y la nada

Al reflexionar sobre la angustia, se ha podido definir que esta disposición afectiva carece de ese “algo” (objeto, ente, ser) frente a lo que angustiarse. La angustia aparece así, como la expresión de la confrontación última y particular que el Dasein hace frente a sí mismo, su propio ser y la nada. En este sentido, afirma Heidegger (1997):

La angustia tampoco “ve” un determinado “aquí” o “allí” desde el que pudiera acercarse lo amenazante. El ante-qué de la angustia se caracteriza por el hecho de que lo amenazante no está *en ninguna parte*. La angustia “no sabe” qué es aquello ante lo que se angustia. Pero, “en ninguna parte” no significa simplemente “nada”, sino que implica la zona en cuanto tal, la aperturidad del mundo en cuanto tal para el estar-en esencialmente espacial. Por consiguiente, lo amenazante no

puede tampoco acercarse desde una cierta dirección dentro de la cercanía; ya está en el “Ahí” — y, sin embargo, en ninguna parte; está tan cerca que oprime y le corta a uno el aliento— y, sin embargo, en ninguna parte. En el ante-qué de la angustia se revela el “no es nada, no está en ninguna parte”. La rebeldía del intramundano “nada y en ninguna parte” viene a significar fenoménicamente que *el ante-qué de la angustia es el mundo en cuanto tal*. (p.p. 208-209).

El rechazo se lo puede comprender fácilmente, puesto que el Dasein, en particular el occidental rechaza el vacío y la nada. Acercarse al vacío y la nada implica, en último término, dejar de ser uno mismo, dejar de existir, razón por la cual, el Dasein se aferra a muchas ideas acerca de la vida después de la muerte; múltiples formas de enfrentar la misma angustia: la nada. Según Heidegger (2009), puesto que la nada se relaciona con la angustia a través del rechazo, entonces, la esencia de la nada en relación con la angustia es el desistimiento:

Éste no es ni una aniquilación de lo ente ni algo que surja de una negación. El desistimiento tampoco es la suma de negación y aniquilación. Es la propia nada la que desiste. Desistir no es un suceso cualquiera, sino que al remitir, en su rechazo, a lo ente que escapa en su totalidad revela a dicho ente, en toda su hasta ahora oculta extrañeza, como aquello absolutamente otro respecto a la nada. (p.p. 30-31).

Esta angustia primaria y original está siempre presente en el Dasein, aunque se encuentre reprimida o como afirma Heidegger (2009):

La angustia está aquí. Sólo está adormecida. Su aliento vibra permanentemente atravesando todo el Dasein: donde menos, en el Dasein «angustiado», de modo imperceptible en el «sí, sí» y «no, no» del Dasein afanado; donde más, en el Dasein que sabe conducirse; con toda certeza, en el Dasein que en el fondo es temerario. [...] La angustia originaria puede despertar en cualquier momento en el Dasein. Para ello no es necesario que la despierte ningún acontecimiento extraordinario. El profundo alcance de su reino se halla en proporción con la pequeñez de lo que puede llegar a ocasionarla. Está siempre alerta y lista para saltar, si bien raras veces llega a hacerlo y a dejarnos en suspenso (p.p. 36-37).

Y esta experiencia solo es posible porque el Dasein, según Heidegger (2009): “es el único que, siendo interpelado por la voz del ser, experimenta la maravilla de las maravillas: que lo ente es”

(p. 53). Lo que tiene como consecuencia inmediata, que si el Dasein puede experimentar lo que “es”, también puede hacerlo con lo que “no es”. Así, finalmente, el Dasein se enfrenta a la finitud de su existencia y se confronta a la verdad última que acecha su vida, *la realidad de su muerte*:

La muerte es la misma nada del Dasein. En y por la angustia, el Dasein realiza la experiencia fundamental de la nada, de su ser. Prometido a la nada, ya golpeado por la nada, el Dasein “resuelto” percibe en él ese temor que lo traspasa de parte a parte y que, por estarle lo más a menudo oculto, sacude sin cesar todo eso que existe. Pues la nada del Dasein, la nada de su “ser en el mundo” es la nada del “mundo” mismo, del existente en su conjunto, que llega a estar sacudido a la mirada de la angustia” (Corvez, 1970, p. 86).

Se ha reflexionado acerca de la nada, planteando, desde la postura de Heidegger, que es la negación de la totalidad del ente; es decir, tanto de sus características, como de aquellas cosas que cada Dasein pone cuando capta cada uno de los objetos, seres y cosas y del mundo. La forma en que la nada se experimenta en cada persona, es a través de la angustia que confronta al Dasein a sí mismo y su ser en el mundo. Se ha asumido que ser y nada son lo mismo, razón por la cual, la angustia confronta al Dasein a sí mismo en último término, y en razón de esto, a la nada.

3. CAPÍTULO III. EL CUIDADO [*Sorge*] EN LA ANGUSTIA Y ÉSTA COMO DISPOSICIÓN AFECTIVA FUNDAMENTAL

3.1.1. Dasein

La reflexión esencial comienza cuando uno se plantea interrogantes sobre el Ser. Se trata de preguntas relevantes que avanzan desde una comprensión eminentemente fenomenológica hacia una cuestión ontológica y aquí yace la dificultad de esta tarea. Porque, a fin de cuentas, ¿qué es el Ser? Para responder a esta pregunta, además, uno se encuentra con la inevitable cuestión de que es la misma persona la que se interroga por aquello que hace su esencia lo cual implica, por un lado, que tiene la posibilidad de hacerlo, pero por otro lado plantea las limitaciones propias de una reflexión sobre sí mismo (Segal, 1986).

Para responder tal pregunta, parecería que se hace necesario considerar aspectos físicos, cognitivos, emocionales e incluso cuestiones culturales y sociales, que conducirían a otras tantas reflexiones desde variadas disciplinas como la psicología. La cuestión del ser se plantea desde que el Dasein pisó la tierra; sin embargo, es Heidegger (1997) quien retoma la tarea y se sumerge en la pregunta de tal forma que sus reflexiones constituyen la arquitectura básica de la comprensión del Ser.

Siguiendo a este autor y matizando, ampliando y discutiendo sus ideas con las de otros autores, también se intenta plantear la comprensión alcanzada de la propuesta de Heidegger (1997) para responder tal pregunta; para lo cual se seguirá el siguiente hilo conductor: en un primer momento se planteará la relevancia de la pregunta del ser, luego se caracterizará éste como *Dasein* y se definirá su constitución existencial, que es la *Sorge* acompañado de la disposición afectiva, que conduce a la forma en que el Dasein se abre al mundo a través de la angustia. Luego, se considerará la cuestión de la caída y de ser arrojado, para terminar la discusión con la cuestión de lo propio e impropio. Esta elección no ha sido fácil puesto que la cuestión del Ser, tan magistralmente analizada y elaborada por Heidegger en su obra magna *Ser y Tiempo*, solo puede ser ligeramente planteada en esta ocasión por alguien que, admirando al autor también considera su obra como uno de los aportes más importantes hechos en los últimos años del siglo XX para comprender el Ser como una cuestión ontológica más que metafísica.

3.1.2. La pregunta sobre el ser

Primero se pregunta ¿Por qué es relevante la pregunta sobre el Ser? Durante siglos, en la filosofía, la cuestión del Ser era un asunto sustancial y concomitante con la naturaleza más originaria y básica del hombre, puesto que incluso se los define como tal. Diversos acercamientos se dieron a lo largo de la historia, hasta llegar a Heidegger. Así, desde la Antigua Grecia, los filósofos se han inquietado por esta cuestión, preguntándose por aquello que constituye la esencia o la naturaleza de todo aquello que les rodeaba, intentando resolver la cuestión de la constitución última y final del ser, situándola en fuerzas diversas y perspectivas naturalistas, sin llegar a su más clara y diáfana definición.

Hay que esperar el transcurso de varios siglos hasta llegar a Descartes para contar con un planteamiento lógico sobre el tema, cuando el hombre, liberado de la tiranía de la doctrina religiosa se inquieta por los aspectos que constituyen el ser por lo que se llega a que la única autoridad válida es la cuestión de la razón. El planteamiento cartesiano *ego cogito ergo sum* sintetiza el pensamiento de su época, sumiendo y limitando también, el ser a la razón, bajo cuyo imperio se subordinan todos los procesos de la naturaleza y todas las cosas se reducen a materia y movimiento. El pensamiento mecanicista en todo su esplendor, el cual es sostenido –incluso hasta el momento actual- por un positivismo recalcitrante, así la metafísica pierde su primacía puesto que todos los fenómenos se reducen a causas materiales (Palma, 2009).

Es, en este contexto, de predominio del pensamiento unidireccional sujeto - objeto, con el que además, se intentaba superar los estragos de la Segunda Guerra Mundial y pese a que Heidegger fue partidario del nazismo, en el que resurge la pregunta sobre el Ser, con lo cual, es fácil darse cuenta de su primacía e importancia, puesto que se trata de superar la dicotomía propuesta por Descartes entre ser humano y mundo como dos polos opuestos y se intenta comprenderlo como parte de él, viviendo en él y modificándolo y, a su vez, siendo modificado por él, en un continuo intercambio (Bronfenbrenner, 1987).

Heidegger fue muy crítico de esta situación, llegando incluso a mencionar el olvido del Ser, al afirmar que la filosofía, desde sus inicios, se interesó por los entes y dejó de lado al Ser. Al plantear esta dicotomía, aparece, quizá por vez primera, una clara diferencia entre ente y Ser. Se trata de una distinción primordial en la que la búsqueda de la respuesta se vuelve una cuestión ontológica más que metafísica, por lo que se hace necesario aclarar esta cuestión. Siguiendo a Heidegger quien se preguntó acerca de la cosa y su constitución en un texto titulado *El origen de la obra de arte*¹² (1978), del cual se plantean algunas ideas principales que pueden contribuir a la reflexión actual y que son importantes para comprender la cuestión del ser.

La *cosa* son todos aquellos objetos que conforman el mundo y que, dicho de otro modo, son los entes (Heidegger, 1978) cuya materialidad está conformada por simples átomos distribuidos de cierta forma y que dan origen a todas las cosas del mundo. Un ser humano, pese a estar hecho de

¹² Texto escrito por M. Heidegger en el año de 1935.

átomos de carbono, que también están presentes en otros objetos, no es una cosa, lo cual conduce inevitablemente a la cuestión de ¿qué es? Además, las cosas están caracterizados por la *utilidad*, así, se usan los zapatos para caminar o el agua para beber y aunque también se pueda calificar de útil a una persona; sin embargo, aun así, sigue sin ser lo mismo que una cosa, con lo cual, se insiste una vez más y nuevamente en la cuestión ¿qué ES?

Añadidas a estas cuestiones, además, se encuentra el hecho de que el ser humano conjuntamente, entra en relación con dichas cosas o los entes que hay en el mundo y sin embargo no es lo mismo que ellas, puede usarlas y desecharlas (bueno... en este momento... también los humanos, lamentablemente); puede construirlos y también destruirlos (también los seres humanos) y sin embargo, sigue sin ser igual que las cosas del mundo y los entes que habitan en él. Es así, en consecuencia, que surge la cuestión sobre el Ser; si él no es una cosa, aunque al parecer puede tener ciertos atributos similares, entonces cabe preguntarse cuál es su naturaleza (Rodríguez, 2006).

Así, Heidegger (2006) interpretó una idea magistral al plantear que la pregunta esencial es ¿cómo se logra entrar en contacto con el misterio del ser? Respondiendo a continuación: por el hecho de estar cercanos a las cosas, permaneciendo alerta a esa llamada del ser; de lo cual, surge la imagen del “hombre como pastor del ser” (p. 39). Por lo tanto, la filosofía debe volver a la correspondencia entre Ser y hombre y mostrarla como un don. Para distinguir de mejor forma el Ser al cual Heidegger (1997) hace referencia, él acuña el término *Dasein* para caracterizar de mejor forma su pensamiento; todo el texto *Ser y Tiempo* consiste en la analítica de este Ser que no es un ente pero tampoco es el Dasein común y corriente que pulula en las grandes o pequeñas ciudades, puesto que todos son seres humanos pero todavía no se ha definido la naturaleza de tales.

Dasein es un vocablo complejo (Berciano, 1992) que combina dos palabras alemanas: *da* que significa *ahí* y *Sein* que equivale a *ser*. La traducción literal sería “ahí-ser” puesto que el prefijo temporal está previo a la cualidad de ser. Desde una perspectiva hermenéutica, esto se presta para ciertas especulaciones puesto que permitiría pensar que la cuestión temporal es previa y antecede al ser, lo cual es en *realidad* así, puesto que el *Sein* siempre se inscribe en un momento

dado y, además, éste *Sein* está determinado por el tiempo en el cual vive y en el que transcurre a lo largo de su existencia.

Sin embargo, en español, idioma en el que generalmente los adjetivos temporales van después del sujeto, se usa una traducción más o menos aproximada de esta noción como *ser-ahí*, lo cual invierte la premisa y permite interpretar que el *Sein* del cual se trata, se ubica temporalmente en un *ahí* particular. Esta traducción que se va a usar en este texto, permite introducirse ya en la noción compleja del Ser... puesto que el *Dasein* va a ser comprendido como un *ser* que está *ahí*. Con la dificultad añadida de que para el sufijo *sein* utilizado en alemán, en cambio, el español tiene dos traducciones: *ser/estar*, con lo cual, la traducción más adecuada sería el *ser/estar-ahí*; lo cual implicaría que se trata de una existencia que, además, se manifiesta en el momento y es/está allí.

Esta definición remite al análisis de estos dos elementos: el *Da* como prefijo temporal y el *Sein* como sujeto en cuanto tal y su constitución; esto conduce a un inevitable conflicto puesto que la secuencia planteada por Heidegger (1997) parte del *Sein* y luego analiza la temporalidad; sin embargo, se va a dar vuelta a la cuestión y se va a comenzar el análisis por la cuestión de la temporalidad puesto que le da el marco en el cual el *Sein* se manifiesta.

3.1.3. Da

Para comprender esta cuestión sobre el *Da* es importante, en primer lugar, distinguir el tipo de *tiempo* al que Heidegger hace referencia, a diferencia del tiempo físico y del tiempo histórico (Escudero, 2009). Al pensar en el tiempo desde el punto de vista *físico* hay que relacionarlo con el desarrollo de las ciencias naturales y más particularmente con la física interesada en la comprensión del movimiento de los cuerpos, definido por la medida particular que se ha denominado como tiempo. Por ende, es posible definir el tiempo físico como “una serie que apunta en una dirección en la que cada punto del tiempo, medido desde el punto de partida solo se diferencia por su posición” (Escudero, 2009, p. 26). Según las ciencias naturales, el tiempo se caracteriza por su carácter homogéneo y su posibilidad de determinarse cuantitativamente; razón

por la cual, se lo considera una cuarta dimensión que se superpone a las tres espaciales (alto, ancho y profundidad).

En cambio, *en la ciencia histórica*, el tiempo permite ordenar las posiciones en las que ocurren los eventos, con lo cual, éstos, quedan *fijados* en un momento dado que se convierte en historia (Escudero, 2009); así, se puede hacer referencia a 1492 cuando Colón llegó a América o a 1945 cuando terminó la Segunda Guerra Mundial o la Guerra de los Mil Días en 1899, que son eventos retenidos en la historia. De igual manera, para cada persona existen eventos importantes que quedan fijados en fechas: el momento de nacimiento, el año de graduación, el mes en que murió un familiar cercano, etc.

La vida de cada ser humano se entretiene gracias a ese hilo de seda (SDV, 2017) tejido por Cronos, que en la mitología griega identifica al tiempo incorpóreo y, de quien, además, cosa curiosa, se dice que se une con Ananké (diosa de lo inevitable) para dar lugar a la materia sólida, la cual se dividió en tres partes: tierra, cielo y mar, creando así un universo ordenado (SDV, 2017) El tiempo histórico no permite definir cantidades como lo hace el físico (días, horas, minutos, etc.), aunque se marque con ellas su transcurrir, más bien expresa características; así, señalar la época medieval es diferente a indicar la era contemporánea; cada una de ellas permite situar los eventos en un contexto particular y definir sus cualidades específicas. Sin embargo, los dos tiempos (físico e histórico) están relacionados puesto que el primero circunscribe el segundo a un determinado intervalo.

Luego de haber comprendido la perspectiva física e histórica del tiempo, entonces se puede destacar que la perspectiva de Heidegger (1997) es diferente, puesto que lo considera como fundamento de “la constitución ontológico-existencial de la totalidad del Dasein” (p. 450). Con seguridad, Heidegger no recurrió en esta posición al mito de Cronos y, tal vez ni supo de él, sin embargo, se puede establecer una relación al considerar el tiempo como la base para la constitución del ser al igual que Cronos dio origen a todas las cosas materiales.

El tiempo está conformado por tres esquemas horizontales: el del pasado o “haber sido”, el del presente o “ser ya” y el del futuro o “poder ser”; la unidad y continuidad de estos esquemas hace

posible lo propio del Sein puesto que éste se despliega (de diversos modos como se verá posteriormente) en los tres tiempos mencionados en Heidegger (1997), de tal manera que “En la medida en que el Dasein se temporaliza *hay [o es]* también un mundo.” (p. 381). Para comprender de mejor manera la cuestión del tiempo, hay que hacer la distinción entre tiempo *cotidiano o impropio* que conduce a la concepción vulgar del tiempo ya planteada por Husserl (2002) también denominado tiempo *objetivo* por Heidegger (1997) y el *tiempo propio o presente viviente*.

El tiempo cotidiano o impropio: inicialmente, la reflexión acerca del tiempo fue planteada por Husserl (Held, 2009); su base se ubica en la comprensión de la conciencia de esta dimensión en forma de un *ahora*, experimentado como un “campo de presencia” (p. 10). La conciencia del presente usa dos mecanismos para entender el tiempo: la protención y la retención (Held, 2009). El primero (Reeder, 2011) denomina la experiencia que el sujeto alcanza de un objeto determinado, la misma que se extiende desde el presente hacia el pasado y hacia el futuro. Cuando se extiende hacia el pasado, el objeto es “retenido” (se asume que en el recuerdo) y cuando lo hace hacia el futuro, el Dasein se queda con impresiones que pueden perdurar en la conciencia durante algunos momentos más allá del momento actual.

Esta extensión del presente hacia atrás y hacia adelante, conduce a concluir que la percepción del aquí y ahora, se realiza en un leve instante, en el que la conciencia experimenta el ahora, el presente, que rápidamente se vuelve pasado y alcanza el futuro (Held, 2009). En cambio, *la retención* mantiene a cada objeto en una “posición temporal” (Reeder, 2011); es decir, la conciencia vincula cada cuerpo con un momento específico, que se denomina de diversas maneras: “mañana”, “hoy”, “ayer” “hace cinco años”, “en mi infancia”, “cuando era niño” son otras tantas formas de ubicar el objeto y la experiencia asociada a él, en un momento dado.

Esta percepción del tiempo se vuelve impropia en el momento en que se registra de una forma contable, el transcurrir y fluir continuo del tiempo se registra en forma de horas, minutos, segundos y otras denominaciones como “ayer”, “mañana”, “en el futuro”, etc., lo que distingue al tiempo y la conciencia que se tiene de él, de manera objetiva (Held, 2009). Esta condición del tiempo, como perteneciente al mundo favoreció en algún momento histórico, que los seres

humanos busquen datarlo, hacerlo público y usarlo en general en todo el orbe. Este modo público del tiempo, se basa, sin duda alguna en la temporeidad del Dasein, puesto que él se despliega en el tiempo y, luego lo objetiviza de tal forma que le permite *contarlo* (Heidegger, 1997). Las manifestaciones más claras de este proceso son el reloj y el calendario que organizan el tiempo necesario para las actividades pero también favorecen el dominio del tiempo sobre el Dasein, éste se ve conminado a seguir sus parámetros por lo que “está atrasado” o “no tiene tiempo”.

Cuando las personas se ven sometidas al imperio del reloj, y están sumidas en las tareas que deben realizar el Dasein pierde su propiedad, puesto que su condición natural es el estar en el flujo continuo del tiempo y tener siempre tiempo (Heidegger, 1997) ya que el flujo está determinado por el transcurso del tiempo y la experiencia que se tiene de él y no condicionado por el reloj o el calendario. De igual forma, cada objeto se asocia con puntos de referencia temporales (días, horas, años) que se mantienen fijos en el flujo continuo del tiempo: un objeto se “fija” en un momento determinado y definido y se lo mantiene en el mismo, sin modificación; es decir, que junto al objeto y/o la experiencia, también se aprehende los representantes de los lugares de tiempo; es decir, las unidades de tiempo objetivo que los seres humanos han definido para medirlo: días, horas, minutos, segundos, décadas, etc.

Este proceso de *localizar* los objetos y las experiencias en un determinado punto temporal, *objetiva los objetos* (Husserl, 2002, p. 86), de tal forma que el contenido de la sensación que pertenece a los diferentes puntos actuales del “ahora” del objeto, puede permanecer invariable en su cualidad pero carece de identidad propia (son un recuerdo). Husserl (2002) denomina “individual” a esta sensación primaria vinculada a un objeto, que se experimenta en el presente, se fija como tal en la memoria y contribuye a que la sensación sea similar cuando se experimenta la misma situación. Así, la materia y la experiencia son las mismas, lo único que ha cambiado es el tiempo transcurrido; sobre este material se levanta la apercepción objetivante (Husserl, 2002, p. 88).

El tiempo propio: denominado así por Husserl (2002) para diferenciarlo del tiempo impropio, considerado como una forma fija e inmóvil; distinción ya planteada por Aristóteles y Platón (Chernyakov, 2002). Este tipo de tiempo aparece cuando el sujeto *toma conciencia* de que algo

ha acontecido, alcanza la experiencia del tiempo en forma de un permanente acontecer, de un devenir y responde a la experiencia que cada persona tiene de esta dimensión; se trata de un transcurrir que se percibe como secuencia: el tiempo llega, está presente y parte de nuevo; momentos que se identifican en el lenguaje con diferentes formas verbales: “era, es y será” o “estuvo, está y estará”.

Esta descripción ya se encuentra en Husserl (2002), quien la puntualizó como una *sensación de alejamiento*; el ser humano percibe el tiempo desplazándose hacia atrás, mientras se encuentra siempre inmerso en un eterno presente y avanzando hacia el futuro, lo cual, con gran probabilidad está relacionado con la secuencia de luz/oscuridad (en el día a día) y de las estaciones (primavera, verano, otoño e invierno) en el año. Así, la existencia misma está profundamente ligada al tiempo; razón por lo cual, el Dasein no puede manifestarse más que en el tiempo y en sus estaciones puesto que los seres humanos también atraviesan la primavera de sus días (infancia y adolescencia), se encuentran en el verano (juventud) pero llega el otoño (madurez) y el invierno (tercera edad). Así, el tiempo es una condición natural y esencial del mundo, pero también lo es del Dasein; no es un ente intramundano pero pertenece al mundo en un sentido ontológico-existencial (Heidegger, 1997).

Además, para tener esta experiencia del tiempo como un continuo fluir, el Dasein en su estado fáctico no necesita comprenderlo (Heidegger, 1997), basta la experiencia que se tiene de él. En consecuencia, cada “nuevo ahora” es tal por ser un “ahora permanente” y cuando ya es pasado, pese a eso sigue siendo un “ahora” que quedó atrás. Cosa similar ocurre con el futuro; se trata de un “ahora-por-venir”; existe potencialmente y, solo se llega a él y se es consciente de su manifestación cuando se lo ha alcanzado (Husserl, 2002). Entonces, la existencia también es fluir.

En este fluir, los seres humanos aprehenden el contenido de cada sensación originaria como mismidad, el flujo continuo del tiempo determina que cada aprehensión esté vinculada a un lugar de tiempo nuevo y diferenciado cada vez. Esta experiencia constituye el tiempo *vivido y experimentado* (Reeder, 2011); es decir, el devenir constante de cada momento que se puede volver una experiencia particular para cada Dasein y que constituye lo *propio* del estar.

En consecuencia, cuando el Dasein se asume como existencia-espacio-temporal se encuentra en una posición en la que *es-está* en el mundo y muestra apertura al mismo, razón por la cual, es posible ya orientarse hacia el análisis y la comprensión de la segunda parte de la ecuación: el *Sein*.

3.1.4. Sein

Cuando se usa este vocablo, hay que aclarar a qué se hace referencia y para ello, es necesario recurrir a su significado en alemán, en el que se pueden distinguir dos niveles: como sustantivo; es decir como entidad real e independiente y también como verbo (ya sea en combinación con otras palabras lo cual modifica su sentido o individualmente). En el caso de ser usado como *sustantivo*, la palabra se traduce por *ser, existencia o esencia* lo cual, remite conceptualmente a una unidad que tiene una existencia o manifestación, que se puede asumir como algo físico; sin embargo, también puede ser una existencia como tal, que al parecer es el sentido del *Sein* que propone Heidegger (1997).

Sin embargo, y solo por un instante, ¿qué tal si se imagina que Heidegger usó el sufijo como verbo? En cuyo caso, se abre una serie de posibilidades muy interesantes puesto que representa la acción más que la manifestación y estaría más en concordancia con el prefijo *Da* que conduce al fluir del tiempo. Así que, para fines de este trabajo, se va a asumir la idea, bastante irreverente es verdad, pero posible de pensar de que el *Sein* al cual se hace referencia, es un *verbo*; lo cual conlleva implícita la idea de que se pueden explicitar de mejor forma las acciones, los procesos o incluso los estados de este *Sein* que se desenvuelve en un *Da* determinado.

El planteamiento conlleva sin embargo, la complicación de que es posible que Heidegger (1997) no haya tenido tal intención, sin embargo, es posible hacer este planteamiento como una hipótesis que, facilita una mejor comprensión ontológica del *Sein* sin pensarlo como una entidad física. Pese a eso, hay que aclarar que una parte de la existencia del Ser se define por su facticidad, como condición básica y esencial ya que el ser también es un hecho (Heidegger,

1997). Se hace énfasis en el *también*, puesto que la existencia sobrepasa al mero hecho aunque sirve para situarlo dinámicamente en el mundo en una forma de existencia que no es estática sino que se modifica conforme cada persona avanza en su propio ciclo vital y conforme cambian también las circunstancias del mundo en el que existe. Esta es la razón por la que, la idea de pensar el *Sein* como un verbo más que como un sustantivo sería posible y contribuiría a comprender de mejor forma, ya que se trata de un *siendo-estando* e incluso se concreta de mejor forma al afirmarlo como un *siendo-estando-en-el-mundo*.

La filosofía oriental, particularmente el zen propone una idea semejante sobre el tema, puesto que hombre y mundo se convierten en uno solo, así, cualquier acto, cualquier acción realizada por un sujeto es una extensión de sí mismo, por lo que es imposible separar –a la manera occidental- al sujeto de la acción que realiza en el mundo (Herrigel, 2005); la separación solo es posible en el mundo occidental tan polarizado en dicotomías opuestas cuando son complementarias: luz/oscuridad, plano/relieve, profundo/superficial. Así, se llega entonces a las reflexiones acerca de este *Dasein* como *siendo-estando-en-el-mundo*. Y al pensarlo de tal forma, entonces, al igual que el tiempo, *este Dasein* está en un continuo devenir, siempre está volviéndose él mismo.

3.2. El Dasein como “volverse-en-el-mundo”

Heidegger (1997) señala la *existencia* como la manifestación del ser-ahí que también se define como *ser-en-el-mundo*, planteamiento que varía ligeramente cuando se piensa en el *Sein* en forma de un verbo más que como un sustantivo; en cuyo caso, se trata de un ser que se expresa, se muestra, se evidencia y se vuelve el mismo en el mundo-hoy que es el suyo. Es un ser en continuo devenir, no es un ser encerrado en sí mismo si no es un ser *en relación*, aunque Heidegger no lo haya definido así, parece esbozar un intento de pasar de una perspectiva individual y positivista a una perspectiva más amplia y relacional¹³.

Por ende, el Ser y aquello que lo configura, se manifiesta como existencia transcurrida en el tiempo, como un “volverse” perpetuo en el que el *Sein* se comprende a sí mismo y se estructura

¹³ (Bertalanffy, 1976) (Bronfenbrenner, 1987).

por el *ahí* en el que vive. Estos elementos conducen a considerar la constitución existencial de este *Sein*, aclarando que el término escogido: *constitución* no se refiere a algo físico, puesto que ya se ha planteado que no se trata de entenderlo como sustantivo.

No se trata de estructuras que tengan una manifestación física y, aunque algunas de sus expresiones parecerían ser de orden psíquico, tampoco hay que confundirlas con estos aspectos, puesto que el *Dasein* y aquello que lo constituye trasciende la mera facticidad en la que están inmersos los demás entes del mundo y, pese a que hay una parte que es compartida, sin embargo, la composición del *Dasein* como siendo-estando-en-el-mundo, como existente, como “volverse en el mundo” escapa a la constitución física, lo cual apoyaría la idea de pensarlo más como un verbo que como un sustantivo. El verbo además, facilita la comprensión de la incorporeidad del *Dasein*, cuando el sustantivo casi que obliga a considerar su facticidad, que aunque se reconozca, se sabe que el *Sein* del que se habla, la trasciende.

Además, hay que considerar la dificultad de la traducción en español, idioma en el que se requiere dos verbos: ser/estar para traducir la idea del *Sein*, cuya noción se acercaría más a la versión inglesa: *to be*, que incluye tanto el ser como el estar y que facilita la mejor comprensión de la constitución de este *Sein*. Las ideas que preceden, entonces, conducen a preguntarse sobre la composición de este “volverse-en-el-mundo”, del existente, respecto a lo cual, Heidegger en *Ser y Tiempo* (1997) hace referencia a dos procesos, por un lado se encuentra la cuestión del *cuidado*, el cual ha sido denominado como la estructura ontológica esencial y, por otro lado, se encuentra la disposición afectiva, como condición del *Dasein* que constituye a su apertura hacia el mundo, especialmente a través de la angustia. Se desarrollarán estos aspectos a continuación.

3.3. El cuidado [*Sorge*] como constitución existencial del “volverse-en-el-mundo”

En ciertas ocasiones, para comprender de mejor forma un elemento, se hace necesario pensar su negación en primer lugar y este es el camino elegido en este momento para analizar el tema del *cuidado*.

Entonces, *Sorge* no quiere decir “un particular comportamiento respecto de sí mismo” (Heidegger, 1997, p. 215); no implica la atención o interés que uno pueda darse a sí mismo; tampoco se lo puede reducir a otros aspectos como la voluntad y el deseo o el impulso y la inclinación y no se lo puede reconstruir a partir de ellos, aunque los dos primeros (voluntad y deseo) “arraigan ontológicamente de un modo necesario en el Dasein como cuidado” (Heidegger, 1997, p. 215), lo cual conduce a pensar que forman parte de él. Los segundos también se fundan en la *Sorge* pero además, se encuentran en otros entes vivientes.

Entonces la *Sorge* es pre-existente a todos ellos, los precede y es posible pensar que incluso los anima, aunque, en ocasiones cuando el Dasein *se inclina*, se deja cegar por cierta tendencia –de cualquier tipo que sea- y pone a su servicio todas sus posibilidades de tal forma que “el cuidado está siempre atado” (Heidegger, 1997, p. 217). En cambio, en el caso del impulso, éste reprime otras posibilidades, incluso puede empujar la disposición afectiva y el comprender; pese a lo cual, el Dasein nunca es un mero impulso, sino más bien, se considera que la *Sorge* es el motor de este impulso.

Los cuatro procesos mencionados: la voluntad y el deseo o el impulso y la inclinación son posteriores al cuidado, el cual es ontológicamente previo tal como lo sostienen Heidegger (1997) y Valle (2012). Así, los elementos considerados hasta este momento conducen a pensar que la *Sorge* va más allá, por lo que se lo considera como una totalidad estructural originaria que precede a todo comportamiento y situación del Dasein (Heidegger, 1997), de tal forma que para entender el profundo significado de éste, es necesario comprender la siguiente estructura:

... el ser del Dasein es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en- (el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término *cuidado* [*Sorge*], que se emplea en un sentido puramente ontológico-existencial (p. 214).

Este sentido se entiende más fácilmente cuando el *Sein* se toma como verbo, puesto que en ese caso, tiene la connotación también de *darse*, *encontrarse*, *mostrarse*, nociones que se acercan más al planteamiento de Heidegger. Así, la *Sorge* que cada Dasein es, implica un proceso de continuo volverse. Similar comprensión es planteada por Valle (2012) cuando afirma que “El

cuidado es una totalidad estructural que conforma una unidad, que no puede ser pensada como totalidad separada del todo, sino como parte del todo, pero no del todo del ente, sino del ser, de modo que el cuidado es el fundamento ontológico de cada determinación del ser del Dasein en su posibilidad estructural” (p. 311).

Sin embargo, este planteamiento utiliza el término de *estructural*, lo cual conlleva la cuestión de algo existente de forma física o con algún tipo de manifestación similar; sin embargo, ya se ha determinado que esta constitución ontológica no se limita a lo físico sino que lo trasciende, con lo que más bien se hablará de una totalidad procesual, en continuo movimiento e interacción que es la mejor expresión de lo que realmente es “volverse-en-el-mundo”. Heidegger (1997) reafirma esta idea cuando afirma que “la estructura del cuidado no puede ser reducida a un “elemento” óntico “primordial”, así como el ser tampoco puede “ser explicado” por los entes.” (p. 217).

Así, la *Sorge* se manifiesta como la base esencial ontológica del Dasein; es decir, este *Sein* que es un “volverse” en el mundo también *es cuidado*, y, en calidad de tal, muestra o deja ver una articulación estructural que se expresa mejor gracias a este concepto, con lo cual, el *sorge* se vuelve el núcleo básico de la estructura ontológica del Dasein. Este *cuidado*, se lo puede concebir en base a dos acepciones importantes, que son (Heidegger, 1997): “la *ocupación* [*Besorgen*] el estar en medio del ente a la mano, y como *solicitud* [*Fürsorge*] el estar con los otros, en cuanto coexistencia que comparece en el mundo.” (p. 214).

Sin embargo, cabe señalar que Dreyfus (1996) sostiene que la *Sorge* no se plantea como una preocupación pragmática; en el sentido de interés o inquietud por alguna cosa o persona, por lo que se va a intentar desentrañar su prudente significado, teniendo en cuenta que, en un primer momento, se usarán el lenguaje y las interpretaciones en diversos idiomas. Al parecer, el término inglés *care* reúne las connotaciones más adecuadas y el sentido en el que se debe entender la *Sorge* como “el ser me llega o toca” (Dreyfus, 1996, p. 260), connotación que no se incluye en el término alemán *Sorge*, el cual es más bien como preocupación; a la vez, estas dos connotaciones se diferencian del español, puesto que *cuidado* tiene dos acepciones: a) *tener cuidado de* que implica que la persona debe estar prevenida o alerta por si hay algún peligro y b) *cuidar algo o a*

alguien en la cual, la persona se interesa y se ocupa de una cosa o una persona y que parecería la mejor acepción para entender al *Sein* como *cuidado*.

En cambio, en alemán, el término *Sorge*, implica que el cuidado se manifiesta como *ocupación* y *solicitud*. Con respecto a la primera acepción, “ocuparse”, no se refiere al hecho de “estar ocupado”, es decir de “hacer algo”, más bien se trata del sentido de “ocuparse de algo o de alguien”, lo cual se acercaría bastante a uno de los significados españoles del término. En cuanto se refiere al término de *solicitud*, no se trata del trámite que una persona hace en una ventanilla cualquiera de las instituciones públicas o privadas, sino más bien, se trata de la atención, interés, incluso diligencia y prontitud con la que se trata a un ente, al que se puede *llegar* por medio de esta capacidad. Así, se va dibujando la estructura esencial del *cuidado*, en el sentido del interés hacia algo o alguien, que incluso puede ser uno mismo. El cuidado revela toda su totalidad en el *querer*, el cual tiene dos momentos constitutivos: la aperturidad y la proyección comprensiva según Heidegger (1997).

La aperturidad implica la capacidad del objeto de ocupación de manifestarse hacia el Dasein que se ocupa de él, mientras que la *proyección comprensiva* alcanza y determina una posibilidad que se manifiesta en el poder-ser del ente que se quiere. Para complementar esta reflexión, cabe señalar que el *querer* del cual se hace referencia en este momento, es diferente al *desear* el cual está precedido por el cuidado, mientras que el querer en cambio implica la totalidad del *Sorge* y Heidegger (1997) lo afirma cuando señala:

El deseo es una modificación existencial del proyectarse comprensor, que, sumido en la condición de arrojado, se limita a *añorar* las posibilidades. Esta añoranza *cierra* las posibilidades; lo presente en el añorar desiderativo se convierte en el “mundo real” (p. 217).

Luego de haber analizado la *Sorge* en sus dos manifestaciones: ocupación y solicitud, es posible llevar a cabo una interpretación existencial del Dasein como cuidado, para lo cual, siguiendo a Heidegger (1997) mismo, se va a usar una antigua fábula¹⁴, que se reproduce a continuación:

¹⁴ *Cura cum fluvium transiret, videt cretosum lutum sustulitque cogitabunda atque coepit fingere, dum deliberat quid iam fecisset, Jovis intervenit, rogat eum Cura ut det illi spiritum, et facile impetrat, cui cum vellet Cura nomen ex sese ipsa imponere, Jovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse dicitat, dum Cura et Jovis disceptant, Tellus surrexit simul*

Al atravesar Cura un río, ve un gredoso barro, y cogiéndolo meditabunda lo comenzó a modelar. Mientras piensa en lo que hiciera, Júpiter se presenta. Pídele Cura le dé espíritu y fácilmente lo consigue. Como Cura quisiese darle su propio nombre, niégase Júpiter y exige se le ponga el suyo. Mientras ellos discuten, interviene también la Tierra pidiendo que su nombre sea dado a quien ella el cuerpo diera. Tomaron por juez a Saturno, y éste, equitativo, juzga: ‘Tú, Júpiter, porque el espíritu le diste, en la muerte el espíritu y tú, Tierra, pues le diste el cuerpo, el cuerpo recibid, reténgalo Cura mientras viva, porque fue la primera en modelarlo. Y en cuanto a la disputa entre vosotros por el nombre, llámesele hombre, ya que del *humus* ha sido hecho’ (p. 219).

Esta fábula es interesante por señalar la confluencia de los aspectos de la preocupación y la solicitud que se manifiestan en cuatro personajes que vuelven posible la expresión de la *Sorge* y, en consecuencia, que se constituya la estructura ontológica básica del Dasein.

El primero es Cura y un deseo: Cura moldeando el barro y dándole forma, desea hacerlo en primer lugar y, luego, desea darle un nombre; así, pide cosas para el barro: que Júpiter le dé un espíritu; es decir, que en el cuidado, ya sea como ocupación o como solicitud, coexiste un deseo básico y primordial: una manifestación de sí mismo que se orienta hacia el otro. Aquí se puede percibir claramente el deseo que se puede deducir que está precedido por el *cuidado*, ya que es éste el que incita a Cura a tener el deseo y luego a buscar la mejor forma de satisfacerlo.

El segundo es un dios, que acepta el deseo de Cura y concede un espíritu al barro; es decir, un ser concede un regalo inestimable al barro sin valor y así, lo transforma. Esta interacción conduce, inevitablemente, a reflexionar acerca de la *Sorge* y sus efectos tanto en el Dasein mismo como en los demás, puesto que las acciones que le suceden buscan la posible *transformación* del ente o de la persona que los recibe, ya sea para su bienestar, ya sea para su crecimiento, pero también transforman a quien las da, puesto que su espíritu se manifiesta en sus acciones. La *Sorge* nuevamente se manifiesta en esta interacción y en sus consecuencias, puesto que el dios Júpiter acepta el deseo de Cura y lo concede; solo la *Sorge* puede estar detrás de esta concesión.

suumque nomen esse volt cui corpus praebuerit suum, sumpserunt Saturnum iudicem, is sic aecus iudicat: ‘tu Jovis quia spiritum dedisti, in morte spiritum, tuque Tellus, quia dedisti corpus, corpus recipito, Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit. sed quae nunc de nomine eius vobis controversia est, homo vocetur, quia videtur esse factus ex humo’.

*En tercer lugar, otra entidad -la Tierra- reclama ponerle un nombre al barro; es decir, solicita, implícitamente el reconocimiento de un elemento fáctico que constituye la creación hecha por Cura; lo cual, también se puede interpretar como una manifestación de la *Sorge* al buscar denominarlo de alguna forma.*

Esta situación también revela otra cualidad del *Dasein*, como es el hecho de denominarlo de alguna forma. En la fábula, el ser así creado por Cura “Recibe su nombre (*homo*) no en consideración de su ser, sino por relación a aquello de que está hecho (*humus*)” (Heidegger, 1997, p. 220) y esto, conduce, inevitablemente, a la reflexión de que se puede comprender también al ser en su facticidad puesto que de barro está hecho; sin embargo, el nombre revela mucho más que el barro que lo constituye; así como el *Dasein* revela también mucho más de lo que es el ser humano.

En cuarto y último lugar, hay otro dios, Saturno, quien zanja la disputa; es decir, que frente a tres fuerzas en conflicto, una cuarta, de la cual, se acepta la sabiduría y el arbitraje va a dominar sobre todas ellas y que, además, muy adecuadamente, está representada por el dios del tiempo. Así, la verdadera naturaleza del Ser, hecho de barro por el deseo de alguien, que recibió un regalo inestimable (el espíritu), se configura en función del tiempo; es esta condición que constituye la base del ser-en-el-mundo, como alto temporal, así, “la temporalidad se vuelve el sentido del cuidado auténtico” (Dreyfus, 1996, p. 265).

En consecuencia, aquello que el ser humano puede llegar a ser, en su condición de *Dasein* entendido como “volverse-en-el-mundo”, es la expresión de sí mismo, en su más pura esencia, puesto que es *Sorge* manifestándose y es éste, el que determina la índole del ente que se encuentra así arrojado al mundo del cual se ocupa. De esta forma se muestra:

La unidad estructural del *Dasein*, a través de tres fenómenos unitarios la existencia, la facticidad y la caída, son nombrados a su vez por el pre ser se (*vorweg*), el ser ya en (*schon*) y el ser cabe (*bein*), que a su vez refieren al encontrarse comprendiendo constantemente sumido en la inmediatez. Estos elementos son los que constituyen esa unidad llamada cuidado; totalidad estructural del ser en el mundo en la cotidianidad (Valle, 2012, p. 313).

La *Sorge*, como unidad estructural, que es Dasein se manifiesta en forma ontológica gracias a la comprensión, la disposición afectiva y la caída. Respecto a la *comprensión*: el Dasein entiende el mundo en sus hechos y en sus significados; se trata de la posibilidad de “poder ser en el mundo”, es decir, es un proyecto ya que no es algo que está dado sino que se va construyendo en la medida en que el Dasein se vuelve en el tiempo. Este proyecto se corresponde con cierta visión que el Dasein tiene sobre sí mismo y sus potencialidades, lo que implica, necesariamente, que tiene acceso a sí mismo y posibilidad de (re)descubrirse.

La comprensión se amplía mediante explicaciones que el Dasein hace de sí mismo en el mundo y de sus capacidades para seguir en él. Se trata de interpretaciones que permiten una comprensión de los entes como algo existente en medio de un mundo de relaciones tomando en consideración además que la comprensión está “afectivamente templada” (Heidegger, 1997, p. 166).

La comprensión se expresa gracias al habla, por medio de la cual, el Dasein se expresa a sí mismo, se descubre cómo ser, como ser que se expresa y como puede ser. De tal forma que alcanza un *sentido* (Berciano, 1991). La comprensión lograda y manifestada a través del habla contribuyen a lograr un *coestar*; es decir, una coexistencia con otros que facilita el mutuo conocimiento y posibilita el abrirse o cerrarse frente a ese mismo mundo y los otros. Heidegger (1997) sostiene que esta mutua comprensión:

Originariamente posibilita y constituye la relación con los otros. Ese fenómeno, llamado, de manera no precisamente feliz, “*Einfihlung*” [“empatía”, “endopatía”] cxii, debería, en cierto modo por primera vez, tender ontológicamente el puente desde el propio sujeto, dado primeramente solo, hacia el otro sujeto, que empezaría por estar enteramente cerrado (p. 145).

La relación recíproca depende en gran medida de que el propio Dasein se comprensa a sí mismo. Sin embargo, el mismo Heidegger afirma que las posibilidades del conocimiento son pequeñas frente a la apertura generada por los estados de ánimo, con los cuales según Heidegger (1997): “el Dasein queda puesto ante su ser en cuanto Ahí [...] El estado de ánimo manifiesta el modo “cómo uno está y cómo a uno le va” (p. 159). Por ende, la apertura del Dasein constituye un

modo esencial, propio de su condición de ser-en-el-mundo y de volverse-en-el-mundo. El estado esencial de la apertura es la *disposición afectiva*, que se analiza a continuación.

La disposición afectiva es uno de los tres modos de apertura del Dasein, constituye uno de los pilares de la *Sorge* que es su esencia en el nivel ontológico, puesto que el Dasein se *encuentra* siempre en un estado de ánimo cualquiera: esta es su existencia y, por ser el modo presente, actual y más cercano de experiencia, resulta el más accesible para entenderla, considerándola como “anímica” (Gilardi, 2013, p. 82).

Para aclarar de mejor forma la constitución de la disposición afectiva se la puede diferenciar de la comprensión psíquica, en la que los afectos surgen como respuestas a eventos externos y, aunque son la primera reacción frente a los mismos, se los asume más como una respuesta que como un *modo*. En el ámbito filosófico en cambio, las disposiciones afectivas permiten comprender al Dasein como un ser anímico en su totalidad puesto que “Los estados de ánimo emergen de mi condición de ser en medio de lo otro y de otros [...] Mi encuentro con las cosas es ya siempre significativo y afectivo. La comparecencia de los entes se da como comprensión afectiva” (Gilardi, 2013, p. 84).

Por ende, la disposición afectiva es un modo de existencia fundamental del Dasein, el que se instala afectiva y anímicamente en el mundo, lo cual permite la superación del dualismo razón/afectos, puesto que el Dasein es existencia afectiva en sí mismo, o como lo señalan Roche y Dutra (2014):

Es el estado de ánimo, ya vinculado al mundo, que permite al Dasein que se aproxime de ciertas oportunidades y se distancie de otras, se interese por algo o ignore algo. Es siendo afectado o tocado por el mundo que el ser humano siente ansiedad, miedo, alegría, orgullo. *Estas son las manifestaciones ónticas, posibles solamente debido a la disposición afectiva que caracteriza ontológicamente al Dasein*¹⁵. (p. 108).

¹⁵ La cursiva es del autor de este texto.

Se trata de una vivencia instantánea, no está mediada por la conciencia por lo que no se la percibe como viniendo de afuera o de adentro, sino que simplemente *es* y permite que el Dasein salga al encuentro del mundo organizado de forma significativa. Sin embargo, los estados de ánimo no se pueden representar, solo son experiencia; muestran el flujo de la existencia y su constitución totalmente indeterminada. A través de estos estados:

La existencia se revela como aquello que me ha sido confiado, a través de ellos se hacen patentes los caracteres que anteriormente hemos señalado del Dasein: el tener que ser (*Zu-sein*) y el ser de este ente como cada vez mío (*Jemeinigkeit*). Los estados de ánimo revelan la existencia como aquello de lo que me tengo que hacer cargo, revelan el carácter ejecutante, dinámico de la existencia y el hecho de que ésta se juega siempre en primera persona (Gilardi, 2013, p. 86).

Estos elementos apoyarían la propuesta de una comprensión del *Sein* como un verbo, en acción, en ejecución, dinámico, más que como un sustantivo estático. En consecuencia, siguiendo a Heidegger (1997) se puede afirmar que las disposiciones afectivas contribuyen a una apertura existencial directa al mundo, son el vínculo preferencial que se establece entre el Dasein y el mundo, precisamente porque tienen un acceso directo y no tienen intermediación de la razón.

En este contacto directo con el mundo, sin ninguna intermediación, el Dasein en su proceso de volverse-en-el-mundo puede dejarse llevar y ceder a los estados de ánimo, puesto que siempre se ve sumergido por un estado de ánimo, de lo contrario, la existencia y volverse-en-el-mundo sería algo imposible, ya que implican, necesariamente, una experiencia emocional, por lo que: “En la disposición afectiva, el Dasein ya está siempre puesto ante sí mismo, ya siempre se ha encontrado, no en la forma de una auto-percepción, sino en la de un encontrarse afectivamente dispuesto” (Heidegger, 1997, p. 160).

Esta característica de las disposiciones afectivas de impregnar el ser, sin poder ser completamente dueños de ellas, contribuyen a determinar sus características (su carácter ontológico) y que son: la apertura de la condición de arrojado, la del ser-en-el-mundo en su totalidad y la de estar consignado al mundo desde el cual puede comparecer lo que nos concierne.

La apertura en cuanto condición de arrojado implica que el estado de ánimo simplemente ocurre, emerge como condición básica del Dasein, es parte esencial de la *Sorge* y de la condición de volverse-en-el-mundo; en este sentido la disposición afectiva es un modo característico del ser del Dasein debido al cual, gracias el Dasein queda abierto a sí mismo *antes* de todo conocimiento y querer. Lo cual implicaría que la disposición afectiva es el modo más básico y primario de contacto consigo mismo y con el mundo.

Así, el Dasein cuya estructura ontológica básica es el cuidado, entra en relación con el mundo que le rodea gracias a las disposiciones afectivas, razón por la cual el Dasein está en el mundo en su totalidad: mundo, Ser y tiempo forman una trilogía inseparable de tal forma que al estar y ser en el mundo y en el tiempo, es posible que éste comparezca frente al Dasein según la diversidad de cosas por las cuales se sienta concernido y, gracias a las cuales y con las cuales, el cuidado se manifiesta.

Los estados de ánimo no señalan aquello que uno fue en la historia y que pueda ser objetivado de alguna forma sino, por el contrario, se manifiesta aquello que uno fue y, que sigue siendo, que es uno mismo en tanto existencia, como Dasein (Gilardi, 2013), con lo cual, las disposiciones afectivas, “al posibilitar la apertura del *Dasein* y del mundo, dejan comparecer de un modo simultáneo a los entes intramundanos, y de un modo correlativo, permite al *Dasein* ser afectado por aquello que comparece” (Yuan, 2015, p. 387).

En consecuencia, las disposiciones afectivas muestran con gran claridad la forma en que cada ser-en-el-mundo es *concernido* por las cosas que le rodean y que adquieren un sentido para él: cada persona es *tocada* por aquello que vive y experimenta puesto que no está cerrada al mundo, sino que vive en condición de apertura, determinada por los diferentes estados de ánimo y es posible que esto suceda, porque el *Dasein* no solo *es*, sino también se manifiesta como *cuidado*. Y una de las disposiciones afectivas más importantes, considerada por Heidegger (1997) pero también por el autor de este texto, es la angustia que resulta más relevante en la meditación que se lleva a cabo en este momento puesto que vuelve patente la esencia del Dasein como *Sorge* y abre la posibilidad de comprender(se) propiamente.

3.4. La superación del concepto de angustia de la psicología desde la filosofía de Heidegger

Para comprender de mejor manera la postura de Heidegger acerca de la angustia, es importante distinguirla, previamente de su comprensión psicológica. Es importante hacerlo así, puesto que la visión psicológica se detiene en el acontecer y análisis del fenómeno, mientras que la comprensión filosófica tiene una mirada *valorativa*, ya que el Dasein alcanza una cierta capacidad de propiedad, que no se plantea cuando se trata de la angustia comprendida psicológicamente.

Desde el punto de vista fisiológico, no es posible distinguir la angustia del miedo (Océano, 2000) puesto que ambas provocan similar activación del organismo; sin embargo, es posible hacer tal distinción a partir del objeto que suscita la emoción, ya que en el miedo existe un elemento que lo genera, ya sea real o imaginario. En cambio, la angustia aparece de forma inmotivada e inesperada; siendo “más sobrecogedor, inmovilizante y con más percepciones físicas que la ansiedad” (Océano, 2000, p. 172).

Para fines de este trabajo y de la comprensión psicológica, se la puede definir la angustia como: “Una emoción compleja, difusa y desagradable que conlleva serias repercusiones psíquicas y orgánicas en el sujeto” (Sierra, Ortega & Zubeidat, 2003, p. 27). Es un fenómeno visceral que aparece cuando el sujeto experimenta una amenaza y tiene como característica principal: “la pérdida de la capacidad de actuar voluntaria y libremente por parte del sujeto, es decir, la capacidad de dirigir sus actos” (Sierra, Ortega, & Zubeidat, 2003, p. 27).

El término *angustia* proviene del alemán *angst* y del vocablo germano: *eng*, que se refieren a algo estrecho o angosto, En la terminología francesa se llegó a *angoisse* (Sierra, Ortega, & Zubeidat, 2003), como un “sentimiento de constricción epigástrica, dificultades respiratorias e inquietud. La reacción del individuo ante la angustia es de paralización, donde predominan los síntomas físicos; además, el grado de nitidez de captación del fenómeno se encuentra atenuado (López-Ibor, 1969)” (p. 29).

Cuando la angustia aparece, el sujeto es incapaz de comenzar una acción cualquiera que le preste alivio, lo que puede conducirlo a un estado tal de indefensión que le “impide ser libre” (Sierra, Ortega, & Zubeidat, 2003, p. 29); la angustia carece de un objeto determinado, por lo que se considera que es inmotivada pero, al mismo tiempo, anticipa algo, que el individuo no sabe qué es. Aquí radica la diferencia sustancial con la reflexión filosófica, puesto que ésta si encuentra respuesta a la pregunta sobre lo que genera la angustia, como se planteará más adelante.

A nivel orgánico, la sintomatología de la angustia es bastante extensa con una combinación de alteraciones somáticas, fisiológicas, subjetivas y conductuales, entre las que se pueden mencionar: taquicardia, palpitaciones, dolor u opresión precordial, palidez, sensación de ahogo, sudoración y sequedad de boca. La angustia además genera aumento de la frecuencia cardiaca, del flujo sanguíneo, de la conductibilidad cutánea y de la actividad electromiográfica, todo lo cual se acompaña de una sensación de pérdida de control que puede manifestarse como un extremo aislamiento e incluso como una huida. Por ende, se puede afirmar que “la angustia normal es entendida como una reacción de alerta percibida por un sujeto ante una situación peligrosa o de amenaza para él, pudiendo llegar a ser dinámica y controlar el flujo de determinadas conductas” (Sierra y colb., 2003, p. 32).

En el ámbito psicológico, la mayor fuente de reflexión sobre la angustia, la desarrolla es el psicoanálisis (Sierra y colb, 2003) razón por la cual se considera importante, hacer unas breves precisiones respecto a este tema. El psicoanálisis (Sierra, Ortega, & Zubeidat, 2003) indica que la angustia es una de las experiencias más antiguas y originales del Dasein, apareciendo incluso al momento del nacimiento. Se la clasifica como real, neurótica o moral (provocada por el súper yo) y se señala que puede expresarse como un temor concreto (a morir o a enloquecer) o de forma más general.

En las reflexiones acerca de la angustia se distinguen tres momentos según Fernández (2016). *En el primero*, se la vincula a una tensión física insoportable que no ha sido elaborada psíquicamente. La tensión sexual, pues de ésta se trata, expresa Cor Guerrero (2016), debe ser elaborada y vinculada a un afecto para que pueda ser asimilada y comprendida. Un sujeto no

puede llevar a cabo esta vinculación porque todavía no tiene un desarrollo psíquico suficiente (niñez), porque intenta coartarla (neurosis) o porque se descompone (alteraciones y patologías).

En *el segundo momento*, la angustia se reconstruye sobre el modelo de la histeria, lo que según Cor Guerrero (2016) tiene la ventaja de precisar de mejor forma la diferencia entre angustia neurótica y real puesto que en las dos, se experimenta un peligro pero en la de tipo neurótico el contenido es inconsciente, mientras que en la segunda, el contenido puede ser real.

En *el tercer momento* se vincula la angustia con la represión y se la plantea como angustia de castración relacionada con la muerte psíquica. Se parte de la idea de que todo Dasein, durante sus primeros años de vida, necesita de otra persona para sobrevivir, tiempo durante el cual, va estructurando su yo. En la infancia, el niño orienta su energía sexual hacia la madre y si ella desaparece (falta de objeto), la angustia se vuelve insostenible: “La angustia de desvalimiento es la angustia más temida, no tanto por la falta de apoyo que involucra, sino por la amenazante desorganización del yo” (Cor Guerrero, 2016, p. 26).

Así, se ha planteado la comprensión de la angustia desde el punto de vista psicológico. La postura de Heidegger (1997), como se verá a continuación, es completamente diferente, puesto que la angustia no implica una pérdida del objeto ni tampoco un temor de desorganización del yo. Entonces, para comprender de mejor manera la angustia desde una postura filosófica y ponerla en relación con el Dasein, es importante antes ubicarla en relación a la metafísica, puesto que la angustia aparece ante la nada, así que una pequeña digresión sobre este tema se impone, para lo cual, se hará referencia al texto *¿Qué es metafísica?* (Heidegger, 2009).

Según el autor mencionado, los sentimientos no son fenómenos que acompañan al pensar o al querer, tampoco son impulsos o estados presentes en cada persona, sino que al presentarse, logran ocultar la nada; es decir que el Dasein *es* una disposición afectiva que cuando no está presente lo obliga a experimentar un “no-es”. Este ocultamiento de la nada no se da en el caso de la angustia, se trata de un estado de ánimo diferente a la temerosa ansiedad o al miedo desbocado; es indeterminado y “revela la nada” (Heidegger, 2009, p. 27).

La angustia coloca al Dasein, directa e inmediatamente, ante la nada y su irrupción en la conciencia, puesto que no es posible determinar con claridad aquello que la genera, no es algo existencial que se pueda “ubicar” espacial o temporalmente. “La angustia “no sabe” qué es aquello ante lo que se angustia” señala claramente Heidegger sin embargo, se acerca de tal modo que oprime y le corta el aliento, quitándole la posibilidad de comprenderse a sí mismo a partir del mundo en el que se encuentra en medio de los entes siempre caído y en consecuencia: “Arroja al Dasein de vuelta hacia aquello por lo que él se angustia, hacia su propio poder-ser-en-el-mundo” (Heidegger, 1997, p. 210).

En consecuencia, la angustia confronta al Dasein que es cuidado, a la negación, a la nada, al vacío existencial, no existe ocupación y mucho menos solicitud, solo existe la nada, si tal cosa es posible puesto que se trataría de una contradicción; ya que existe la nada pero no como cosa ni como objeto. Y la nada, se puede asumir que es el mundo fáctico en su más básica expresión según Redondo (2005), es el mundo como tal en su calidad de objeto desnudo sin sentido y sin horizonte alguno. El mundo no le dice nada.

La angustia se revela como un estado de ánimo que mantiene en suspenso a quien lo posee y, en ese estado, la única experiencia concreta que permanece es la del “puro Dasein” (Heidegger, 2009, p. 27). La angustia asalta de tal forma al individuo que puede quedarse sin palabras; incluso, en ocasiones, puede intentar manejarse con una charla sin sentido, o con la tecnología en este momento, sumiéndose en su celular; lo cual solo hace más patente el apareamiento de la nada. Incluso, esta experiencia es confirmada por cada persona cuando se la interroga sobre lo que sucede y ella afirma “no es nada”; así, “lo ente en su totalidad se vuelve caduco” (Heidegger, 2009, p. 29) puesto que la angustia presente en el sujeto lo coloca en una completa impotencia frente a lo ente en su totalidad que se escapa en esta totalidad y solo queda la nada.

3.5. Acerca de lo propio e impropio y su relación con la angustia

Cuando el tiempo se extiende entre el pasado, el presente y el futuro y se vuelve propio en la medida en que el Dasein fluye en él y lo experimenta como flujo continuo sin caer en la

objetivación inmisericorde y el dominio absoluto del reloj y del calendario, es, en ese preciso momento en el que se comprende de mejor forma ese *Da* que es el *ahí*. De igual manera, es en ese ahí, en el que el *Sein* entendido como *Sorge* se vive, se desenvuelve y se comprende como pura esencia que se abre al mundo en el modo de una disposición afectiva como es la angustia que lo confronta a la totalidad del mundo, en la que solo él mismo existe.

En consecuencia, la pregunta por el Ser, que es este *Dasein*, planteada por Heidegger, y sobre la cual se ha intentado reflexionar en el actual texto, implica la una conexión entre el tiempo, el Ser, el *Dasein*, el cuidado, la angustia y la verdad, que determina lo propio e impropio del ser del *Dasein* (Pöggeler, 1993). Cabe preguntarse ¿en qué medida el *Dasein* es propio o impropio? En cuanto a su condición de *ahí*, la propiedad o impropiedad aparece en el momento en que el *Dasein* fluye con el tiempo, en cuanto *es/está* en el mundo frente al cual, su presencia se manifiesta como *Sorge* y como disposición afectiva que lo abre al mundo. Y es, en base a este fundamento, que aparece la condición de propio o impropio del *Dasein*.

El *Dasein* se encuentra en medio del mundo, *está en él* y ambos co-existen al mismo tiempo. La condición de *Dasein* determina que éste se encuentre siempre en un modo determinado acorde con el mundo que lo rodea, en su calidad de arrojado “el *Dasein* es fáctico; esto es, se “encuentra” en medio de lo ente en total” (Pöggeler, 1993, p. 66). De tal forma que el *Dasein* es la forma en que el *Dasein* se encuentra en el mundo y sale a su encuentro, hasta el punto incluso de que puede verse sumergido en él, puede verse tentado y sucumbir a lo que el mundo le ofrece y mientras lo hace, puede olvidarse del ser-en-el-mundo mismo, lo que lo hunde en *lo impropio*. Pero el hecho de que pueda, en general, hundirse, “muestra que, según su ser, es modificable; es lo que es impropriamente, pero que también puede ser propiamente. Solo en lo que tiene carácter de propio puede llegar a ser entendido el sentido de su ser” (Pöggeler, 1993, p. 70).

Por ende, lo propio del *Dasein*, según lo formulado por Heidegger (1997) y luego interpretado por Pöggeler es la condición de *ser* en el mundo, de forma tal que no se olvide de sí mismo y esto solo se consigue a través de la *conciencia*; es decir, que para *ser en el mundo de forma propia*, el *Dasein* debe estar en plena conciencia de sí mismo o como lo afirma Pöggeler (1993): “que el estar pueda ser él mismo de un modo *propio* es algo de lo que da testimonio la

conciencia*. Por la “voz” de la conciencia es vocado el Dasein a su más propio poder-ser, a su “resolución” (p. 71).

La conciencia es la que permite al Dasein darse cuenta de las posibilidades que lo ente le ofrece y, *al mismo tiempo*, abre al Dasein al estar-ahí de tal forma que es la condición de ser del Dasein la que permite el descubrimiento del *estar-en-posición-de* o *estar-en-situación-de*. De tal forma que el estar ahí del Dasein, de desplegar su existencia temporal de forma propia, implica la clara conciencia de sí mismo en cuanto ser-en-el-mundo-tiempo o mejor aún, es una existencia-espacio-temporal.

Esta condición de existencia-espacio-temporal implica en el Dasein una clara conciencia del tiempo en el que *se transcurre*, en el que se despliega, por lo que Pöggeler (1993) sostiene que el Dasein, aunque es una forma precursora de la muerte, se convierte en propia en cuanto, para resolver la situación de una vida enfrentada a la futura condición de muerte sigue la voz de la conciencia, facilitando una resolución precursante a la que él ha denominado, siguiendo a Heidegger, “la Sorge” de tal forma que: “si el Dasein entiende el sentido de su ser puede entonces ser de propio lo que él es” (Pöggeler, 1993, p. 73).

Cabe recalcar, siguiendo a Pöggeler (1993) que al hacer referencia a *lo propio o lo impropio*, no se constituye en una valoración moral; más bien se trata de señalar un cierto *modo de ser-estar*, razón por la cual: “El Dasein puede ser propio sólo si se arranca siempre de nuevo a su carácter de impropio –que permanece presupuesto–, si siempre de nuevo se eleva desde la simple intratemporeidad a la maduración que da tiempo al tiempo mismo” (p. 74). Para complementar estas ideas, Pöggeler (1993) señala que cuando el Dasein comprende su momento dado y la esencia de la temporalidad, entonces, ésta puede asumirse como historicidad, la cual, es diferente a la *intratemporeidad* que está pendiente del ente sin dejarlo partir, ansiando su llegada y con la mirada fija en el presente.

Esta condición de intratemporeidad permite comprender la cotidianidad y el carácter *impropio* del Dasein; el cual se relaciona con el concepto vulgar del tiempo, el cual, como ya se aclaró al comentar sobre este fenómeno, solo se logra cuando el Dasein se ata al reloj o al calendario y

deja de fluir en la corriente que es siempre presente y que lo mantiene, a modo de una cuerda floja, siempre fluyendo entre el pasado y el futuro sin poder alcanzar ambos... solo prefigurándolos o configurándolos a medida que vive el presente y se experimenta en él. Entonces, se puede afirmar sin duda alguna que el carácter de *propio* del Dasein se alcanza cuando el ser-en-el-mundo *está plenamente en él*, cuando tiene clara conciencia de sí mismo en el espacio y en el tiempo; este carácter se vuelve *impropio* cuando el Dasein se fija en el tiempo medido y fijado. Sin embargo, Pöggeler (1993) manifiesta otra idea diferente cuando sostiene que: “la existencia fáctica es siempre a la vez, propia e impropia, por eso el Dasein, “esencialmente cadente” está según su constitución de ser, siempre también en la no verdad (Pöggeler, 1993, p. 106-107).

Lo que conduciría a pensar que cualquiera que sea la condición que asuma el Dasein, puede encontrarse, de cierta forma en una verdad. En el caso que se describe, se asume que “la verdad está determinada como concordancia de un juicio con su objeto” (Pöggeler, 1993, p. 106), pero Heidegger amplía esta reflexión al señalar de qué forma se legitima un conocimiento como verdadero y la respuesta es a través de ser “descubridor”; es decir, volverse un investigador sagaz y aguzado de aquello que constituye para cada Dasein su propia existencia y su modo particular y propio de ser el mismo como cuidado, en el mundo de los entes y en el tiempo presente en el que existe. El carácter de propio de esta situación implica necesariamente la “verdad de la existencia”, la cual está caracterizada por la condición de arrojado, su proyecto y por la historicidad.

En consecuencia, la verdad del Dasein en su *estar* se basa en la apertura que manifiesta al mundo en función de sus disposiciones afectivas y que fluyen en el tiempo o como lo sostiene Heidegger (1997): “La aperturidad —previa, aunque no conceptual— del ser hace posible que el Dasein, en cuanto existe como un estar-en-el-mundo, pueda habérselas *con el ente*, tanto con el que comparece dentro del mundo como consigo mismo en cuanto existente” (p. 450). En consecuencia, el *Dasein* en modo propio es el fundamento de la verdad o como lo dice Pöggeler (1993):

Lo propio no es lo buscado en una huida romántica al pasado, o en la fantasía de algo ilusorio, venidero, y obstinadamente afirmado frente a la realidad efectiva; lo propio es más bien lo que, al ser lo olvidado y desplazado, soporta 'lo efectivamente real'. A ello se debe que sólo se lo pueda encontrar mediante una 'mirada en lo que es' (p. 283-284).

Así, el ser del Dasein no puede definirse fácticamente, aunque también hay que considerar este elemento puesto que es su constitución orgánica, por lo que se requiere otra concepción de este *Sein* que además, está *ahí*. Así, como se ha planteado a lo largo de este texto, el *Dasein* es existencia, pero ésta no puede ser la misma que la del ente o de una proposición algebraica que también *existe*. Sólo el Dasein existe porque es el único capaz de preguntarse por su existencia y por la existencia de lo demás, de lo otro que lo rodea. Se trata de una existencia que es la *Sorge* en modo de angustia que lo abre al mundo, el cual se lo presenta y frente al cual responde en su condición de arrojado. Finalmente, para cerrar este texto acerca del *Dasein* cabe hacerlo en modo propio también con una frase de Platón: *La filosofía es un silencioso diálogo del alma consigo misma, en torno al ser*. Sin duda alguna, el *Dasein* ha sido el eje central de esta reflexión: un *Dasein* caracterizado ontológicamente como *Sorge* que es comprensión, disposición afectiva y caída; sin embargo, también ha sido el centro de la expresión de algo más, el vehículo propicio, en este momento para la expresión más serena de las reflexiones que el alma conserva en sí misma acerca de la existencia propia en un mundo-tiempo que cambia continuamente.

3.6 Relación del ser-en-el-mundo, el cuidado y la angustia

Para comprender de mejor forma la postura planteada en el texto por el filósofo alemán, se impone previamente la necesidad de tres aclaraciones. La primera es que Heidegger (1997) propone una diferencia particular entre lo óptico y lo ontológico. No es propósito de este texto ahondar sobre las implicaciones de esta postura, pero parece esencial dejarlas claro. Así, se asume que lo óptico se refiere al ente, es decir a las cosas, las cuales tienen una presentación física y están sujetas a los devenires propios de las cosas mientras que lo ontológico tiene que ver con el ser; es decir con aquello que es esencial en el ente.

La segunda es que la comprensión del texto propuesto para análisis requiere una postura analítica y hermenéutica. Analítica puesto que hay que descomponer las palabras en sus componentes para poder comprenderlas y hermenéutica porque, sin duda alguna, la comprensión está sujeta siempre al entendimiento de la persona que propone dicha descomposición; razón por la cual, se asumen las repercusiones de ambos procesos; aclarando que este análisis no puede hacerse separadamente, aunque se aborde así en este momento para mejorar la comprensión, puesto que cada vez que se hace referencia a uno se habla del otro, ya que “ser-en-el-mundo” es una totalidad. La tercera y más importante es que se trata de comprender el Dasein, quien ha sido caracterizado como “ser-en-el-mundo”, puesto que existe (Heidegger, 1997, p. 79).

Asumiendo estas aclaraciones, entonces es posible sumergirse en el análisis del fenómeno ser-en-el-mundo. Según Escudero (2016) el término implica que “estamos esencialmente involucrados con el mundo, que formamos parte de un todo significativo en que nos salen al encuentro cosas y personas” (p. 164), lo cual implica que mundo y ser humano no son entidades separadas y diferentes, tienen sus propias características; sin embargo, ambos se encuentran comprendidos en la concepción que Heidegger (1997) hace del “ser-en-el-mundo” y, es solo por cuestiones didácticas que se los analiza separadamente, lo cual conduce a un problema puesto que al hacerlo así, también parecería que se los separa realmente. Esta situación es como el cuento hindú en el que tres ciegos intentan comprender a un elefante, cada uno de ellos toca partes diferentes del mismo y tratan de dar una explicación de todo el elefante describiendo sus orejas o sus patas o su trompa; sin darse cuenta de que los tres elementos y muchos más son el elefante.

Sin embargo, para comprender la totalidad constituida por el mundo y el Dasein habría que estar por fuera de este fenómeno para así lograr describirlo más claramente y comprender de mejor forma sus implicaciones y esto, literalmente, es imposible puesto que se está dentro del mismo, ya que cada uno es un Dasein en relación con el mundo y que, además, piensa sobre él. Pese a estas dificultades epistemológicas, se intentará aclarar el sentido que el fenómeno tiene para los autores escogidos, acotando el pie de página y recalcando el hecho de que se trata de una lectura sobre el planteamiento llevado a cabo por ellos, lo cual deja siempre un margen de elucidación personal sobre el tema.

Siguiendo a los autores escogidos se plantea que el análisis y comprensión del fenómeno “ser en el mundo” se divide en tres momentos (Heidegger, 1997): 1. El “en-el-mundo”, 2. El ente y 3. El estar-en (p. 79), cada uno de ellos remite a ciertas preguntas y tareas sintetizadas por Escudero (2016) que se incluyen a continuación, modificando un poco la secuencia y solo por plantear cierta lógica personal en el análisis, se comenzará por el segundo punto, luego el primero y se concluirá por el tercero.

En el segundo punto se trata de responder a la pregunta “quien” es aquel que está en el mundo. Escudero (2016) al parecer solo se limita a preguntarse sobre lo que aparece en el mundo; sin embargo, antes de plantearse quién está en el mundo, es importante determinar el mundo mismo y quien es aquel que se está planteando la pregunta sobre aquel, lo cual remite al autor de este texto, a pensar que esta es la pregunta clave puesto que determina la reflexión sobre uno mismo, el mundo y las demás cosas existentes en él. También es importante aclarar en este punto, que se asume una postura temporal al plantear esta cuestión, puesto que se plantea que el mundo existe previo a uno mismo y es así, que es posible conocerlo, tema que se amplía al final de este texto, debido a que se trata de la epistemología del conocimiento, pero basta por este momento dejarlo planteado.

Siguiendo los temas expuestos, entonces, ahora sí cabe plantear la cuestión del “en el mundo” y que intenta responder a la pregunta ¿qué hay en él? Según Escudero (2016). La tarea esencial es el análisis y comprensión de este mundo y de su estructura ontológica tanto en su condición espacial y significado, así como también en el hecho de considerar los entes presentes en él; Escudero (2016) afirma que se trata de los “útiles”, pero éstos no son los únicos entes existentes en el mundo, existe éste como tal y tiene sus particulares condiciones físicas.

En último término, pero no por ello menos importante, se trata de abordar la cuestión del “estar-en”, intenta responder a la pregunta de “¿cómo se está en el mundo?”. La tarea implica aclarar los modos de estar, que según Escudero (2016) son la disposición afectiva, la comprensión y el habla así como también los modos deficientes (curiosidad, ambigüedad y caída en la

cotidianidad). Esta aclaración, permite abordar –ontológicamente- la cuestión misma de la “in-idad” (Heidegger, 1997, p. 80).

Las dos cuestiones iniciales son motivo de análisis en otras partes del texto de Heidegger y tienen diferentes connotaciones en el presente texto. Pero lo que interesa en este momento es la tercera parte y su relación con el cuidado y la angustia. Para comenzar el análisis de la cuestión del estar-en, cabe señalar que se trata de una manifestación compleja que requiere un gran trabajo fenomenológico para poder aclararla; se intentará esbozar la cuestión siguiendo a Heidegger (1997) y los planteamientos hechos por Escudero (2016).

Para comenzar hay que señalar que, de forma natural, cuando una persona indica “estoy en” se comprende que se trata de una ubicación física lo cual implica coordenadas espaciales y temporales. Razón por la cual, es importante establecer una diferencia entre el “estar en” de las cosas que ocupan un espacio en un momento dado y la constitución del “estar-en” del Dasein que es existencia (es/está en); que es aquello expresado por Heidegger, (1997):

Habito, me quedo en... el mundo como lo de tal o cual manera familiar. “Ser”, como infinitivo de “yo soy”, e.d. como existencial, significa habitar en..., estar familiarizado con... ser-en es, por consiguiente, la expresión existencial formal del ser del Dasein, el cual tiene la constitución esencial del ser-en-el-mundo. (p. 81).

Es decir, que el ser-en-el-mundo del Dasein implica morar y también cierto grado de familiaridad con los entes del mundo según la explicación de Escudero (2016). Esto conduce a varias reflexiones interesantes. La principal es que se hace necesario plantear una clara diferencia entre la espacialidad física y la existencial según el autor. La primera implica una posición física en el mundo y determina una relación de vecindad y de proximidad con los entes que se encuentran en él. La segunda, en cambio, tal como lo define Escudero, parece un estado en el que el Dasein se encuentra involucrado completamente en las acciones que realiza y que conoce muy bien. Así, el Dasein ocupa una posición física en tanto cuerpo dimensional pero también experimenta un modo particular de experiencia y de vivencia en la ocupación anterior.

Las metáforas suelen ayudar a comprender de mejor forma los diversos temas, así que parecería (con riesgo de parecer irreverente en este punto) que se trata de comprender el agua como ente físico y luego los tres estados en los que se puede manifestar: sólida como hielo, líquida como ella misma o gaseosa como aire. Cada estado implica un modo diferente de comportarse, de relacionarse y de manifestarse en el mundo. La caracterización de este estado se asemeja mucho a la descripción que los psicólogos hacen del estado de flujo (flow en inglés) (Csikszentmihalyi, 2010), que describe un “estado mental, cuando la conciencia está ordenada armoniosamente” (p. 12). Se trata de un estado particular en el cual la persona literalmente fluye con el mundo y es una con él.

El Dasein, en su calidad de ente fáctico, ya que también tiene un cuerpo físico, ocupa un espacio y un tiempo específico en el mundo, como el agua y las demás cosas que están en él. Sin embargo, y esto conduce a la segunda conclusión, esta facticidad no es el “estar-en-el-mundo” del cual se trata aquí, puesto que esta condición es la característica existencial del Dasein (los modos del agua).

La diferencia se comprende más fácilmente, gracias a la diferencia que Heidegger hace (Escudero, 2016) entre facticidad (Tatsächlichkeit) y facticidad (Faktizität). En el primer caso, se hace referencia a todos los hechos en conjunto, mientras que en el segundo, se trata de propia del Dasein que está dada por “sus modos características de ser-en-el-mundo” (p. 166). Aquí cabría la pena preguntarse si las otras cosas que hay en el mundo también no “ser-en-el-mundo”, a lo que se responde positiva y negativamente. Positivamente puesto que las cosas también tienen diversos modos de manifestarse (como el agua); negativamente, ya que los modos de estar-en-el-mundo del Dasein, en cambio son propios de él y son estos modos los que constituyen su estar-en-el-mundo propio del Dasein.

Estos modos son revelados por Heidegger (1997) y, cosa curiosa, todos son verbos de acción: “producir, cultivar, cuidar, usar, abandonar, dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar, interrogar, contemplar, discutir, determinar” (p. 83), para llegar así, a la conclusión de que el modo particular del “estar-en-el-mundo” es el ocuparse [Besorgen] (p. 83), que se usa en

su forma ontológica también para definir una forma particular en el que el “ser/estar-en-el-mundo” es tal, y cuya esencia es el Sorge, cuidado.

Escudero (2016) aclara que el término Besorgen apareció por vez primera en el texto Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (invierno del 21 al 22) y expresaría “uno de los modos de realización del cuidado (Sorge) , que consiste en la relación tanto práctica como teórica que el Dasein establece con los entes que comparecen en el mundo” (p. 169). Interesante definición ya que se plantea que el Dasein establece una relación práctica y teórica. Se intentará aclarar esta definición.

Escudero (2016) señala que el ocuparse tiene un componente práctico que implica una forma básica de relacionarse con los entes del mundo y que se caracteriza por ser ateorético y pre-reflexivo (p. 168); es decir, que el primer contacto es una experiencia total y unitaria. Esto suena a un niño pequeño menor a un año que simplemente se acerca a las cosas del mundo y las aprehende sin mediar reflexión alguna en este hecho. Esto querría decir que el primer acercamiento y conocimiento es simplemente sensible, es decir solo parte de los órganos de los sentidos. Según Escudero (2016), Heidegger denomina a esta forma de contacto con el mundo, como circunspección (Umsicht) y explica que es una forma de ver alrededor y abarcar lo que sucede en el mundo y, además, implica saber desenvolverse en él.

Esto conduce a la conclusión de que el Dasein, este ser ópticamente definido puesto que tiene una facticidad visible, pero también está ontológicamente determinado por su “ser/estar-en-el-mundo” y lo hace en forma de cuidado, lo cual lo lleva a ocuparse de sí mismo, del mundo y de los demás entes que pululan en él, así, Heidegger, a diferencia de Descartes, Kant, Husserl y otros, “se interesa por los comportamientos ordinarios hacia los entes que no responden a actos reflexivos de conocimiento” (Escudero, 2016, p. 168).

Esta afirmación confirmaría la suposición planteada puesto que si no existe un acto reflexivo, el paso previo a este es la asimilación más o menos consciente de las cualidades del objeto y esto solo se logra a través de los órganos de los sentidos y se experimenta como una experiencia de contacto con el mundo, definida por Escudero (2016) como familiaridad y que solo se detecta (lo

cual ya requiere un acto reflexivo) cuando se pierde y aparecen otros fenómenos de extrañeza y de ruptura o como lo afirma Escudero (2016):

El primer existenciario es el “estar-en-el-mundo” [...] el hombre [...] es un ente que tiene la estructura existencial y ontológica del estar-en y que, por ende, puede concebirse únicamente en relación esencial con el mundo. Se trata de una relación dinámica constituida por el peculiar modo de comportarse del Dasein respecto de los entes que le salen al paso dentro del mundo (p. 169).

Por ende, no se plantea una relación sujeto-objeto que caracterizó la comprensión del conocimiento desde Descartes hasta antes de Heidegger y en cuyo centro se encontraba la idea de que el ser humano y el mundo son seres separados; es decir, el ser humano está fuera del mundo y puede conocerlo, dificultad esbozada, al inicio de este texto. En cambio, Heidegger supera la dicotomía cuando plantea que el Dasein y el mundo son una totalidad en interacción; concepción retomada por Ludwing von Bertalanffy (1976) cuando afirma que el mundo se organiza como sistemas constituidos por elementos en interacción, así sujeto y objeto no son entidades separadas, están unidas y son mutuamente interdependientes.

Por ende, la condición de “estar-en” no es una característica del Dasein, algo que él se ponga o deje de lado cuando mejor le convenga, no se trata de algo que pueda asumir o no hacerlo, sino que él es/está en el mundo. De tal forma que mundo y él tampoco son dos cosas separadas: él es en el mundo porque hay un mundo en el que él es. Además, del ocuparse de (Besorgen) existe otro modo de realización que es la solicitud (Fürsorge) (Escudero, 2016) que hace referencia a “la preocupación que el Dasein muestra por los otros en el marco de un mundo compartido (Mitwelt)” (p. 170) y también se añade otro elemento, que se mantiene presente en el texto de Ser y Tiempo, aunque al parecer no se manifiesta claramente como tal y que es la preocupación por uno mismo (Selbstbekümmern).

En consecuencia, el estar-en-el-mundo se manifiesta en tres modos distintos (Escudero, 2016), los cuales, a su vez están relacionados con tres formas distintas de manifestaciones del mundo: 1) Besorgen u ocupación, relacionado con el Umwelt o mundo circundante; 2) Fürsorge o solicitud vinculado al Mitwelt o mundo compartido (se asume que es con los demás entes) y, 3)

Selbstbekümmerung o inquietud de sí concerniente con el Selbstwelt o mundo propio (p. 170). Esto conlleva la obligación de examinar más detenidamente la cuestión del conocimiento que el Dasein tienen del mundo puesto que éste es la modalidad particular y “existencial” del estar-en (Heidegger, 1997); lo cual conduce a decir que el estar-en-el-mundo se acompaña del conocimiento que se tiene de él.

Cabe plantearse la cuestión entonces, qué es el mundo o cuál es este mundo, que Escudero (2016) lo ha caracterizado en tres: circundante, compartido y propio. Al parecer, el primero es el mundo como tal, el espacio físico al que se denomina como Tierra; el segundo, al ser compartido, parece que hace referencia al mundo social y el tercero es el interior de cada individuo. Desde Descartes, pasando por Hume y llegando a Kant, el planteamiento sobre el mundo es externo; cada filósofo se percibe como un observador externo capaz de mirar el mundo y lo que acontece en él, sin darse cuenta de que la observación depende de lo que cada uno de ellos plantea para observar y que son sus categorías a priori que le indican lo que ha de observar (Bateson, 1991). Al parecer Heidegger se adelantó a Bateson y plantea que el ser humano es un actor y el mundo su escenario y para poder conocerlo, se requiere como elemento previo el modo de estar-en-el-mundo, que constituye la base sobre la cual, cada Dasein construye su relación con él.

Y es allí, donde surgen el cuidado y la angustia según Heidegger (1997) como elementos esenciales y primarios que permiten y facilitan este acceso del Dasein al mundo. Como ya se ha visto anteriormente, el cuidado es el modo privilegiado con el cual el Dasein está en el mundo y se ve concernido por lo que ocurre en él. La angustia, como disposición afectiva básica, permite que el Dasein acceda al mundo de un modo más afectivo y primario de tal forma que ambos determinan el conocimiento total que el Dasein tiene del mundo.

Así que cuidado y angustia son constituyentes del Dasein pero no son partes, no se las puede identificar como se lo haría con una mano o con un brazo, se trata más bien de componentes así como el café, el azúcar y la leche lo son del café con leche... no se las puede separar y tampoco se las puede comprender aisladamente puesto que el café con leche... simplemente es.

4. CONCLUSIONES

Este trabajo se enfocó en el camino del pensar heideggeriano, para desde allí ilustrar una primera idea que intenta responder la pregunta planteada sobre el sentido de la angustia como disposición afectiva fundamental en el Dasein. Este planteamiento es importante debido a que se pone de manifiesto los diferentes acercamientos a lo que se denomina angustia como disposición afectiva y a sus implicaciones siempre puestas como negativas y como posibilitadoras de no autenticidad en lo humano y aún más como aquella que cierra toda posibilidad de propiedad.

Se ha abordado una primera concepción tradicional de los afectos, particularmente gracias a Kierkegaard, para centrarse luego en el planteamiento de Heidegger; de igual forma, se los ha diferenciado de la concepción psicológica para aclarar y precisar de mejor forma el abordaje filosófico.

Se tomó en cuenta que en el Dasein, es la angustia la que, precisamente, lo lleva a ser su posibilidad más propia. Se considera que el Dasein esquivo al ser que se ha abierto en un estado de ánimo y, en consecuencia, éste no permite una vivencia propia. La angustia se trata más bien de una experiencia particular, molesta además, por la cual, el ser-en-el-mundo huye de sí mismo, lo cual le impide conocerse y comprenderse lo que, a su vez, impide alcanzar un sentido particular a la vivencia misma.

Se intentó comprender de mejor forma la disposición afectiva y la angustia, que lleva al Dasein a la posibilidad de ser propiamente, a encontrarse consigo mismo, a no interpretarse por medio de las cosas del mundo; es decir, por medio de los entes del mundo, es la mejor forma de hacerlo, puesto que la angustia es una disposición afectiva esencial, fundamental porque pone al Dasein ante la nada misma y a su vez ante el todo, ante sus posibilidades más posibles y radicales como lo es la muerte.

Así, se asumió que esta característica de las disposiciones afectivas, particularmente de la angustia, de impregnar el ser sin poder ser completamente dueño de ellas, contribuyen a determinar sus características; es decir, su carácter ontológico, el cual está determinado por: la apertura en condición de arrojado, la del ser-en-el-mundo en su totalidad y la de estar consignado al mundo desde el cual puede comparecer lo que le concierne.

Se analizó cada una de estas determinantes, considerando que la apertura en condición de arrojado implica que el estado de ánimo simplemente ocurre, emerge en la condición básica del Dasein y de ser en el mundo; en este sentido la disposición afectiva es un modo característico del ser debido al cual, el Dasein queda abierto a sí mismo antes de todo conocimiento y querer. Esto conllevó la conclusión de que las emociones son el modo más básico y primario de contacto consigo mismo y con el mundo.

De esta reflexión, se desprendió, en consecuencia, que el ser está en el mundo en disposición afectiva que abre al ser sin su conocimiento y su voluntad. Se consideró que la imprevisibilidad de este fenómeno impediría que el Dasein pueda interpretarse propiamente, desde sus posibilidades más propias a la propiedad de ser del Dasein, es decir, pueda conocerla bien, aproximándose a ella para comprenderla y luego poder denominarla. Así, se reveló que la angustia, como una disposición afectiva básica, favorece darle sentido a la existencia, puesto que enfrenta al ser a la nada y al vacío existencial.

Se amplió esta reflexión al considerar que la angustia, en su calidad de una forma de apertura, pone al ser frente al vacío y, en consecuencia, a la falta de sentido a la existencia, puesto que la apertura del Dasein al mundo está en estrecha relación con la naturaleza de la disposición afectiva que se convierte en su constitutivo existencial. Gracias a esta pertenencia a un ser que es Dasein en disposición afectiva, los sentidos pueden ser “tocados” y, el mundo, los otros y el ser mismo tienen sentido y puede ser comprendidos.

Así, entonces, se pudo determinar que, sin duda alguna, Heidegger (1997) afirmó que desde un punto de vista ontológico fundamental, es necesario confiar el descubrimiento primario del mundo al “mero estado de ánimo”, pero éste descubrimiento, en un primer momento, se

consideró que no es posible hacerlo mediante la angustia, puesto que ésta revela un sin sentido que impide al ser comprender el mundo y luego hablar sobre él. Desde este presupuesto, se puede decir que Heidegger afirma que en cuanto se refiere a las disposiciones afectivas, es importante reflexionar sobre el objeto que despierta dicha disposición, las características de la misma; y, finalmente, las razones de su apareamiento.

Debido a estas consideraciones, se tomó en cuenta el término de “angustia existencial” como la disposición afectiva gracias a la que puede volcar del vacío un nuevo sentido de propiedad para el Dasein. Así, éste intenta alejarse de la vivencia de esta disposición afectiva, ya que puede reconocerla y hablar de ella, pero no puede comprender totalmente su irrupción en la existencia que lleva. El Dasein es, en esencia, apertura, que se manifiesta en el encontrarse, comprenderse y hablar sobre sí mismo y la vivencia en el mundo que le rodea y las relaciones que mantiene. Las disposiciones afectivas revelan el estado general del ser; se trata de una clara y frontal confrontación consigo mismo y con la misma existencia.

Para concluir en esta parte que la angustia existencial es una muestra de estas disposiciones afectivas puesto que pone al ser frente a la nada misma y a la vez ante el todo (el ser mismo) y, en consecuencia, impide que éste alcance un sentido sobre su existencia en el mundo. La angustia que presenta la nada en la vivencia de cada Dasein, lo pone frente a la cuestión más imperiosa y acuciante: la no existencia; es decir, en último término, la angustia que confronta al Dasein a la nada, lo pone frente a su propia muerte.

Por otra parte, para ampliar y profundizar la comprensión acerca de la angustia, se hizo un análisis profundo acerca del Dasein, y se comprendió de mejor forma su conformación por dos vocablos: Da y Sein. Se planteó la hipótesis de que este ser-en-el-mundo está en continuo devenir, debido a que el sustantivo “SEIN” también puede ser interpretado como un verbo, que en español define dos momentos: el ser mismo y el estar que es una condición.

Así, se afirmó que el Dasein, más allá de un ser-en-el-mundo, es un “volverse-en-el-mundo” ya que es ser pero también, al mismo tiempo está. Desde aquí, se pudo hablar sobre la importancia de Sorge como la estructura fundamental de la existencia, misma que se conforma a partir del

cuidado, el cual no es un comportamiento, no es una experiencia sino que es una estructura ontológica fundamental del Dasein.

El ser no puede definirse fácticamente, aunque también hay que considerar este elemento puesto que es su constitución estructural, esencial y constitutiva al Dasein, por lo que se requiere otra concepción de este Sein que además, está ahí. Así, como se ha planteado a lo largo de este trabajo, el Dasein es existencia, pero ésta no puede ser la misma que la del ente o de una proposición algebraica que también existe. Se trata de una existencia que es cuidado en modo de angustia que lo abre al mundo, el cual se lo presenta y frente al cual responde en su condición de arrojado.

Dentro de la estructura del cuidado, se analizó la importancia fundamental de la angustia, como disposición afectiva porque hace patente la realidad de la angustia en el Dasein, hace patente la unidad del Dasein con Sorge. El cuidado como estructura ontológica fundamental de la angustia, abre la posibilidad de reconocer que el Dasein es comprensión, disposición afectiva y caída y dentro de esa estructura del cuidado es que se da la propiedad e impropiiedad, justamente para dar ese paso de la una a la otra; es la angustia la que permite saber que se tiene la posibilidad de ser propiamente.

Se asumió y se reflexionó sobre el cuidado como la estructura ontológica básica del Dasein. Se trata de un cuidado entendido como preocupación y solicitud del otro, cuya mejor comprensión, entonces solo puede hacerse en base a una disposición afectiva como es la angustia. Ésta es la forma más básica en la que el Dasein entra en contacto con el mundo, en la que queda completamente abierto a él y puede captarlo en su más cruda manifestación. Para que el cuidado y la angustia se manifiesten, es necesario como premisa fundamental, que el Dasein sea ese ser-en-el-mundo para que pueda entrar en contacto con el mundo y que éste exista en su cualidad de ente intramundano.

Finalmente, para concluir este trabajo acerca del Dasein cabe hacerlo en modo propio también con una frase de Platón: La filosofía es un silencioso diálogo del alma consigo misma, en torno al ser. Sin duda alguna, el Dasein ha sido el eje central de esta reflexión: un Dasein caracterizado

ontológicamente como cuidado que es comprensión, disposición afectiva y caída; sin embargo, también ha sido el centro de la expresión de algo más, el vehículo propicio, en este momento para la expresión más serena de las reflexiones que el alma conserva en sí misma acerca de la existencia propia en un mundo-tiempo que cambia continuamente

5. Referencias Bibliográficas

Arnal, Mariano (Noviembre 27 del 2017). Etimología de afecto. El Almanaque. Tomado de:

www.elalmanaque.com/lexico/afecto.htm

Balbi, J. (2004). *La mente narrativa. Hacia una concepción post-racionalista de la identidad personal*. Buenos Aires: Paidós.

Berciano, M. (1991). *Superación de la Metafísica en Martín Heidegger*. Oviedo: Servicio de publicaciones.

Berciano, M. (1992). ¿Qué es realmente el Dasein en la filosofía de Heidegger? *Thémata*, 435-450.

Bateson, G. (1991). *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria hacia la autocomprensión del hombre*. Buenos Aires: Lohlé-Lumen.

Bertalanffy, L. (1976). *Teoría General de los Sistemas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bronfenbrenner, U. (1987). *Teoría ecológica del desarrollo humano*. Barcelona: Paidós.

Bulo, V. (2012). *El temblor del ser. Cuerpo y afectividad en el pensamiento tardío de Martín Heidegger*. Buenos Aires: Biblos.

Corvez, M. (1970). *La Filosofía de Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica.

Chernyakov, A. (2002). *The Ontology of Time*. Berlín: Springer-Science+ Bussines Media B.V.

Cor Guerrero, A. (15 de Febrero de 2016). *La angustia. Un recorrido por la obra freudiana: su significado y evolución*. Obtenido de Psico: http://sifp1.psico.edu.uy/sites/default/files/Trabajos%20finales/%20Archivos/tfg_cor_febrero_2016.pdf

- Csikszentmihalyi, M. (2010). *Fluir (flow). Una psicología de la felicidad*. Barcelona: Kairós.
- Dilthey, W. (1944). *Obras de Wilhelm Dilthey VII: El mundo histórico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dip, P. (2005). La paradoja del análisis conceptual del cristianismo en El concepto de la angustia. *Enfoques XVII*, 123-148.
- Dreyfus, H. (1996). *Ser-en-el-mundo*. Santiago de Chile: Cuatro vientos.
- Escudero, A. (2007). Hacia una fenomenología de los afectos: Martín Heidegger y Max Scheler. *Thémata. Revista de Filosofía*, 365-368.
- Escudero, A. (2009). Heidegger y el mundo de los afectos. En A. Rocha, *Martín Heidegger: La experiencia del camino* (p.p. 32-60). Barranquilla: Uninorte.
- Escudero, J. (2016). *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martín Heidegger*. Barcelona: Herder.
- Elkaim, M. (1995). *El constructivismo. Modelos de Terapia Familiar*. Lovaina-la-Nueva: UCL.
- Fazio, M. (1 de Junio de 2007). *Philosophica: Enciclopedia filosófica online*. Obtenido de Søren Kierkegaard: <http://www.philosophica.info/voces/kierkegaard/Kierkegaard.html>
- Fernández, M. (25 de Junio de 2016). *La angustia: una via de acceso a lo real*. Obtenido de Intercanvis: <http://intercanvis.es/pdf/17/17-06.pdf>
- Filosofía. (9 de Agosto de 2012). *El Pietismo*. Obtenido de Filosofía: <http://filosofia.laguia2000.com/filosofia-y-religion/el-pietismo>
- Gilardi, P. (2013). *Heidegger: La pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. México: Bonilla Artigas Editores.
- Grön, A. (1995). El concepto de la angustia en la obra de Kierkegaard. *Thémata. Revista de Filosofía*, 15-30.
- Heidegger, M. (2009). *¿Qué es Metafísica?* Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.

- Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Universitaria, Chile.
- Heidegger, M. (1999). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, M. (1978). El origen de la obra de arte. En M. Heidegger, *Arte y Poesía* (p.p. 1-29). México: FCE.
- Held, K. (2009). Fenomenología del "tiempo propio" en Husserl y Heidegger. *La lámpara de Diógenes*, 9-29.
- Herrigel, E. (2005). *Zen en el arte del tiro con arco*. Buenos Aires: Kier.
- Husserl, E. (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta.
- Jaspers, K. (1963). *Psicopatología general*. Buenos Aires: Beta.
- Kierkegaard, S. (1965). *Obras y papeles. VI: El concepto de la angustia*. Madrid: Guadarrama.
- Océano. (1999). *Enciclopedia de la Psicología*. Barcelona: Océano.
- Océano. (2000). *Enciclopedia de la Psicología. Las emociones*. Barcelona: Océano.
- Pascal, B. (2015). *Pensamientos*. Traducción de Xabier Zubiri . Barcelona: el libro de bolsillo.
- Palma, E. (2009). *Bacon y Descartes: las bases filosóficas de la ciencia moderna*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Pizarro, F. (2011). La inscripción de la angustia en el campo psicopatológico: referencias etimológicas, consideraciones filosóficas y categorías precursoras. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 229-241.
- Pöggeler, O. (1993). *El camino del pensar de Martín Heidegger*. Madrid: Alianza.
- Redondo, P. (2005). *Filosofar desde el templo de ánimo. La "experiencia fundamental" y la teoría del "encontrarse" en Heidegger*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Reeder, H. (2011). *La praxis fenomenológica de Husserl*. Bogotá: San Pablo.

- Roche, M., & Dutra, E. (2014). Dasein, o entendimiento de Heidegger sobre o modo de ser humano . *Avances en Psicología Latinoamericana*, 105-113.
- Rodríguez, A. (2015). Arquitecturas de la angustia: un diálogo entre Martín Heidegger y Stanley Kubrick. *Trama & Fondo*, 83-94.
- Rodriguez, R. (2006). *Heidegger y la crisis de la Época Moderna*. Madrid: Síntesis.
- Rosales, A. (2008). Heidegger y la pregunta por el Ser. *Filosofía. Universidad de los Andes*, 43-79.
- SGL. (31 de Agosto de 2016). *Soka Gakkai Internacional*. Obtenido de Budismo: <http://www.sgi.org/es/budismo/conceptos-filosoficos/fugacidad-y-vacio.html>
- Sociedades Bíblicas Unidas. (1998). *Santa Biblia*. Brasil: Sociedades Bíblicas Unidas.
- SDV. (14 de Noviembre de 2017). *Chronos: el auténtico Dios del Tiempo*. Obtenido de SDV: <https://sendasdelviento.es/mitologia/chronos-autentico-dios-del-tiempo/>
- Segal, L. (1986). *Soñar la realidad: el constructivismo de Heinz von Foerster*. Barcelona: Paidós.
- Sierra, J., Ortega, V., & Zubeidat, I. (3 de Marzo de 2003). *Ansiedad, angustia y estrés: tres conceptos a diferenciar*. Obtenido de Redalyc: <http://www.redalyc.org/pdf/271/27130102.pdf>
- Valle, D. (2012). *El problema ontológico del advenir en el proyecto filosófico de Martin Heidegger*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Watzlawick, P., Beavin, J., & Jackson, D. (1995). *Teoría de la Comunicación Humana. Interacciones, patologías y paradojas*. Barcelona: Herder.
- Yuan, M. (2015). En torno a la disposición afectiva y su posible interpretación realista en "Ser y Tiempo" de Martín Heidegger. *Thémata*, 383-400.

