



Universidad de Valparaíso

Facultad de Humanidades y Educación

Instituto de Filosofía

Tesis

Para optar al título profesional de

Profesor de Enseñanza Media en Filosofía

Y a los grados académicos de

Licenciado en Filosofía y

Licenciado en Educación

**“El epitafio del *Dasein*: una comprensión de la posibilidad de ser por medio de la angustia, la nada y la muerte, en la obra “Ser y tiempo” de Martin Heidegger”**

Paloma Alejandra Alegría González

Pedagogía en Filosofía

Profesor Guía: Juan Pablo Figueroa Zabaleta

Valparaíso, Chile. 2021

## **Agradecimientos**

A mi mamá, Katherine González Muñoz, quien siempre me ha apoyado en cada deseo por muy irracional que sea. Gracias mamá por nunca dejarme caer ni perder mi camino en esta vida.

A mi profesor guía, Juan Pablo Figueroa, por esperar pacientemente y motivarme a terminar esta tesis a pesar de todo el tiempo que me tomó realizarla.

A mi amiguito Juan, a mi gran amiga Cristina, a mi amigo Deni, a Camilo por insistirme en termina la tesis. A cada persona que me dio una palabra de aliento en este proceso, y por sobre todo a mis animales, Kobe, Watona, Shinji y Boyka, quienes me permiten continuar viviendo a pesar de las dificultades y los deseos de sucumbir en la vida.

Papá, te dedico esta tesis a ti, a donde sea que la muerte te haya llevado.

*“Para mí, la vida y la muerte tienen el mismo valor.  
Elegir morir es la libertad más grande que alguien puede tener.”*

*Nagisa Kaworu.*

*Neon Genesis Evangelion.*

*“Abandona tu sueño y muere.”*

*Levi Ackerman.*

*Shingeki no Kyojin.*

## **Índice.**

<b>Introducción.</b>	5
<b>Capítulo 1: La angustia: el temple de ánimo como modo de encontrarse.</b>	10
1.1 El miedo.	11
1.2 La angustia.	16
1.3 El <i>Dasein</i> y su aperturidad por medio del modo de encontrarse.	25
1.3.1 El encontrarse.	26
1.3.2 El comprender.	30
1.3.3 El discurso.	32
1.4 La angustia es el temple de ánimo fundamental.	34
<b>Capítulo 2: El encuentro con lo inhóspito. La experiencia fundamental de la nada.</b>	35
2.1 El tedio.	37
2.2 La angustia devela la nada	39
2.3 La experiencia de la nada.	43
<b>Capítulo 3: La posibilidad ontológica-existencial. El <i>Dasein</i> como Ser-para-la-muerte.</b>	53
3.1 La existencia auténtica e inauténtica como modos de ser.	56
3.2 El estar vuelto hacia la muerte y la posibilidad de morir.	65
3.3 Ser-para-la-muerte. El epílogo del <i>Dasein</i> .	72
<b>Conclusiones.</b>	80
<b>Referencias bibliográficas.</b>	87

## **Introducción.**

Emprender el camino desazonante al que nos lleva el estudio de las posibilidades de ser en la obra magna de Martin Heidegger, implica tomar una postura paciente y de comprensión antes de empezar. Pues el trabajo que se desglosará a continuación tiene matices un tanto abrumadores que no dejan indiferente a quien se introduzca en la filosofía heideggeriana. El hecho de hablar de la angustia, de la nada, de la muerte, conceptos que nos menciona el filósofo alemán, conlleva dejar de pensar en ellos con sus definiciones cotidianas, hay que abrirse paso a una nueva interpretación para comprender la relación estrecha que tienen estos tres puntos esenciales en la, valga la redundancia, comprensión del ser del *Dasein*.

Este estudio tiene como finalidad esquematizar en tres grandes apartados cada concepto y su vínculo entre sí, además de caracterizar el temple anímico de la angustia como la apertura necesaria que patentará la nada y como ambos “procesos”, son definitorios en el entendimiento de la posibilidad de morir. El carácter de necesario o fundamental de la angustia, se le concede por la apertura que le genera al *Dasein* en sus posibilidades. La angustia es el clímax al que llega el ser humano para hacerse con sus posibilidades, es una catarsis impuesta por el mismo ser-ahí para dejar de lado los sentires que entrega la cotidianidad, lo externo, el mundo en general. No hay que entender la angustia como un estado de psicología clínica, lo más cercano a la psicología es verlo desde la perspectiva kierkegaardiana, a pesar de que tampoco pueda compararse con esta teoría. En efecto, Vigilius Haufniensis propone analizar la angustia desde la psicología, siendo ésta, interpretada más como una teología o antropología, incluso fenomenología, dado que la teoría psicológica esbozada por Kierkegaard no es respecto a la mente, sino a los fenómenos existenciales que acontecen al individuo en tanto pecado. Rivero, en el

prólogo a su traducción de *El concepto de la angustia* dice que “el concepto de la *angustia* se estructura al mismo tiempo y en muy estrecha relación con otros dos conceptos fundamentales, el del *pecado* y el de la *libertad* como cifra de la existencia.”<sup>1</sup> De ahí que la psicología de la que habla el filósofo danés sea distinta a la psicología clínica que conocemos el día de hoy, ya que esta no estudia a las personas para con su relación en el mundo, sino con estados mentales provocados por determinados eventos personales. Sin embargo, cuando estudiamos la obra de *Ser y tiempo*, tampoco podemos hablar de una psicología porque él mismo rechaza esa idea, más bien se asume como una analítica existencial del *Dasein* en tanto ser. Para él, su proyecto es la re-comprensión del concepto de ser y elaborar adecuadamente la pregunta por el sentido del *ser* que la historia de la filosofía ha establecido erróneamente. Con esto en mente, Heidegger, realiza el desglose de la primera parte de *Ser y tiempo*. Aunque para efectos de esta investigación, el estudio comenzará desde el capítulo quinto de la primera sección, ya que desde allí se centra en el ser-ahí como disposición afectiva, con lo cual veremos que el *Dasein* tiene distintos modos de ser en su estructura existencial que remiten a su vez, en sus posibilidades de ser.

Ahora bien, la interpretación que se elaborará en esta tesis es sobre los conceptos de angustia, nada y muerte, porque estos tres se mezclan entre sí para expresar lo que el *Dasein* es. Ya se dijo que la angustia es el eje central para la comprensión de la posibilidad de morir, pero no puede analizarse por sí sola si no se vislumbra su estrecha relación con la nada. Para la ciencia, hablar de la nada es una pérdida de tiempo, porque la nada, nada es; no se puede estudiar científicamente porque “no existe”, es un no-algo, una no cosa con la que no se puede experimentar. Además, la nada provoca un rechazo por ser indeterminada en el plano de lo cotidiano, entonces la humanidad empapada con la época

---

<sup>1</sup> KIERKEGAARD, Soren. *El concepto de la angustia*. Editorial Alianza, Madrid, 2020.

técnica no quiere saber nada de la nada. A pesar de soslayar todo lo relacionado con la nada, el ser humano puede experimentarla, esto es, cuando se padece la angustia en un llegado momento, la persona reflexiona y dice que se ha angustiado por nada, porque el sentir angustia es un sentir angustia por nada; la angustia surge cuando el ser humano evidencia que el aburrimiento o tedio que siente en ese momento es debido a que todas las actividades que ha realizado no son más que mínimas acciones para evadir la totalidad de las posibilidades de ser, posibilidades que desconoce por estar inmerso en la mundaneidad de lo ente. Entonces, la angustia hace patente la nada porque angustiarse - heideggerianamente hablando- es angustiarse por nada, algo que se diferencia completamente del miedo que se malinterpreta como angustia, porque temer es siempre hacia un algo, un ente determinado que se presenta como amenazante. Por este motivo es necesario también contraponer el miedo y la angustia para no confundir ambos conceptos en la teoría heideggeriana. La angustia abraza la nada, mientras que el miedo abraza lo ente. Una vez que se aparte el miedo como modo de ser existencial del *Dasein* es factible esquematizar la angustia con la nada, debido a que angustiarse por nada o estar inmerso en la nada implica la superación de lo ente, supone dar un paso más hacia la existencia del ser-ahí comprendiéndose como un ser que tiene posibilidades de ser. La nada atrapa al *Dasein* que escapa de sí para mostrarle que es posibilidad, que puede vivir auténticamente eligiendo sus posibilidades y con ello trascender del ente en su totalidad, pues el *Dasein* está inmerso en su cotidianidad, está alienado por la era técnica, no ve más allá de lo que se muestra en lo externo. Y, por el contrario, el ser-ahí no puede ser simplemente un ente, porque lo ente desconoce que la posibilidad de ser más propia es la posibilidad de morir.

La síntesis de la angustia y la nada que se explicará a lo largo de este estudio es la muerte, porque para Heidegger somos seres-para-la-muerte. Pensar en aquella afirmación puede

provocar más de algún impacto, pero no escapa de la realidad porque al fin y al cabo el ser humano es finito. Si no estuviera en la comprensión humana la finitud no se aceptaría que en algún momento puede llegar la muerte a nuestras vidas. El problema emerge cuando se niega la muerte o se deja de pensar en ella como posibilidad más propia, dado que asumir que los demás mueren es fácil, sentir pena por la muerte de alguien es completamente normal, no obstante, pensar y asumir la propia posibilidad de morir genera conflicto en el ser humano porque el ser humano en su gran mayoría no quiere morir o teme a morir. La muerte es el fin de la existencia, es el punto final de todas las experiencias vividas en el mundo, por ello es que las personas eviten cuestionarse lo que implica realmente la muerte y este modo de pensar se patentará en la vida inauténtica que se mueve en el plano de lo ente y lo cotidiano. Heidegger al contrario de lo que la humanidad pudiese sentir respecto de morir, encamina su interpretación hacia la libertad de vivir por medio de la muerte. Que la muerte “exista” tiene que ver con el hecho de que posibilita todas las demás posibilidades de ser del *Dasein*, vale decir, que la muerte sea, supone la aceptación de la persona ante ella misma para hacerse cargo de sus posibilidades. Que la muerte sea en cada caso propia de cada *Dasein*, significa que cada *Dasein* debe vérsela con sus propias posibilidades que fueron develadas en la nada por medio de la angustia. Y aunque la muerte sea la posibilidad de la imposibilidad de todas las posibilidades hay que comprenderla como lo que es, como la posibilidad más propia de poder-ser.

En suma, la angustia es el encontrarse consigo mismo, sin el estudio detallado de la angustia no podría comprenderse lo que el ser humano es realmente, porque el *Dasein* es posibilidad de existir con sus posibilidades. La felicidad no podría desencadenar en un entendimiento del ser de *Dasein* porque para que esto suceda es ineludible sentir desazón por la manera en la que se ha vivido alienadamente con los entes intramundanos. Lo que



implica la angustia es un sentimiento de agobio por haber existido sin ser auténtico, sin vivir plenamente en tanto posibilidades de existir. Una persona “feliz” no puede empatizar con esto porque está en una burbuja de comodidad que evita pensar que todo lo que ha hecho en su vida no es en tanto posibilidad. Vivir felizmente no es estrictamente malo, tampoco se trata de que la felicidad sea algo que no se deba querer alcanzar, pero es fundamental que toda persona que aspire a la felicidad, deba haber experimentado la angustia de la existencia mundana. Sin la angustia no se puede avanzar hacia la vida plena, sin la nada no se puede trascender por sobre lo ente, sin comprender que el *Dasein* es ser-para-la-muerte jamás se podrá vivir auténticamente. Ya que la vida auténtica necesita la comprensión de que todos moriremos, que cada uno tendrá su propia forma de morir en algún momento de la vida y por lo mismo debemos hacernos con nuestras posibilidades para vivir lo más libremente en tanto seres posibles.

De esto es de lo que trata la presente investigación, es un ejercicio de interpretación de la obra de *Ser y tiempo* para lograr vivir auténticamente sin arrepentimientos, sin llegar a la muerte pensando que todo lo que se hizo en vida fue porque los demás decían que así se debía vivir. A pesar de que esta obra esté incompleta, puede analizarse conjuntamente a otros escritos de nuestro filósofo alemán. Lo importante aquí es que el análisis existencial es simplemente eso, un análisis de la existencia humana sin matices de otros elementos, solamente se incluye al *Dasein*, su existencia y sus posibilidades. Esa es la autenticidad que se busca reafirmar por medio del estudio del temple anímico de la angustia, ya que sin ella no podría comprenderse al *Dasein* como lo que realmente *es*, es decir, un ser-para-la-muerte.

## **Capítulo 1: La angustia: el temple de ánimo como modo de encontrarse.**

En el presente capítulo, se intentará dar el primer acercamiento al modo de disposición afectiva (*Befindlichkeit*) que el ser-ahí requiere para poder abrirse a sus posibilidades, dado que en la primera sección de *Ser y tiempo*, Heidegger da atisbos de estas posibilidades del ser, más no las explica hasta comenzar y adentrarse en la segunda sección de esta obra. A su vez, se continuará explicando la angustia como temple de ánimo, pero con la categoría de fundamental, y su vínculo con el *Dasein* que le permite comprenderse a sí mismo y su relación con-sigo mismo y el mundo. En la filosofía existencial de Kierkegaard, la angustia tiene relación con la culpa, el pecado, la ignorancia e inocencia, quizás resulte importante distinguir estas dos concepciones de angustia entre ambos filósofos para poder ahondar más en cómo Heidegger manejó de manera distinta el concepto de angustia que postulaba Kierkegaard, ya que al contrario de lo que piensa Haufniensis, en la perspectiva heideggeriana el ser humano es finito y su existencia acaba con la muerte. Ya no se puede ser más, no es posible pensar en lo infinito por medio de algo como la salvación, porque como dirá Heidegger, el ser-ahí refiere siempre a sí mismo y no a lo externo. La angustia en ambos casos despierta al individuo hacia sus posibilidades, pero en *Ser y tiempo* se puede interpretar como el clímax donde el *Dasein* puede “hacerse propio”, entiéndase esto como una comprensión de poder-ser sí mismo con sus posibilidades.

El angustiarse por algo muchas veces lo pensamos desde un plano totalmente negativo, puesto que la angustia es un estado amargo que nos provoca desazón, nos inquieta y perturba cada vez que se presenta. Sin embargo, como trataré de abordar dentro de este primer capítulo, la angustia se analizará desde la perspectiva existencial correspondiente al pensamiento heideggeriano. No se confundirá con la angustia desde el enfoque psicológico, ni se malinterpretará como el temor que sienten los hombres en el mundo

cotidiano. Ya que el miedo es una disposición afectiva distinta a la de la angustia y su modo de ser también está enfocado a un contexto diferente. Por este motivo es importante distinguir ambas disposiciones afectivas y porqué una tiene el carácter de fundamental y la otra no puede llegar a ser categorizada de esa forma.

El miedo y la angustia pareciesen ser lo mismo, pero estructural y existencialmente son distintas. La angustia abre camino a la ontología existencial del ser-ahí, mientras que el miedo es un temple anímico que queda en el limbo de lo terrenal. A raíz de esto prevalece la importancia de analizar cada una de ellas estructuralmente y señalar la relación de ambas con el ser-ahí, con el fin de preparar el camino para explicar cómo el *Dasein* se hace consciente de sí mismo y de su poder-ser más propio.

### **1.1 El miedo.**

Para comprender adecuadamente el temple anímico fundamental del *Dasein*, cabe discernir la angustia del miedo como modos de ser. El miedo como disposición afectiva a la cual se refiere Heidegger en *Ser y tiempo* en el párrafo 30 es diferente a la tratada en el párrafo 40 cuando refiere a lo que entiende por angustia. Antes de comparar ambos tipos de *encontrarse*, será obligatorio aclarar qué comprende Martin Heidegger por disposición afectiva y cuáles son sus modos de ser en cada caso. De esta manera, en este primer apartado se iniciará con el miedo, el cual se presentará ante la analítica existencial del *Dasein* como uno de los modos de la disposición afectiva en general, pero que no adquiere el carácter de fundamental a diferencia del temple de ánimo de la angustia, lo cual se explicará y diferenciará en los siguientes párrafos.

*La disposición afectiva* (en traducción de Jorge Eduardo Rivera) o el *encontrarse* (como traduce José Gaos) que generalmente se denomina “miedo” posee una estructura de tres partes: 1. El ante qué del miedo (*das Wovor der Furcht*), 2. El tener miedo en cuanto tal

(*das Fürchten selbst*) y, 3. Aquello por lo que el miedo teme (*das Worum die Furcht fürchtet*). Si prestamos atención al primer punto que conforma la estructura del miedo lo que se hace es preguntarse por aquello que nos provoca miedo. Lo temible, dice Heidegger, es siempre algo que comparece dentro del mundo, un ente determinado dentro del mundo, el cual puede tener el modo de ser de lo a la mano que coexiste entre los entes. Esto no significa que cualquier ente que coexista en el mundo nos provoque miedo, sino que lo que hace que algo sea temible es su carácter de amenazante y para que algo sea amenazante debe ser perjudicial dentro de una cercanía, puesto que lo dañino no se muestra en la lejanía o al menos no se es consciente de ello mientras no esté cerca. Pues la cercanía se muestra como posibilidad en tanto puede alcanzarnos como puede que no y por este motivo se constituye el miedo. No tenemos seguridad de nada, no sabemos qué nos puede pasar ni a qué nos estamos enfrentando, sólo conocemos o de cierta forma comprendemos vagamente que hay algo perjudicial que se avecina y al momento de estar en la cercanía del ente lo vemos como dañino para nosotros. Así, podemos decir que el *ante-qué* del miedo es siempre algo que está definido, podemos conocerlo o no, pero existe. Es algún ente intramundano que se muestra como amenazante.

En segundo lugar, está la parte que se pregunta por el *tener-miedo* en cuanto tal, es decir, por el estado de ánimo temeroso que revela lo amenazante como lo que realmente es: una amenaza. En este estado de ánimo el ser-ahí se deja afectar por lo amenazante, puesto que al ser una disposición afectiva del propio *Dasein* las cosas se pueden manifestar como temibles, el *Dasein* está afectado porque es una posibilidad que tiene de *estar-en-el-mundo*<sup>2</sup>, abriéndose hacia lo temible. *Estar-en-el-mundo* nos abre la posibilidad de acercarnos al miedo porque los entes existen en el mundo por y para sus posibilidades, porque la disposición afectiva del ser-ahí es eso, una posibilidad de ser, ya sea como un

---

<sup>2</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago, 1998.

estado de ánimo favorable o como uno negativo, que en este caso sería el miedo. Como tercera parte, llegará el develamiento por aquello-*por-lo-que* el miedo teme, vale decir, como aquello por lo cual sentimos miedo. Heidegger dirá que el miedo teme porque el ente puede experimentar el temor, el *Dasein* es quien teme pues en él está la posibilidad de temer. Teme por sí mismo, ya que el ser-ahí *es* en función de aquello en tanto está en medio del mundo ocupándose de éste, así lo que puede entenderse como perjudicial es la amenaza de estar-en-medio-de.

Habiendo realizado el análisis de las tres partes de la estructura de la disposición afectiva en general y cómo se configuran éstas en los párrafos anteriores, urge comprender el modo de ser del miedo. Heidegger nos habla en reiteradas ocasiones que el *Dasein* experimenta la apertura gracias a la angustia, pero esto es algo que también sucede en el encontrarse del miedo, aunque en esta disposición afectiva en particular la apertura se experimenta de un modo “predominantemente privativo” y esto es porque si bien es cierto que el miedo abre al *Dasein* el ente intramundano que se manifiesta como amenazante, a su vez cierra el *estar-en* (el mundo), obligándolo a reencontrarse cuando haya cesado el miedo. De ahí que, si nos preguntamos por aquello *por lo que* teme el miedo Heidegger responderá que es el *Dasein* mismo, teme por él, por su propia existencia puesto que lo que se ve amenazado es su estar-en-medio-de (lo cotidiano).

Para ejemplificar un poco el concepto de miedo Heideggeriano, podemos extrapolar la angustia en el sentido freudiano. En el área de psicología generalmente se pueden encontrar muchas referencias al concepto de angustia, que distan del temple anímico de la angustia que se propone en *Ser y tiempo*. Freud, en su teoría de análisis psicoanalista refiere a la angustia como una consecuencia ligada a la sexualidad del individuo, pero la angustia en el sentido freudiano tiene más sentido si se compara con el miedo, puesto que

la angustia freudiana es un estado afectivo que tiene relación con el placer-displacer (un “algo”), que lleva al individuo a padecer angustia realista y angustia neurótica. El primer tipo de angustia es una reacción proporcional a la situación de peligro, por ejemplo, el hecho de sentir miedo ante una leve corriente de viento no es una angustia realista, al contrario de un tornado o un huracán, dado que este suceso climático si presenta un riesgo efectivo para el individuo, provocando una reacción motriz que neutralice esta angustia (que guarda relación con lo exterior). La angustia neurótica en principio es enigmática y se puede observar en tres circunstancias: como angustia flotante, como angustia ante una fobia, como angustia en tanto “síntoma” de histeria.<sup>3</sup> En todos estos casos la angustia surge por la propia libido insatisfecha y se diferencia con la angustia realista porque el peligro es interior y no es conscientemente reconocido como tal. Freud dirá: “La causa más común de la neurosis de angustia es la excitación frustránea. Se provoca una excitación libidinosa, pero no se satisface, no se aplica; entonces, en remplazo de esta libido desviada de su aplicación emerge el estado de angustia”<sup>4</sup>. En este sentido el miedo que surge en la angustia freudiana tiene que ver con un “algo”, existe y se reconoce el peligro que conlleva, en este caso sería la represión de índole sexual por la cual pasan los infantes al momento de no poder manejar la excitación que despierta la añoranza de la madre o el padre. Es una angustia que resulta de la “castración” y es uno de los motores que impulsan la represión y terminan en neurosis. La angustia realista remite a una situación pulsional de un individuo adulto, donde el yo se anticipa y remite a la situación de displacer a la que teme, lo que lleva a evadir esa excitación o asumirla, con toda aquella represión. La angustia de la que habla Freud puede interpretarse como miedo, asumiendo que tal angustia es siempre angustia frente a algo ya sea un peligro exterior o un peligro que está latente en el interior de cada individuo en el plano sexual. La angustia freudiana

---

<sup>3</sup> FREUD, Sigmund. *Sigmund Freud. Obras completas*. Amorrortu editores, 1991, p.76

<sup>4</sup> Idem.

es angustia frente a la represión e insatisfacción de la libido. Y aunque la angustia freudiana se pueda considerar miedo porque lo amenazante es algo externo y cercano (como son las relaciones entre madre/hijo o padre/hija), tampoco puede ejemplificar a totalidad la disposición afectiva del miedo, menos desde una perspectiva psicológica vinculada a procesos mentales que terminan como neurosis. Puesto que la disposición afectiva del miedo puede dar lugar a diferentes posibilidades de ser del tener miedo.

Siguiendo con lo planteado por Heidegger, el susto (*Erschrecken*), tiene lugar cuando lo amenazante es conocido y familiar, además de ser sorpresivo; el pavor (*Grauen*) se alza cuando lo amenazante se presenta como algo completamente desconocido y; en el espanto (*Entsetzen*) se presenta lo repentino y lo desconocido. Lo que Heidegger intenta presentar del miedo es la posibilidad que tiene el *Dasein* de encontrar-se-afectivamente dispuesto al estar-en-el-mundo.

Aunque si se quiere hacer aún más explícito este análisis del miedo, debemos abordarlo desde la temporalidad, pues la disposición afectiva tiene el carácter de impropio y esta impropiedad le viene dada desde su temporeidad, vale decir, el miedo se caracteriza como la espera de un mal, por lo que pareciera que su sentido tempóreo primario es el futuro. Si volvemos a los párrafos anteriores se mencionaba que el miedo abre al *Dasein* ante aquello que, en el ámbito de lo a la mano, se puede presentar como perjudicial. El miedo consiste en un *tener miedo ante* aquello que nos amenaza, nos amedrenta, de ahí que éste se pueda definir como la espera de un mal, porque en la espera *ante la que* está abierto el *Dasein* se puede presentar como una amenaza; se concibe como una disposición afectiva impropia porque es algo venidero, existe y es posible dentro de la cercanía perjudicial, está a la mano, pero no *es* en el *Dasein* porque está “por fuera”, es algo que podría o no podría afectar al ente, es un futuro incierto que atemoriza aunque también puede ser

aguardado; el miedo es siempre un miedo por... Así, el carácter afectivo del miedo consiste en estar a la espera, donde “El sentido tempóreo-existencial del miedo constituye por un olvido de sí, por el confuso escapar ante el propio poder-ser fáctico en que el amenazado estar-en-el-mundo se ocupa de lo a la mano”<sup>5</sup>. Sin embargo, el sentido existencial que hace posible el miedo es el *haber-sido*, puesto que el pasado modifica la temporización del presente y el futuro; el ente se atemoriza desde el pasado, de las experiencias que ya sucedieron y, en caso de que éstas sean malas, se seguirá estando a la espera que vuelvan a ocurrir, que regresen a la cercanía y nos atormenten, por lo que la disposición afectiva del miedo, aunque se comprenda como impropia, se temporiza primeramente en el haber-sido para luego permanecer en el futuro entendiéndose como un estar a la espera de un mal que no se sabe cuándo llegará.

## 1.2 La angustia.

Con el recorrido hecho hasta ahora, se analizó que el miedo no tiene las características que necesita la disposición afectiva fundamental, dado su categoría de general e impropia. Heidegger en el párrafo 30 de *Ser y tiempo* aborda el miedo como un modo de la disposición afectiva perteneciente al ente intramundano, por este motivo da un paso más allá. En el párrafo 40 de *Ser y tiempo* como en *¿Qué es metafísica?*<sup>6</sup>, Heidegger describe la angustia como una disposición afectiva diferente del miedo porque ésta se entiende como un estado de ánimo fundamental. En *Ser y tiempo*, la angustia como disposición afectiva fundamental se planteará desde el fenómeno de la caída que la precede, puesto que “La absorción en el uno y en el ‘mundo’ del que nos ocupamos, manifiesta una especie de *huida* del Dasein ante sí mismo como poder-ser-sí-mismo-

---

<sup>5</sup> Op. Cit. 1998, p.358.

<sup>6</sup> HEIDEGGER, Martin. *¿Qué es metafísica?*, Madrid, Alianza, 2014. En este volumen que corresponde a la versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, se reúnen tres textos de Martin Heidegger: *¿Qué es metafísica?* (1929), *Epílogo a “¿Qué es metafísica?”* (1943) e *Introducción a “¿Qué es metafísica?”* (1949). Para efecto del tema abordado se utiliza el texto del año 1929.



propio. (...) En esta huida el Dasein justamente *no* se pone ante sí mismo. Darse la espalda a sí mismo, en conformidad con el rasgo más propio de la caída, lleva lejos del Dasein.”<sup>7</sup>. Esto quiere decir que el ser-ahí huye de sí mismo cuando se ve enfrentado a sus posibilidades por medio de la angustia. No obstante, la angustia como modo de ser del ser-ahí en el mundo abre al *Dasein* a su ser, esto es porque el ser-ahí, en su esencia ontológica, genera su propia apertura gracias a la angustia, la cual lo lleva irremediablemente a *huir* ante sí mismo.

Suele parecer extraño que la angustia sea entendida como un modo de ser que abre al *Dasein* a su propio ser y que además propicie *apertura* de éste, pero suele ser aún más extraño ya que la angustia comúnmente se interpreta como un estado de ánimo similar al miedo o se consideran lo mismo, por esto es imprescindible que además de analizar el fenómeno de la angustia como develamiento del ser del *Dasein*, se distinga la angustia del miedo.

Retomando la estructura utilizada en el primer apartado del miedo, la parte primera de la angustia o el *ante qué* de la angustia no es ningún ente intramundano como podría llegarse a pensar, sino que *el ante-qué de la angustia es estar-en-el-mundo en cuanto tal*, es decir, el ante qué de la angustia es el mundo donde el ente intramundano *existe* en cuanto tal<sup>8</sup>. Entonces aquello ante lo que la angustia se angustia es el estar-en-el-mundo, *estar*, no existir entre entes, porque aquí los entes intramundanos no influyen de manera tan importante, entonces lo que angustia es algo indeterminado, desconocido hasta cierto punto, por ello no se sabe qué es lo que verdaderamente nos amenaza al contrario del miedo. En la caída del *Dasein* se da la espalda a sí mismo fundado en la angustia, puesto que trae la memoria el *estar-en-el-mundo* que lo lleva a retroceder volviéndose hacia el

---

<sup>7</sup> Op. Cit. 1998, p. 206-207.

<sup>8</sup> Ibidem.

ente intramundano que lo absorbe. Quizás ambos estados de ánimo comparten firmemente las estructuras de análisis, pero los aspectos amenazantes son muy distintos. En la angustia *nada* está determinado, no hay un objeto que permanece en la cercanía perjudicial, no está a la mano, es insignificante, a pesar de que esto no quiera decir que los entes desaparezcan o dejen de permanecer en la cercanía. Lo perjudicial del modo de ser llamado miedo sigue presente, aunque distinto de la angustia. La angustia no ‘ve’ algo amenazante dentro de la intramundaneidad descubierta, todo lo relacionado a los entes, objetos, cosas, carecen de importancia, el mundo se vuelve totalmente insignificante ante la angustia.

Aunque los entes intramundanos no ‘digan’ nada a la angustia, tampoco significan ante ella, porque la angustia ‘no sabe’ qué es aquello ante lo que se angustia, lo amenazante “ya está en el “Ahí” (...) y, sin embargo, en ninguna parte”<sup>9</sup>. Está en el *Dasein* y a su vez es nada, no es algo que esté *dentro* del mundo, lo cual lleva a dilucidar que al ente intramundano -y también al mundo- le falta significatividad. La angustia se angustia por la *posibilidad* del ente a la mano, el mundo mismo y, sin embargo, esta angustia angustiada una vez calmada suele decir que aquello por lo que se angustia era realmente *nada*. Muchas veces nos preguntamos por lo que nos angustia, entendiendo la angustia como algo diferente al miedo, entonces respondemos que no es nada, que no permanece en alguna parte, pero está, no es una nada total puesto que la nada comprendida dentro de lo a-la-mano, se funda en el mundo como tal, un mundo que constituye al *Dasein* en tanto está-en-el-mundo.

Luego, aquello *por lo que* la angustia se angustia no va determinado por un modo de ser del *Dasein*, la angustia tiene el carácter de indeterminada, razón por lo cual no puede

---

<sup>9</sup> Ibid., p. 209.

existir una determinada amenaza, así aquello *por lo que* la angustia se angustia es el estar-en-el-mundo mismo. Es el hecho de existir en el mundo. Por este motivo en la disposición afectiva de la angustia, lo a la mano y el ente intramundano en general se hunden, dado que estas cosas ya no pueden ofrecer algo a la angustia, por ello es que el *Dasein*, para comprenderse, debe dejar de lado la idea de comprenderse a sí mismo a partir del mundo. La angustia le quita al ser-ahí esa posibilidad de entenderse a partir de un estado interpretativo público. El *Dasein* en la angustia es arrojado ante sí mismo, ante su poder-estar-en-el-mundo como un ser-posible, la angustia abre al *Dasein* como posibilidad de ser únicamente desde sí mismo.

“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 a la posibilidad que él es desde siempre. Pero este ser es, al mismo tiempo, aquel ser al que el *Dasein* está entregado en cuanto estar-en-el-mundo”<sup>10</sup>.

De esta manera, la angustia le *da* la *posibilidad* al *Dasein* de ser libre de escoger la propiedad de su ser, generando así aquello *por lo que* se angustia, el “por” es la posibilidad de elegir libremente y de cierta manera “despojado” de los entes intramundanos. Vemos entonces, que el *ante qué* y aquello *por lo que* la angustia se angustia resulta ser lo mismo: el estar-en-el-mundo, y esto puede angustiar en tanto es una disposición afectiva como un modo fundamental de estar-en-el-mundo. Algo parecido sucede con la angustia que plantea Kierkegaard, puesto que para él la angustia también posibilita el poder ser, pero

---

<sup>10</sup> Ibid., p. 210.

desde el plano de la psicología<sup>11</sup>. En *El concepto de la angustia*<sup>12</sup>, obra que tiene varias similitudes estructuralmente existenciales con *Ser y tiempo*, Kierkegaard relaciona el concepto de la angustia con el pecado. El pecado original y los pecados desencadenados por este mismo. Aquí la angustia se vincula con la inocencia e ignorancia, ya que la angustia surge cuando no se sabe que existen posibilidades. Se hace alusión a Adán como quien originó todos los pecados, pero que no es en sí mismo un pecador por su ignorancia frente a las palabras de Dios cuando éste le dijo que no comiera de la fruta del árbol del conocimiento. Con el pecado originario emana la angustia, porque es un angustiarse ante algo desconocido, Adán -según lo que dice el cristianismo y catolicismo- no poseía la concepción de bien y mal, por lo que el hecho de que Dios le advirtiera sobre el fruto prohibido supuso una reacción ante lo desconocido, como también supuso la voluntad de elegir sin saber las consecuencias dada su ignorancia e inocencia en relación a ese árbol en particular. Por este motivo Adán pasó a angustiarse, porque desconocía, y aún más, desconocía todas aquellas posibilidades de ser. Adán se angustió porque perdió su inocencia por medio de la culpa<sup>13</sup> que desembocó el pecado originario, y esto evidenció a Adán que tenía la posibilidad de elegir. Ahora podía diferenciar el mal del bien, aunque su castigo divino fuera la expulsión del paraíso. Y a pesar de “perder” las comodidades que suponía el obrar bien, Adán por medio de la angustia pudo hacerse con sus posibilidades.

Para Kierkegaard la angustia que experimentó Adán “no es angustia por el pecado, puesto que todavía no existe la distinción entre el bien y el mal”<sup>14</sup>, en consecuencia, la angustia se reflejará en el ser humano posterior, en los “hijos de Adán” que comparten la historia

---

<sup>11</sup> No hay que confundir la concepción actual de psicología como un estudio de la mente con la idea de psicología que plantea Kierkegaard. Para el filósofo, la psicología analiza el problema de la angustia desde el plano existencial del hombre, junto a la ética y el dogmatismo.

<sup>12</sup> Op. Cit., 2020

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> Ibid., p. 122.

de su especie. El filósofo danés afirma dos tipos de angustia: “En primer lugar, la angustia dentro de la cual el individuo pone personalmente el pecado por medio del salto cualitativo. Y, en segundo lugar, la angustia que ha venido y sigue viniendo con el pecado; esta angustia, consiguientemente, también viene al mundo -si bien de un modo cuantitativo- cada vez que un individuo peca.”<sup>15</sup> La primera es una angustia objetiva, es el reflejo de una generación atrapada en el pecado original, porque el pecado ya no sólo compete a los seres humanos, sino que recae en todo lo existente; mientras que la segunda es una angustia subjetiva porque compete en cada caso a cada acción del individuo que peca. Aquí se alude a la culpa que brota en el salto cualitativo del sujeto, Kierkegaard ejemplifica esto diciendo que la angustia se puede comparar con el vértigo<sup>16</sup>, ya que quien mire al abismo tendrá la sensación de vértigo, de esta manera, lo que la angustia mira es la libertad vertiginosa de sus posibilidades. Reconocer la libertad anuncia el deseo de “salir” de aquel pecado, pero esto no basta para salvarlo porque la libertad se asume como culpable creando una suerte de melancolía.

Volviendo a la disposición afectiva de la angustia mencionada en *Ser y tiempo*, Heidegger nos dice que uno se siente desazonado, puesto que uno está fuera de todo lugar, el *Dasein* se encuentra en una indeterminación, *en la nada y en ninguna parte*, cada vez que se angustia. Entonces, cuando se manifiesta la caída se huye hacia algo, porque el *Dasein* se ve enfrentado a su condición de arrojado (*Geworfenheit*)<sup>17</sup> y entregado a sí mismo en su ser. La desazón surge en el cotidiano de estar perdido entre los entes una vez que huye hacia ellos, así lo ilustra Heidegger en “¿*Qué es metafísica?*” cuando dice:

---

<sup>15</sup> Op. Cit., p.125.

<sup>16</sup> Op. Cit., 2020.

<sup>17</sup> Jesús Adrián Escudero traduce *Geworfenheit* (*die*) como “condición de arrojado, “estar arrojado”. Explicando que “*Geworfenheit* es el correlato cooriginario del *Entwurf* (“proyecto”, proyección”). Por consiguiente, el ser-ahí es un *geworfener Entwurf*, vale decir, un proyecto arrojado. Véase *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Herder editorial, 2009, p. 105

“El hecho de que el Dasein esté completamente atravesado por una conducta que consiste en desistir da testimonio del permanente carácter de manifiesto, aunque desde luego oscurecido, de la nada, la cual originariamente sólo se desvela en la angustia. Pero esto significa que dicha angustia originaria suele mantenerse reprimida en el Dasein. 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”<sup>18</sup>.

En el *Dasein* hay un constante darse la espalda, un negarse, un aferrarse a permanecer en lo a la mano, no obstante, esta huida revela que la angustia pertenece a la constitución esencial del *Dasein* que es el estar-en-el-mundo en tanto ella es una disposición afectiva fundamental. En la angustia nos mantenemos en suspenso, dado que ella es la que hace que el ente escape en su totalidad, siendo acosado por la nada que enmudece toda pretensión de decir que algo es<sup>19</sup>. La comodidad de no-estar es un fenómeno anterior al estar-en, es por ello que logran fundirse entre sí de alguna manera, favoreciendo que el miedo se introduzca en la angustia, ya que la angustia determina el estar-en-el-mundo,

---

<sup>18</sup> HEIDEGGER, Martin. *Hitos*, Alianza editorial, Madrid, 2001, p. 104-105.

<sup>19</sup> Op. Cit., 2014.

pero es gracias al miedo y su disposición afectiva -del mundo y sus entes, es decir, el no-estar, que se está en medio del mundo ocupándose de él.

Ahora bien, en relación a la angustia y su temporalidad, podemos decir que ella ha sido caracterizada como una disposición fundamental (*Grundbefindlichkeit*), la cual pone al *Dasein* ante su más propia condición de arrojado (*Geworfenheit*) y, con ello, revela lo desazonante del estar-en-el-mundo. La desazón aquí es un no-estar-en-casa, una indeterminación en la cual se encuentra el ser-ahí. El estar-en toma el modo existencial del no-estar-en-casa, puesto que el *Dasein* queda aislado en tanto estar-en-el-mundo. El ante-qué de la angustia no es determinado tal como se dijo anteriormente, hay una falta de significatividad de lo ente, entonces esta angustia no espera por lo ente, sin embargo, ya está en el “ahí”, porque es el *Dasein* mismo. Así, la angustia a diferencia del miedo, deja de lado temporalidad futura como principal preocupación debido a que no hay algo que esperar, simplemente *es*, pero esto no quiere decir que no haya un futuro en el ‘ahí’, lo que sucede es que no es el futuro impropio del estar a la espera. Heidegger dirá que sólo en la angustia se da la posibilidad de una apertura privilegiada, puesto que ella misma es quien aísla al ser-ahí sacándolo de la caída y huida de sí mismo, revelándole que, tanto la impropiedad como la propiedad son posibilidades de su ser<sup>20</sup> y de esta forma la angustia nos abre el mundo como insignificante, haciendo imposible proyectarse en un poder-ser de la existencia si mantenemos al *Dasein* como un mero ente a-la-mano y público. Teniendo en cuenta esto, lo que pasa aquí es que la angustia genera la base de la comprensión del ser-ahí, es decir, la estructura de ser del *Dasein* es proyectante hacia el más propio poder-ser, haciéndolo libre para poder-ser dentro de las posibilidades. No obstante, este poder-ser una vez comprendido como lo más propio del *Dasein* significa

---

<sup>20</sup> Op. Cit., 1998.

ontológicamente que en su ser, el ser-ahí siempre se ha anticipado a sí mismo<sup>21</sup>. Para Kierkegaard, la angustia propicia un escenario similar. Con ella también hay una caída del sujeto cuando se está angustiado; esto es a lo que se refería cuando mencionaba el vértigo de la libertad. Una vez que el ser humano se angustia inocente e ignorantemente se presenta la nada.

“La nada de la angustia es aquí un complejo de presentimientos que se autorreflejan y aproximan insistentemente al individuo, si bien considerados de una manera esencial todavía siguen significando una nada dentro de la angustia. Naturalmente que no se trata de una nada con la que el individuo no tenga que hacer, sino de una nada que está en comunicación vital con la ignorancia de la inocencia. Estos reflejos constituyen una predisposición que esencialmente no significa nada antes de que el individuo se haya hecho culpable; en cambio, al hacerse culpable el individuo mediante el salto cualitativo, constituyen el supuesto desde el cual el individuo se remonta más allá de él mismo. Claro que éste no se presupone a sí mismo.”<sup>22</sup>

En efecto, la angustia tratada en *El concepto de la angustia* también considera a la nada como el objeto de la angustia porque Adán, quien fue el primero en angustiarse, lo hizo por nada, porque su inocente ignorancia desconocía las consecuencias de su acto. Adán no podía entender lo que le decía Dios porque no sabía diferenciar las cosas moral y éticamente; que el lenguaje estuviera a su plena disposición no significaba que manejara los conceptos moralmente. El individuo que le sigue también se angustia por nada porque es inocente, sin embargo, una vez que se hace culpable esa nada se convierte en “algo”, no como el miedo de Heidegger, sino como “algo” de lo cual hay que ocuparse mediante el salto cualitativo. A saber, con el pecado de Adán vino la pecaminosidad y la sexualidad,

---

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Op. Cit., p. 137.



una persona que está en el plano de la inocencia no debería dominar estos conceptos, pero de igual forma siente pudor al desnudarse frente al sexo opuesto. Este pudor es por nada, porque aún se mantiene en la ignorancia y el impulso sexual aún no acontece; y luego se transforma en angustia, ya que el espíritu (que compone a la persona) se siente extraño y se angustia cuando se siente culpable. Por contraparte, este sujeto tiene sensibilidad y es capaz de reflexionar sobre sus actos; al tener y ser inocencia puede mirar la libertad para obtener posibilidades, éstas lo ayudan a comprender que la sensibilidad no es pecaminosidad, porque en la posibilidad se presenta la libertad y mientras más posibilidades experimente, mayor es la angustia. *La posibilidad de la libertad se anuncia en la angustia*<sup>23</sup>.

### **1.3 El *Dasein* y su aperturidad por medio del modo de encontrarse.**

Volviendo la analítica existencial de *Ser y tiempo*, y luego de haber analizado tanto el miedo como la angustia para definir sus estructuras y categorizarlos de manera diferente, es momento de avanzar hacia los modos de ser originales del *Dasein* y de los cuales se puede decir que son los elementos fundamentales de la estructura del ser-ahí postulados por Heidegger. El carácter de fundamental del *Dasein* está determinado por: la capacidad de una determinada disposición afectiva de templarse ante la totalidad; por otro, el modo de temporizarse en la *propiedad* o *impropiedad*; y en el carácter de experiencia que reside en todo temple fundamental. Pero antes de explicar estas determinaciones es preciso examinar los elementos originarios del *Dasein*.

De modo introductorio, diremos que el carácter de “fundamental” le viene dado a una determinada disposición afectiva o temple cuando constatamos que ella se temple ante una totalidad y no ante un objeto determinado, lo que radica en un carácter ontológico en

---

<sup>23</sup> Ibid., p. 159. (Las cursivas son mías)

tanto se disponen y disponen al *Dasein* ante la totalidad, en el caso de la angustia sería el ser del ente, mientras que en el miedo, un modo de encontrarse afectivamente no fundamental, tendría un carácter óntico en tanto disponen o se dispone al *Dasein* ante un determinado ente, el cual como ya vimos, es un determinado ente intramundano.

Por otro lado, el carácter que proporciona el rasgo de “fundamental”, es el modo de temporizarse que ellas tienen en relación a otras. Según Heidegger, todas las disposiciones afectivas se temporizan primariamente desde un haber-sido. No obstante, esta temporización puede tomar el modo de *propiedad* o de *impropiedad*. Las disposiciones afectivas fundamentales adquieren su propiedad al temporizarse primariamente desde un haber-sido, trayendo al *Dasein* hacia el hecho de su condición de arrojado en-el-mundo. Caso diferente es lo que sucede con el modo de ser del miedo, puesto que al tener el carácter temporizador de impropio, se da a partir de que su sentido tempóreo primario no parece ser el haber-sido, sino el estar a la espera de un futuro. Por último, la experiencia prima en los temple fundamentales, es decir, que en todo temple fundamental hay experiencia fundamental, donde se muestra de un modo prerreflexivo, el *origen*. Para dejar más en claro estas tres características, hay que remitirse a los modos de aperturidad (*Erschlossenheit*<sup>24</sup>) del *Dasein*, los cuales, además de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*<sup>25</sup>), son el comprender (*Verstehen*) y el discurso (*Rede*<sup>26</sup>).

### 1.3.1 El encontrarse.

Si abordamos la disposición afectiva desde el ámbito ontológico: es *ónticamente* lo más conocido y cotidiano<sup>27</sup>, no es algo que genere extrañeza o misterio, sino más bien es algo con lo que nos relacionamos constantemente, esto es: el estado de ánimo en el cual el

---

<sup>24</sup> Op. Cit. 2009.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Op. Cit. 1998.

*Dasein* siempre se halla por esencia. Heidegger hace hincapié en que este temple anímico es anterior a toda psicología de los estados de ánimo que pudiésemos conocer/padecer, más bien este temple es el que hace posible a todas las disposiciones afectivas que se pueden abordar desde la psicología.

El *Dasein* siempre está en un estado de ánimo, ya sea que lo experimentemos conscientemente o no, puesto que cuando se halla una ausencia de sentimientos, cotidianamente hablando, está el sentimiento de que somos, o sea, un *ser-ahí* que existe y está arrojado a existir como *ser-en-el-mundo*. En esta condición de arrojados a existir se descubre la utilidad y nos abrimos a nosotros mismos, aunque sin saber exactamente hacia dónde vamos a ser arrojados dado que el carácter de la disposición afectiva es un no saber, tal como la angustia se angustia en un comienzo por un ante-qué desconocido que nos lleva a huir. Este sentimiento enigmático propicia -nuevamente- la huida ante el existir, sin embargo, se interpreta como un modo de sentir la existencia cotidiana en la que el estamos inmersos.

El encontrarse abarca tanto el sentimiento como la condición de arrojado del ser, y el hecho de que el *Dasein* experimente una indeterminación afectiva lo vuelve tedioso y se manifiesta como carga, puesto que no sabe, y si no sabe, la aperturidad dada por las posibilidades quedan atrapadas dentro de los estados de ánimos en los que se mueve constantemente. Vattimo explica que el encontrarse no es un accidente del cual se pueda escapar porque no es un fenómeno que acompaña en la comprensión, sino más bien una pre-comprensión del mundo<sup>28</sup>, lo que dentro del conocimiento “dormido” del *Dasein*, puede revelarse que el ser-ahí es siempre un proyecto lanzado. La disposición afectiva logra liberar por medio de la angustia al *Dasein*, pero también le revela su carga, dado

---

<sup>28</sup> VATTIMO Gianni. *Introducción a Heidegger*. Gedisa editorial, 2002.

que el estado de ánimo es entendido en el modo “*como uno está y cómo a uno le va*”<sup>29</sup>. Otra vez somos arrojados en el ser gracias al temple de ánimo que siempre está abierto, no obstante, desconocido.

“En el temple de ánimo, el *Dasein* ya está siempre afectivamente abierto como un aquel ente al que la existencia [*Dasein*] le ha sido confiada en su ser, un ser que él tiene que ser existiendo. Abierto no quiere decir conocido como tal. Y justamente en la más indiferente y anodina cotidianidad del ser del *Dasein* puede irrumpir como el nudo *factum* de “que es y tiene que ser”. Lo que se muestra es el puro que “que es”; el de-dónde y el adónde quedan en la oscuridad.”<sup>30</sup>.

No obstante, esto no quiere decir que el *Dasein* se deje llevar ante lo abierto, generalmente se rehúsa de la apertura de un modo *óntico*-existente cuando el estado de ánimo ha sido abierto desde un punto de vista *ontológico*-existencial. Abierto en el “que es” y oculto en su “de-dónde y adónde” es lo que se llama la condición de arrojado del ente en su Ahí por lo que en el estar-en-el-mundo el *Dasein* es el Ahí. Aquello se expresa respecto al *factum* y la *facticidad*. El *factum* de ‘qué es y qué tiene que ser’ exige la condición de arrojado abierto en el encontrarse, siendo la *facticidad* un carácter mismo del *Dasein*. En este sentido el ser-ahí está puesto ante sí mismo entregado a su ser, quedando entregado al *factum* de que debe encontrarse luego de la huida. Se hace responsable de encontrarse afectivamente dispuesto, con esto dicho, el primer carácter ontológico esencial del encontrarse es: “*la disposición afectiva abre al Dasein en su condición de arrojado, y lo hace inmediata y regularmente en la forma de una aversión esquivadora*”.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Op. Cit., 1998, p.159.

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> Ibid., p.160, cursivas en el texto.

El encontrarse no abre vivencias ni tampoco nos hace conscientes de éstas, es un modo de ser-en-el-mundo que abre la originalidad existencial, como lo explican Rivera y Stuvén en el comentario 22 del párrafo 40: “Toda disposición afectiva es aperiente del estar-en-el-mundo en su totalidad, esto es, de sus tres momentos constitutivos: del mundo, del estar-en y del sí-mismo. Pero sólo en la angustia esta apertura es una apertura privilegiada por el hecho de que ella aísla al *Dasein*, sacándolo de su caída y le revela tanto la propiedad como la impropiedad como posibilidades de su ser.”<sup>32</sup> El ser-ahí no viene ni de dentro ni de fuera, el temple anímico mantiene abierto el estar-en-el-mundo en su totalidad, lo que permite descubrir que los entes intramundanos son entes que afectan y nublan al *Dasein*, puesto que en la indisposición afectiva se torna ciego debido al mundo circundante de la ocupación. Así, el segundo carácter esencial se presenta como: “la disposición afectiva es un modo existencial fundamental de la *aperturidad cooriginaria* del mundo, la coexistencia y la existencia, ya que esta misma es esencialmente un estar-en-el-mundo”<sup>33</sup>. En este mundo somos afectados por lo amenazador de los entes, pero esto no quiere decir que tengamos conocimiento real sobre esto dado que, dentro de las posibilidades, estos pueden no amenazar o ser descubiertos.

La posibilidad de ser afectado está fundada en el encontrarse y ésta abre al mundo con el carácter de amenazante, sólo así se puede ver al ente de lo a la mano como algo amenazador; así es como el ser que está-en-el-mundo puede sentir algo o las cosas pueden tener sentido para él, comprendido desde la negatividad de la disposición afectiva. Ahora bien, si este carácter se equivocada y cayera en la ilusión sería absolutamente desconocido, porque el estado de ánimo y la visión del mundo en tanto su específica mundaneidad muestra sólo lo a-la-mano que cambia constantemente. Por este motivo no

---

<sup>32</sup> RIVERA, J. E y STUVÉN, M. T. *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Vol. II (Primera sección)*. Ediciones Universidad católica de Chile, Santiago, 2010, p.216.

<sup>33</sup> Op. Cit., 1998, p.161.

es factible interpretar los modos de ser del encontrarse como sentimientos, porque no es un mero intento por abandonar ópticamente las emociones que se conocen desde siempre. Heidegger dirá que, desde Aristóteles, pasando por la Edad Moderna, el estado de ánimo según cada cual lo comprende, no se encamina hacia la interpretación ontológica fundamental. Entonces el tercer carácter fundamental: “*En la disposición afectiva se da existencialmente un aperiente estar-consignado al mundo desde el cual puede comparecer lo que nos concierne*”.<sup>34</sup>

### **1.3.2 El comprender.**

El *Dasein* siempre está en un estado de ánimo que lo lleva a permanecer en un modo de constante encuentro con el entorno, este hecho es señalado por Heidegger en *Ser y Tiempo*, como una manifestación óptica donde el encontrarse es uno de sus existenciales constitutivos. Aquel existencial patentiza la facticidad del *Dasein* en cuanto a su condición de arrojado, de manera que siendo, ser-en-el-mundo, se rompe con la generalidad de los sentimientos; por lo tanto, en la esencia del ser-ahí no participan muchos, solo es una realidad que se da en tanto ser, en tanto propia, pero no es una propiedad disponible, es existencia, vale decir, una manera determinada de ser. El ser-ahí es el ser-en-el-mundo en el momento en que nos consideramos parte del mundo.

Heidegger, devela que los existenciales fundamentales del ser, además de la disposición afectiva, son el comprender y el discurso, los cuales se correlacionan por medio de la temporalidad. El comprender es el modo original de ser-en-el-mundo una vez que se ha reconocido la condición de arrojado, la comprensión del ser implica de alguna manera la comprensión del mundo, de las utilidades de los entes y las posibilidades. El encontrarse está vinculado a la facticidad, mientras que el comprender está ligado a la proyección del

---

<sup>34</sup> Ibid., p. 162, cursivas en el texto.

*Dasein* como apertura hacia el mundo, pero para comprender hay que interpretar el tiempo como el horizonte de posibilidad. Gracias a la comprensión e interpretación, el ser humano se halla a sí, puesto que mientras está en estado de yecto como situación existencial, puede *re-ubicarse* desde sí mismo. La apertura del comprender es existencial, es un poder-ser que entiende que el proyectar es el intento de vivir y realizar las propias posibilidades que son dadas; asimismo, la interpretación comprende lo comprendido para *hacer uso* de las posibilidades proyectadas. Ya se había mencionado que la angustia aísla y abre al *Dasein* para lograr un análisis propio y total, en este sentido *el Dasein es un ser posible entregado a sí mismo, es, de un extremo a otro, posibilidad arrojada. El Dasein es la posibilidad de ser libre para el más propio poder-ser.*<sup>35</sup> Entonces el ser-ahí sabe lo que pasa consigo mismo y este saber pertenece al ser del Ahí, que es comprender, ya que abre a sí mismo lo que le pasa consigo mismo. El estar-en es un poder-estar-en-el-mundo generando la visibilidad de sus posibilidades que están interconectadas a los entes de lo a la mano, es decir, en cuanto a la mundaneidad de su mundo. El proyectar es la estructura existencial de ser del poder-ser fáctico y en cuanto arrojado, el *Dasein* lo está en modo de ser del proyecto.<sup>36</sup>

En otras palabras, una vez que la angustia rompe los vínculos establecidos del ser-ahí con el mundo, que acaba singularizándolo por la desazón, se abren las posibilidades de análisis, lo que termina descubriendo a la temporeidad como sentido de ser del Ser-Ahí; el *Dasein* existe como sí mismo, él llega o no llega a ser, el proyectarse es lanzarse hacia adelante comprendiéndose a sí mismo, sin embargo esto sólo se alcanza en la medida que se asume la muerte, es decir, que somos seres-para-la-muerte, logrando un acceso ontológico del *Dasein* en cuanto cuidado y temporeidad respecto a su sentido de ser. Este

---

<sup>35</sup>Ibid., p. 168, uso de cursivas para citar.

<sup>36</sup>Ibid.

desarrollo de las posibilidades de análisis está puesto como interpretación, la cual propicia la elaboración de las posibilidades proyectadas compareciendo dentro del mundo al *Dasein*. La interpretación está fundada en un *haber previo, en una manera previa de ver, en una forma de entender previa* que toma *sentido* en el horizonte desde donde algo se hace comprensible. Este sentido se concibe como la estructura existencial-formal de la aperturidad que le es propia al comprender. “Sólo el *Dasein* ‘tiene’ sentido, en la medida en que la aperturidad del estar-en-el-mundo puede ser ‘llenada’ por el ente en ella descubrible. “*Por eso el Dasein puede estar dotado de sentido o desprovisto de él.* Esto significa: su propio ser y el ente abierto con éste puede ser apropiado en la comprensión o rehusado en la incomprensión.”<sup>37</sup> Y esta incomprensión o sin sentido expresa una determinación ontológica que se da cuando el ente tiene un modo diferente de ser del modo de ser del *Dasein*.

### **1.3.3 El discurso.**

Tenemos claro que la interpretación es el fundamento del comprender y el sentido es lo que articula la interpretación, entonces diremos que el discurso representa una forma de interpretar al comprender. El enunciado tiene tres significaciones: mostración, que hace ver al ente desde sí mismo; predicación, aquél que es determinado por este, la que se funda en la mostración; y comunicación que es hacer-ver-a-una-con-otros, compartiendo con otro ente lo que se muestra en la determinación, es un estar vuelto hacia lo mostrado, esto implica estar expresado<sup>38</sup>. El enunciado está en la base de estar-en-el-mundo, necesitando un haber previo, una manera previa de ver y un modo previo de entender para articular y determinar lo comprendido. Una cosa es comprendida en función de otra, reuniendo y separando la “información” para interpretarla.

---

<sup>37</sup> Ibid., p.175.

<sup>38</sup> Ibid.



El fundamento ontológico existencial del lenguaje es el discurso (*Rede*) y éste es cooriginario con la disposición afectiva en tanto existencial; el discurso es constitutivo de la existencia del *Dasein*, dado que le pertenecen las posibilidades de escuchar y callar. A su vez, el discurso expresa lo exterior, por lo que le corresponde una forma de temple anímico. El discurso ya *es* previamente, aunque no se comparta a otro o no se asuma, porque éste abre al *Dasein* y abre su existencia. El discurso articula también, la comprensibilidad afectiva de estar-en-el-mundo, siendo un carácter existencial de la ontología del *Dasein*. Al encontrarse-comprendiendo se descubre aquello sobre lo que se habla, entonces el lenguaje es un estado interpretativo del *Dasein* cotidiano que regula las posibilidades de comprender la disposición afectiva y el horizonte del sentido.

Al pasar por estos tres modos de aperturidad del *Dasein*, se puede entender que la disposición afectiva no se revela por medio del conocer ya que es anterior a este; el temple anímico revela algo mayor al conocimiento por medio de la apertura que genera. No obstante, está claro que existe una cooriginariedad entre la disposición afectiva y el comprender, existe una precomprensión original en el encontrarse al momento de abrirse en su estado de arrojado. En este sentido el *Dasein* se relaciona, comunica, dice; gracias a las posibilidades abiertas por el encontrarse. A partir de él se estructura la relación de estar-en-el-mundo que a su vez comprende e interpreta el estar-en-el-mundo como ser-ahí mismo. El carácter de fundamental de la disposición afectiva viene dado en tanto su apertura nos revela el horizonte de sentido al cual el *Dasein* debe encaminarse, de mano al discurso, que comprende las posibilidades de ser. Existe un haber-previo del cual se toma conocimiento, haciendo uso del mundo en el que vivimos. De otra manera no podríamos acceder al mundo si no tuviéramos esa precomprensión que está relacionada al estado de ánimo, porque el comprender del *Dasein* es apertura a su existencia, desplegando las posibilidades proyectadas en él que se articulan por medio del lenguaje,

por este motivo los tres modos de ser radican en primera instancia en la disposición afectiva, y su carácter de fundamental viene dado porque en ella remiten las posibilidades de comprender el estar-en-el-mundo, apropiándose de éstas por medio del discurso.

#### **1.4 La angustia es el temple de ánimo fundamental.**

Por todo lo que se ha dicho anteriormente en este capítulo, es que la angustia se diferencia del miedo como disposición afectiva fundamental y no puede comparársele. Toda concepción mundana de la angustia es esencialmente miedo porque se teme a algo, a algún ente o una situación externa de la que difícilmente se puede escapar a veces. El hecho de experimentar miedo no es inadecuado, porque toda persona lo padece en algún momento de su vida, es una emoción natural en un momento de peligro; lo inadecuado es catalogar la angustia como un mero temor. Ya se ha explicado que la angustia es estrictamente necesaria para comprender la existencia del *Dasein*, y que sin ella es imposible interpretar el conocimiento de sí mismo. El miedo es un temor evocado de lo pasado, si se tuvo una experiencia negativa que infligió miedo, lo natural es que ante la misma situación o una parecida, el ser humano reaccione de la misma manera. Algo así funciona con los sucesos traumáticos, como también con los elementos de restricción de los que hablaba Freud, los cuales desencadenaban una angustia neurótica dependiendo del contexto vivido. Puede ser que lo más parecido a la angustia Heideggeriana sea la tratada por Kierkegaard, dado que esta angustia también patenta la nada aunque de una forma diferente. A mí parecer, no hay nada negativo en las emociones, cada ser humano las experimenta según lo requiera, el problema radica con aquel falso sentimentalismo de que la vida es felicidad y todas las personas deben aspirar a ella, cuando al fin y al cabo la vida actual es una felicidad efímera con matices de duración. Quizás la época técnica de la cual se hablará en el capítulo que viene a continuación sea la culpable de esta aspiración ciega a la felicidad. Ser feliz no es malo, claramente, pero el problema es

aspirar a la felicidad sin tener que padecer la angustia. Si se me permite, en el habla coloquial hay una expresión bastante utilizada para ejemplificar todo esto: “Lo que no te mata, te hace más fuerte” algo así debería aceptarse cuando hablamos de angustia. Es un temple anímico inevitable si se quiere ser feliz, porque nunca se será feliz si no hay una comprensión y aceptación real de lo que significa existir en el mundo en tanto *Dasein*. La cuestión aquí es tomar el camino correcto para separar la angustia de emociones naturales frente a factores externos. Creo que con todo lo dicho se puede ya asumir que la disposición afectiva de la angustia es la etapa determinante para poder comprender la existencia humana, ya que sin ella no existe la comprensión real del poder-ser más propio. Sin la angustia todo se resume a meras habladurías que intentan consensuar la experiencia existencial del ser humano. Padecer angustia es indispensable para la aceptación del propio-ser.

## **Capítulo 2: El encuentro con lo inhóspito. La experiencia fundamental de la nada.**

En este capítulo se continuará el análisis de la disposición afectiva fundamental, pero desde la forma en cómo viene a nuestro encuentro y cómo afecta al *Dasein*, ya que la angustia hace patente un aspecto del que poco se habla, mucho menos si se discute desde la ciencia y esto es, la nada. Heidegger hace una pregunta que deja atónita a toda persona que pase cuestionándose el ser o el ente, porque toda persona puede preguntarse por el ser, incluso la filosofía desde los griegos, lleva siglos preguntándose por este ser que Heidegger afirma como ente. Sin embargo, Heidegger dirá “¿por qué hay ente y no más bien nada?”<sup>39</sup> Es un cuestionamiento que para el común de la gente parece ser verdaderamente tedioso porque pensar en la nada lleva a nada; “nada” traducida al inglés es “*nothing*”, una “no cosa” -si se traduce literalmente tomando en cuenta la composición

---

<sup>39</sup> Op. Cit., 2014, p.46.

de la palabra-, entonces hablar de nada es hablar de una “no cosa”, “un algo” que en teoría “no existe”. La nada es lo que no hay y a pesar de que no hay nada, la nada puede angustiar al *Dasein* de igual forma, porque la angustia patentiza la nada. El ser-ahí se angustia porque su objeto de angustia no está, es indeterminado y se atemoriza por esta misma razón. Lo que se intenta lograr explicar en los siguientes párrafos de este capítulo es que la angustia es el único temple de ánimo que puede patentizar la nada, porque de otra manera no se podrá abrirse paso a las posibilidades de ser. Quizás sea extraño que Heidegger aborde la nada como el encuentro primordial del *Dasein*, pero es importante para hacer la crítica que realizó constantemente hacia la época técnica en otras obras. La angustia no puede presentarse en el plano de la ciencia porque la ciencia está inmersa en el plano de lo mundano, de los entes, y estos evitan la angustia que lleva a nada por medio de un estado de desazón constante. Por esta razón la disposición afectiva solo puede ir de la mano con la nada para comprender las posibilidades del ser del *Dasein*.

Ya se ha revisado que la disposición afectiva junto al comprender y el discurso son categorías o modos de ser en la analítica del *Dasein*, dando especial atención al encontrarse debido a que este existenciario abre al ser-ahí a sí mismo a través del temple de ánimo, se abre el propio ser potenciando el entendimiento del existir, vale decir, la facticidad. Asimismo, el análisis de la angustia, a pesar de tener un vínculo con el miedo son diferentes, siendo la angustia quien hace posible el miedo y el miedo se hace presente en el momento de la caída en el mundo. Sin embargo, antes de retomar el camino por el cual nos lleva la angustia, primero es necesario tener claridad del tedio y cómo éste está relacionado a la temporeidad del *Dasein*.

## 2.1 El tedio.

Los entes intramundanos constantemente tienen una variación en cuanto a sus sentimientos, pueden sentir alegría, tristeza, amargura, *miedo*, etc., hay una infinidad de sentires que se manifiestan en la ocupación, uno está ocupado haciendo algo y eso hace sentir determinada emoción; cuando nos enteramos de algo negativo se presenta el enojo, si nos sorprenden con un regalo habrá algún tipo de alegría. En lo cotidiano estamos ligados a algún ente que nos mantiene ocupados para comprender y, por el contrario, cuando no estamos ocupados con algo o con nosotros mismos es cuando nos sobreviene el todo, esto es, cuando se hace patente el aburrimiento. aunque no en el sentido de aburrirse leyendo un libro o en la ociosidad, sino que se presenta el tedio profundo que reúne todas las cosas y emerge la indiferencia. El tedio revela lo ente en su totalidad<sup>40</sup>, así, el filósofo alemán distingue tres tipos de tedio: el ser aburrido por algo, el ser aburrido en algo y el aburrimiento profundo, los cuales dejan una sensación de vacío; de esta manera, el tedio profundo tiene relevancia porque fuerza a la existencia a percatarse de que su existir sólo es posible en tanto su relación con los demás entes. Este tedio, como sucede con la angustia, es un tedio ante-qué, que en este caso no está ligado al ente. En el aburrimiento sobreviene todo sustrayendo al ente del mundo, es un tedio ante algo indeterminado que nos lleva a un largo vacío haciendo consciente la monotonía diaria del existir del ente. Heidegger en *Los conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo, finitud, soledad*, aborda el tedio como una estructura de la experiencia que es capaz de modificar el cómo nos relacionamos con el mundo, siendo una manera de estar-en-el-mundo. Los tres modos de aburrimiento revelan la temporalidad de la existencia, debido a que en el tedio experimentamos un tiempo vacío que queda en el cual se hace nada, el ente se hace indiferente porque no hay algo que nos aburra, el *Dasein* queda en suspenso

---

<sup>40</sup> Op. Cit., 2014.

en el tiempo y es éste lo expulsa de sí perdiendo la significación del mundo en el que hasta ese momento lo mantenía ocupado.

De esta manera, el tedio abre las posibilidades del ser en el horizonte temporal, sea pasado, presente o futuro, ya que el tiempo pasa afectando la totalidad del mundo y la situación existencial pasa a un completo vacío al percatarse que todas las experiencias son insignificantes para la vida. La temporeidad posibilita la manifestación de los entes forzándolos al instante y el aburrimiento se vuelve esencial al dejar de oponernos a él, pues el aburrimiento está fuera y desde allí se desliza dentro de nosotros dejándonos con una sensación de vacío, es decir, que las cosas tienen que estar presentes para dejarnos vacíos<sup>41</sup>. Este dejar vacío resulta del tiempo negando en el aburrimiento, o sea, que el tiempo niega la posibilidad de que el mundo cotidiano entregue algo. En el aburrimiento el ente deniega su qué y su cómo, esto es, en un horizonte temporal original, este horizonte tiene que estar totalmente abierto para denegar. Dejar vacío y estar entregado a el ente que deniega en su conjunto, sustrae su conjunto sólo cuando la existencia en cuanto tal, está anulada en tanto ser-ahí, haciéndose accesible respecto al horizonte temporal, y el tiempo tiene que anular la existencia, tiempo entendido como la existencia misma en su conjunto.

La forma más profunda de aburrimiento es: “uno se aburre” (*es ist einem langweilig*), la que nos deja en indiferencia y donde la situación nada nos dice, el aburrimiento profundo sólo sobreviene, no hay pasatiempo que pudiera llenar el vacío, no hay *largas*, más bien habrá un abandono existencial a lo ente que deniega en su conjunto, por este proceso se hacen visibles las posibilidades que se encontraban ocultas; en el tedio que se hace largo y nos hace indiferentes se muestran las posibilidades de lo posible. Mientras el horizonte

---

<sup>41</sup> HEIDEGGER, Martin. *Los conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo, finitud, soledad*. Madrid, Alianza, 2007.

temporal alarga cada vez más el aburrimiento, se anula la existencia, dejando sólo una unidad temporal inarticulada que resulta de abrirse en sus dimensiones de pasado, presente y futuro.

“El tiempo es aquello que en este aburrimiento empuja a la existencia a su anulamiento. Con este anulamiento, le da a lo ente en su conjunto la posibilidad de denegarse a la existencia anulada, es decir, de hacerle ver en cierta manera las posibilidades de su modo de obrar, en medio de este ente y con relación a él, como dormidas. Así pues, esta fuerza anuladora del tiempo es lo que propiamente deniega, pero esto significa a la vez, según lo anterior, lo que concomitantemente decir y llama a lo propiamente denegado, es decir, aquello que es indispensable si es que la existencia, conforme a sus posibilidades, ha de ser aquello que puede ser y en el modo como puede serlo.”<sup>42</sup>

El tiempo entonces anula y deniega mientras que libera y posibilita la posibilidad de la existencia, no obstante, esta liberación aparece en el momento en que el mismo instante, una posibilidad del tiempo, se anuncia como resuelto. La existencia *es*, en tanto el tiempo anula al tiempo anulador. La anulación en el “uno se aburre” solo puede romperlo el tiempo renunciando a sus posibilidades que tenía en medio de lo ente forzándolo al vértice del instante como posibilitador, siendo esta la esencia del tiempo, de esta forma, toda la estructura del tedio profundo es posibilitada por el mismo tiempo.

## **2.2 La angustia devela la nada**

En la primera parte de *Ser y tiempo*, Heidegger intenta exponer y demostrar que toda pregunta por el ser hecha desde la época griega ha olvidado el eje de su fundamentación,

---

<sup>42</sup> Op. Cit., 2007 p. 192.

dado que cuando se pregunta por este ser se hace de manera óptica y no ontológica; no pregunta por el ser en sí, sino por el ente, quedando la metafísica envuelta en un ente intramundano del cual, al parecer, no había escapatoria. Posterior a todo el análisis realizado por el filósofo alemán que lamentablemente queda inconcluso, viene la entrega en el año 1929 de *¿Qué es metafísica?*, texto que sienta las bases de la metafísica en conjunto a *Epílogo a “¿Qué es metafísica?”* (1943) e *Introducción a “¿Qué es metafísica?”* (1949), tres textos que tienen el preguntar por la metafísica como tal. Sin embargo, ¿qué es esta metafísica?, el filósofo alemán dirá que, en vez de hablar sobre la metafísica, se tratara de una cuestión metafísica que tiene relación con la pregunta. Así *toda pregunta metafísica abarca siempre la totalidad de la problemática de la metafísica*<sup>43</sup> y ésta sólo puede ser preguntada por aquel que está incluido en ella, es decir, el *Dasein*.

El *Dasein* de la época moderna -y actual- está sumergido en la ciencia, el hombre hace ciencia, se investiga a lo ente, a los objetos y su relación con el mundo; la ciencia, ya sea la matemática, biología, astronomía, lógica, etc., estudia a un algo de interés en la materia que sea, el eje central es el ente determinado; la investigación es sobre lo ente y nada más, pero ¿qué pasa con la nada? Se menciona que la ciencia rechaza la nada, porque la nada vendría siendo algo nulo de lo cual no hay interés, ¿por qué habría de investigar la nada si la nada, nada es?, “La ciencia no quiere saber nada de la nada. Pero una cosa sigue siendo cierta: cuando trata de expresar su propia esencia, recaba en su ayuda a la nada. Exige y reclama lo mismo que desprecia y rechaza.”<sup>44</sup> De esta manera, cuando la ciencia rechaza la nada al mismo tiempo la visibiliza, pero desde una concepción mundana, lo que haría entender a la nada como algo ente. No obstante, este preguntar por la nada será

---

<sup>43</sup> Op. Cit., 2014, p. 18. Cursivas para citar.

<sup>44</sup> Ibid., p. 22.



inútil desde el plano de lo ente, porque la nada queda comprendida como lo no-ente, asumiendo que sería una negación y, por el contrario, la nada es más originaria que el no y la negación. Si la nada no es *no* ni *negación* es necesario buscar desde donde plantearla, porque esta nada auténtica de la que habla Heidegger está oculta y sólo puede ser develada mediante la experiencia fundamental de la nada.

En el apartado anterior se hizo mención al tedio como un temple de ánimo fundamental, el aburrimiento revela lo ente en su totalidad y durante el paso del tiempo aceptamos lo insignificante que era el mundo hasta ese momento. Heidegger hace mención a la alegría, que procura la presencia del *Dasein*. El estar alegre también revela a lo ente en su totalidad. Estos estados de ánimo conducen al ente en su totalidad, sin embargo, ocultan la nada, por este motivo el único temple anímico donde es posible y hace real el encuentro con la nada es la angustia. Si se quiere interrogar a la nada es preciso que la nada se dé. En el capítulo uno se había dicho que la angustia era algo totalmente distinto del miedo, en la angustia no hay un ente amenazante, es más bien indeterminación, estamos angustiados por nada, nos pone en un estado de desazón, un estado de confusión donde todo lo conocido se pierde, ya no hay refugio en lo ente, todo lo entendido deja de cobrar sentido porque en la angustia no existe un *ante-qué* determinado. Pero estas emociones son iniciales, nos sobreviene la *realidad* de la nada de golpe, el ente acostumbrado a tener todo determinado sobre algo, como se daría en el caso de las ciencias, se enfrenta a lo desconocido, a lo oculto, aunque una vez que se comprende la situación en la que nos encontramos, la angustia propicia una particular calma.

Al contrario de lo que haría el miedo, la angustia nos aparta de lo ente, no hay donde apoyarse porque en ella el ente escapa en su totalidad, aquí es cuando nos queda nada, entonces la angustia hace patente la nada. “‘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”<sup>45</sup>, por este motivo *uno* se siente extraño, ya que solo queda el ser-ahí sin más, la angustia hace que el ente se escape de su totalidad dejando que la nada acose, en este proceso la angustia devela la nada, su presencia, ante lo que nos angustiamos no era nada, sino que la nada misma ya estaba presente en este angustiarse.

En la angustia hay un retroceder, puesto que el ente escapa de su totalidad y aquí viene el desistimiento, un tipo de suspensión al cual se enfrenta el *Dasein*, pero este desistir no se debe entender como una negación tal como se había mencionado antes, la nada no es negación, sino que la propia nada es la que desiste y rechaza al ente en su totalidad.

“sólo en la clara noche de la nada de la angustia surge por fin la originaria apertura de lo ente como tal: que es ente y no nada. Este ‘y no nada’ añadido a nuestro discurso no es una explicación a posteriori, sino lo que previamente hace posible el carácter de manifiesto de lo ente en general. 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.”<sup>46</sup>

La *nada anonada* al *Dasein* del hombre que sólo puede entrar a lo ente desde la nada, el hombre está inmerso en la nada, siempre está más allá de la totalidad, este más allá se contempla como trascender. El ser-aquí es estar inmerso en la nada en el carácter originario, en la esencia del ser-ahí, que hace posible el ser-sí-mismo. Por esta razón se puede asumir que la nada no aparece por sí misma, que la angustia haga patente la nada

---

<sup>45</sup> Ibid., p. 30-31.

<sup>46</sup> Ibid., p. 34.

quiere decir que la nada *es* lo que hace posible la manifestación de lo ente para con el *Dasein*, por lo que pertenece originariamente al ser; la nada es una manifestación propia del ser del ente que estaba oculta, así es como en el ser de lo ente acontece la nada anonadada. Es por este ocultamiento que es necesaria la angustia, aunque acontezca en raros instantes, los cuales suceden porque la nada se disimula a través del enfoque total hacia lo ente.

### **2.3 La experiencia de la nada.**

Cuando se desiste en la nada se remite a lo ente, aunque nosotros no nos demos por enterados, en el desistir hay una negación latente, aporta el no, un no-ente, una nada, pero la negación se funda sobre el no y surge por medio del desistir de la nada; la negación es un comportamiento del *Dasein* en el desistimiento de la nada. Esta conducta da la posibilidad de que el ser-ahí asuma el vacío y la condición de arrojado que estaban ocultos, por una angustia que estaba adormecida en la totalidad del ente y que puede despertar en cualquier momento, pues siempre está lista para aparecer y dejar en suspenso. Y cabe recalcar que en este estado de angustia el *Dasein* por muy extraño que se sienta, no se desespera; el escenario al que se enfrenta es abrumador, desagradable y quizás hostil dada la poca familiaridad, pero una vez envuelto en la angustia el ser-ahí toma vínculo con la serenidad, debido a que “el estar inmerso en la nada del *Dasein* sobre el fundamento de la angustia escondida es la superación de lo ente en su totalidad: la trascendencia.”<sup>47</sup>

La cuestión que compete a la metafísica es la nada que está más allá de lo ente en su totalidad, es una pregunta metafísica dado su carácter de preguntar más allá de lo ente, la nada y el ser se vinculan, se toman como iguales porque el propio ser en su esencia puede hacer trascender al *Dasein* que se mantiene fuera de... gracias al estar sucumbido ante la

---

<sup>47</sup> Ibid., p. 40.

nada, así, gracias a que la nada está patente en el *Dasein* podemos extrañarnos por lo ente y relacionarnos con él. En la metafísica el ser-ahí va más allá de la totalidad, este más allá es la propia metafísica, por lo que es el *Dasein* mismo. En la medida que existe está en ella y al dar espacio a lo ente puede la nada anonadar, vale decir, liberarse de todos aquellos ídolos a los cuales se recurre constantemente para evadir al propio ser.

Es importante hacer unas aclaraciones sobre lo que hablamos recientemente y que el filósofo alemán lo hace visible en el *Epílogo a "¿Qué es metafísica?".* En este texto se habla de que la metafísica que menciona Heidegger no es la misma a la que se referían los griegos, de la misma manera en la que distingue la pregunta por el ser en *Ser y Tiempo*, más bien se trata de una superación de la metafísica ya que va más allá de la concepción de metafísica que se relacionaba con el ente en su totalidad. Esta esencia de la metafísica que lleva a superarse tiene el rasgo de voluntad; el ente por medio de la voluntad es capaz de superar las concepciones antiguas que se tenían de ella, una voluntad de poder llevar a cabo la facticidad de ser, Heidegger dirá que la metafísica es la historia de la verdad y que siempre se mueve en el ámbito de la verdad del ser<sup>48</sup>, pero dejaremos la cuestión de la verdad y la voluntad para otra instancia. La reflexión debe seguir el camino correcto para entender realmente lo que sucede con la nada, de esta manera es pertinente aclarar los tres puntos de perplejidad en torno a *¿Qué es metafísica?:*

1. Que la nada es el único objeto de la metafísica, transformándola en un nihilismo consumado.
2. Que el único temple anímico fundamental es un estado depresivo del que mucho rehúsan: la angustia.

---

<sup>48</sup> Ibidem.

3. Que la lección niega la lógica, el cálculo y el orden, transformando la cuestión es una filosofía de los sentimientos.

En los tres puntos hay error. No es un nihilismo consumado -aunque sí se puede relacionar con éste-, porque en la filosofía heideggeriana se intenta separar lo ente del ser; para Nietzsche, quien podría ser el filósofo que más abordó el nihilismo, enfoca este nihilismo para una supresión de los valores mundanos, lo cual nos arroja a la nada, pero la nada en el sentido heideggeriano no es un resultado de investigación sobre lo ente. En este sentido los valores supremos en la filosofía de Nietzsche se podrían comprender como entes determinados, sin embargo, si se busca lo ente no se podría encontrar el ser y el ser es igual a la nada. Para que el ser experimente la alteridad es necesaria la angustia, debemos encontrarnos con lo inhóspito, con ese abismo que atrapa, pero si se presenta como un mero sentimiento aislado, como un estado de ánimo que aborda la psicología estaría muy lejos de patentar la nada y no tendría caso seguir por ese camino del pensar. Por este motivo sería erróneo asumir que el temple anímico fundamental es un estado depresivo, en psicología la angustia se comprende como una reacción a lo desconocido que viene de la mano junto a la ansiedad, es un estado emocional/mental que implica miedos, agonía, desesperación e incluso malestares físicos. Es algo que podría compararse al nivel del tedio profundo o también, como un simple aburrimiento. A toda costa intentaremos crear actividades para no estar aburridos, lo cual llevaría lamentablemente a alejarnos del horizonte temporal esencial. Todas estas situaciones nos llevan a relacionarnos con lo ente, con la relación que tenemos con los demás entes intramundanos, ya sea en una angustia patológica, en el tedio o el miedo. Respecto a esto “la disposición para la angustia es el sí a la insistencia a satisfacer la suprema exigencia que sólo afecta a la esencia del hombre. De entre todos los entes, el hombre es el único que, siendo interpelado por la voz

del ser, experimenta la maravilla de las maravillas: *que lo ente es*<sup>49</sup>, esta interpelación busca no otra cosa que llevar al *Dasein* al encuentro con el sentido de ser, la angustia es la posibilitadora de este momento, la experiencia de *ser*, porque es allí donde el *Dasein* logra sentirse *en-casa*. A su vez, la angustia puede extraviar llegando incluso a no permitir que se reconozca la esencia de la angustia y su valor, esto llevaría a padecer una simple angustia lo que probaría la esencia de su valor e importancia, ese valor de la angustia esencial es lo que ayuda a que el *Dasein* se separe de lo ente en su totalidad y retorne a lo que es capaz de ser. El sentirse *en-casa* es propiciado por la angustia heideggeriana; ya se decía antes que la angustia viene seguida de una calma abrumadora, muy difícil sería sentirse en paz con la angustia patológica, dado que en ésta última lo que menos estamos dispuestos a sentir es relajo, estamos en un constante estado de lucha con nuestras emociones y la realidad, intentado ir hacia una vida estable o hundiéndonos en la más miserable depresión. La angustia caracterizada como el temple anímico fundamental es la que nos abre hacia el ser-ahí, en ella el *Dasein* está-*en-casa*, llegamos a sentirnos conmovidos por ella al permite que llegue la calma, un estado de serenidad.

Lo que Kierkegaard busca con su teoría psicológica es una interpretación del individuo en tanto existencia pecadora, aquí la psicología se puede entender como una fenomenología, una antropología y quizás una teología, porque lo que busca afirmar es la interioridad del individuo existente. Cuando se mencionó la angustia en el primer capítulo se explicó que la angustia kierkegaardiana era similar a la de Heidegger porque ambas eran un proceso existencial de ser humano. Este acontecimiento es fundamental en ambos autores, dado su carácter de apertura. Kierkegaard aborda la angustia como un temple regulador de la propia existencia humana, ya que por medio de la angustia el sujeto puede conocer que es posibilidad y eso mismo es aquello que lo angustia. Que Adán se haya

---

<sup>49</sup> Ibid., p, 55.

angustiado cuando cometió el pecado original no es porque supiera que lo que hizo fuese un acto pecaminoso, sino porque la angustia del momento cedió paso a sus posibilidades de elección. La inocencia en la cual estaba Adán mientras se encontraba en el paraíso significaba una paz perfecta, para toda persona posterior a Adán, la inocencia también es calma y comodidad, pero en la inocencia habita la angustia. Por este motivo la inocencia es ignorancia, porque en la inocencia hay un no saber, un no saber de la existencia y su libertad en tanto posibilidad. Por este motivo Kierkegaard afirma que el objeto de la angustia es la nada. “La nada engendra la angustia. Éste es el profundo misterio de la inocencia, que ella sea al mismo tiempo angustia. El espíritu, soñando, proyecta su propia realidad, pero esta realidad es nada, y esta nada está viendo constantemente en torno así a la inocencia.”<sup>50</sup> Así, la inocencia tiene el carácter de ambigüedad, ya que por una parte no sabe y a su vez se angustia por no saber. Lo que la nada quiere decir en este aspecto, es que la nada presenta infinidad de posibilidades no descubiertas por el individuo, las cuales sólo se comprenderán como parte de la existencia una vez que la persona se enfrente a la libertad de sus posibilidades. Para el filósofo danés el ser humano es cuerpo, alma y espíritu, en la mayoría de la gente falta ese tercer componente, por esa razón se dice que la persona es inocente, dado que el espíritu está adormecido. El paganismo es sensibilidad, aquel pagano tiene la posibilidad de “aceptar” el espíritu y eso lo angustia, ya sea porque no lo quiera hacer o porque a pesar de que ese espíritu esté “oculto”, está y quiere huir de él. Cosa que cambia en el momento en que la nada se presenta con la angustia, porque todo ese tortuoso recorrido es eliminado una vez que la persona comprende la angustia anuncia la posibilidad de libertad, vale decir, con la angustia y la nada despierta la posibilidad del espíritu que estaba adormecido. No se puede ser

---

<sup>50</sup> Op. Cit., 2020, p.101.

realmente pecador si no se está completamente despierto como para comprender la gravedad de las acciones que se comenten.

La diferencia específica de la nada de la cual nos habla Kierkegaard es que, la nada que abre paso a la angustia es una nada porque aún no es algo. Ya se había dicho en el capítulo uno que cuando Adán se angustia era por nada, es decir, porque no sabe sobre qué se angustia realmente, desconoce la posibilidad de sus posibilidades. Asimismo, sucede con el ser humano que no ha dado el salto cualitativo. La libertad teme a la culpa, porque no quiere hacerse culpable con su actuar, la pecaminosidad es latente y sigue manifestándose haciendo que se presente el arrepentimiento. Por eso el ser humano posterior a Adán se angustia también, puesto que se anticipa a un algo sin saber realmente que es, se angustia por la libertad de la posibilidad que entrega el espíritu y para que esta libertad tenga validez, es fundamental que el espíritu despierte. Según esto, la angustia abre al individuo la posibilidad de libertad y una vez experimentada la libertad, el ser humano puede constituirse a sí mismo como libre, o sea, teniendo plena consciencia de la capacidad de elegir libremente, de existir a través de la libertad. Con lo anterior se puede entender que la nada de la existencia está patentizada en la angustia por la libertad, pero todo individuo mediante el salto cualitativo, vale decir, la realidad, puede avanzar hacia la libertad y calma de la Providencia. Sin embargo, esta nada no se puede interpretar ontológicamente por su punto de conclusión, pues Kierkegaard realiza su tratado para analizar la angustia por medio de su relación con la fe. Cuando menciona el salto cualitativo que en resumidas cuentas es la realidad de cada individuo en un contexto determinado, se refiere a cómo la situación personal y colectiva influyen en la angustia. Por este motivo habla de un avance a la libertad y la Providencia, ya que a medida que experimenta ciertos sucesos puede inclinarse aún más a la figura divina. La angustia no tiene relación alguna con la salvación divina ni muchos menos la nada. Aquí, esta nada es un no-todavía, es una figura que no



tiene interpretación fáctica, pero por medio de la realidad puede modificarse para convertirse en algo. Entonces la nada de la que habla Heidegger no puede compararse a la nada que menciona Kierkegaard, puesto que en el primer caso la nada siempre es indeterminada y en el segundo sigue dependiendo de lo fáctico, del mundo de los entes intramundanos. Ambas posturas analizan los conceptos, pero con enfoques diferentes, mientras una se explica por medio de la libertad y la salvación divina, la otra lo hace estrictamente desde un enfoque ontológico-existencial del ser.

Para nuestro filósofo alemán, la angustia también desencadena una apertura de las posibilidades de existir que culmina en tranquilidad, puesto que el angustiarse por nada conlleva la comprensión de que todo lo vivido en el mundo fue en un estado de alienación. No obstante, la nada de analiza Heidegger abre las posibilidades por sí mismas sin depender de una Providencia para descansar. La nada heideggeriana permite también la posibilidad de elegir, de vivir conscientemente de las posibilidades, concediendo tranquilidad una vez que se conoce la posibilidad de ser, pero es siempre propia sin remitir a un externo.

Puede que tomando en consideración el texto "*El debate en torno al lugar de la serenidad*" de Heidegger se pueda comprender un poco más el estado de serenidad. En este diálogo aparece la serenidad como un estar a la espera, comprometiéndose con un no-querer, porque obrar más allá de la actividad o la pasividad, no es parte de la voluntad humana, y lo más difícil es el querer a la serenidad cuando ésta aún se oculta. Sin embargo, la esencia del pensar que se busca está insertada en la serenidad, solo que es necesario *hacer nada*; es darse cuenta que pensarla como una representación de ella es impedir el contacto con su esencia, no hay representaciones aquí.

Está la figura de la comarca que nos rodea (lo que habitamos), en ella se reúne todo, es amplitud y morada. Y en la medida en que se refiere a lo abierto aparece la contrada que es “la amplitud de hacer demorar, la que reuniendo todo se hace de un modo que en ella lo abierto es mantenido y sostenido para hacer eclosionar toda cosa en un lugar”<sup>51</sup>. A pesar de esto, la contrada se retira, no está a nuestro encuentro, porque descansa en el retorno que es el mismo movimiento. Cuando el pensar deja de ser un representar, estamos *próximo a ser introducidos en la esencia del pensamiento*, a la espera de su esencia, pero no es un estar a la expectativa, porque esta está atada a una representación y el estar a la espera desiste de esto, el pensar no es un representar. La espera no se deja comprometer en un representar, la espera no tiene propiamente un objeto.

La serenidad es el soltar del representar trascendental y de ese modo prescindir del querer del horizonte, la espera está comprometida en lo abierto mismo. Lo abierto se pone en juego un “estar dejado”, pero la serenidad debe reposar en la contrada. Aunque la serenidad no es carencia de fuerza para actuar, en ella impera un poder de acción y resolución, un abrirse, donde el ser-ahí toma propiamente sobre sí a favor de lo abierto. No obstante, esta serenidad es afectada por la misma época en la que vive el *Dasein*, Heidegger toma el concepto de *arraigo* para explicar que el hombre tiene una pérdida de arraigo producto de la época. Se habla de arraigo porque en esta sociedad se pierde la proximidad de lo suyo, no somos seres abstractos, pertenecemos a un lugar, tenemos raíces en alguna tierra, “somos plantas - nos guste o no admitirlo - que deben salir con las raíces de la tierra para poder florecer en el éter y dar fruto”<sup>52</sup>, frase de Johann Peter Hebel que utiliza Heidegger para representar esta situación. El arraigo está en crisis, perdemos lo nuestro por anteponer la técnica a nuestra meditación, nos desarraigamos del ser

---

<sup>51</sup> HEIDEGGER, Martin. *Serenidad*. Barcelona, Odos, 1979. p. 47.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 20.

meditativo por superponer el pensar calculador para beneficio propio. Esto es algo que anularía una filosofía puramente de sentimientos, ya que debemos estar dispuestos a la técnica y utilizarla meditativamente.

En la mencionada conferencia del año 1955, se explica que está en el marco de un acto de conmemoración de los 175 del compositor alemán Conradin Kreutzer, aquí Heidegger toca el tema de la Serenidad, pero como un medio de diagnóstico filosófico de la época. El filósofo alemán, en los inicios de la conferencia dirá: *Una celebración conmemorativa exige que pensemos*<sup>53</sup>, aunque no es fácil comprender qué relación tiene la serenidad, el pensar y más aún, una celebración conmemorativa. Por este motivo hay que tener en cuenta que en la escritura alemana *Gedenkfeier*, (conmemoración) se vincula con *Denken* (pensar), como también con *Andenken* (recuerdo) y con *Danken* (agradecer), todas reúnen la misma raíz de *Denken*, que es pensar. Pero no cualquier pensar.

La falta de pensamiento está presente porque hoy en día se toma el camino fácil, lo que nos haga gastar el menor tiempo posible en pensar reflexivamente. A raíz de esto en el hombre se da una huida ante el pensar. Este pensar se resguarda en el pensar calculador, uno que tiene estrecha relación con la lógica; allí el saber tiene como base la verdad del ser y no la objetividad del ser, el cálculo, la rigurosidad de la lógica tiene como eje cuestiones que sirven únicamente a ellos, hace uso de los entes como explicación del ser de lo ente. Por este motivo el pensamiento calculante se obliga a manejar todo desde su propia perspectiva para que sea coherente el proceder que escogen. A pesar de lo calculable que pueda ser la experiencia de los entes en el mundo intramundano, existe aquello que siempre está cerrado, aquel enigma oculto al cual no puede acceder la lógica y que es más cercano al hombre que cualquier otra cosa. “Ese pensar cuyos pensamientos no sólo no cuentan, sino que en general están determinados por eso otro distinto a lo ente,

---

<sup>53</sup> Ibid., p. 16.

se llama pensar esencial, dicho pensar se prodiga y desgasta en el ser de cara a la verdad del ser.”<sup>54</sup> Aquel pensar responde a la exigencia del ser, lo fundamental es que la verdad del ser quede establecida y protegida cualquiera sea el fin del hombre o del ente, tiene que preservarse la verdad del ser.

En el pensar esencial se mantiene a salvo la esencial de la verdad del ser, se aclara que lo ente es, si no existiera este pensar en la esencia de hombre no habría respuesta, si no hubiese respuesta no habría agradecimiento, porque la respuesta de este pensar es el origen de la palabra, la cual puede por medio del lenguaje entonar el agradecimiento, el agradecer pasa por pensar en la verdad del ser. Es necesario hacer un sacrificio de lo ente para preservar la dignidad del ser, “el sacrificio se encuentra en casa en la esencia de ese acontecimiento propio, en el cual es ser reclama al hombre para la verdad del ser.”<sup>55</sup> Este sacrificio dista del entendimiento del cálculo debido a que el pensar del ser no necesita a un ente que lo apoye, el pensar esencial está dirigido a lo incalculable, a la verdad del ser para encontrar su verdad histórica, este pensar protege la palabra, es el cuidado de usar el lenguaje porque aclara y dilucida. “Uno de los lugares esenciales de la ausencia de lenguaje es la angustia, en el sentido de ese espanto al que destina al hombre al abismo de la nada. La nada, como lo otro de lo ente, es el velo del ser. En el ser ya se ha consumado en el inicio todo destino de lo ente.”<sup>56</sup>

La angustia es un temple de ánimo fundamental, es necesario experimentarla para poder enfrentar la nada que nos aleja de lo ente, la ausencia de lenguaje descrita viene dada por la situación abrasadora a la cual nos enfrentamos, quedamos perplejos, sin palabras, no hay descripción para lo que viene, solo sucede en un instante y nos obliga a dejar de lado

---

<sup>54</sup> Op. Cit., 2014, p. 58.

<sup>55</sup> Ibid., p. 60.

<sup>56</sup> Ibid., p. 62.

todo lo que teníamos para comprender la esencia del ser. Sin embargo, una vez que estamos inmersos en la nada, tomamos control de las posibilidades, nos damos cuenta que todo aquel ente intramundano con el cual teníamos relación nos alejaba de la esencia del ser del *Dasein*. En todo el camino recorrido gracias a la angustia está *Danken*, un concepto que podría interpretarse bastante emotivo, pero que es el resultado de la serenidad venidera. Se agradece luego de experimentar la nada, porque en ella se nos muestra las posibilidades del *Dasein*, ya no se huye, ya no se está alienado por la ciencia y su pensar calculador, dejamos de estar plenamente sobrepasados por el época técnica y damos paso a la nada, pasamos a usar la técnica, desde la perspectiva de lo a la mano (*zuhandenheit*), el relacionarse con los entes intramundanos está en la disponibilidad de lo otro, de su ser-a-la-mano y no de su ser-ahí, porque el *Dasein* no es disponibilidad sino posibilidad, lo cual lleva irremediabilmente a cuestionarse lo que sería el eje fundamental en el filosofía heideggeriana. Si somos posibilidad y lo posible viene de la nada por medio de la angustia, ¿qué cuestionamiento produce el *darse cuenta* de todo lo tratado anteriormente? Heidegger explica que para comprender nuestro ser-posible es necesario que en la angustia y en la nada se desprenda la posibilidad de morir, porque para el filósofo alemán, el *Dasein* es ser-para-la-muerte.

### **Capítulo 3: La posibilidad ontológica-existencial. El *Dasein* como Ser-para-la-muerte.**

Este último capítulo, intentará abarcar parte de la segunda sección de *Ser y tiempo*, ya que nuestro tema principal de estudio es el camino que recorre el *Dasein* para aceptar la muerte en tanto posibilidad. Es decir, esta tesis busca plantear que la angustia es el eje principal en la comprensión de la muerte y las posibilidades de ser. De esta manera, ya teniendo el análisis de la angustia y de la nada, es menester seguir el hilo conductor que lleva al entendimiento de la muerte heideggeriana. Porque la muerte que se trata en *Ser y*

*tiempo* no es un morir de un finado conocido, no es la idea de muerte que tiene la religión ni la idea de muerte que tiene cualquier persona que nunca ha salido del plano de lo intramundano. Al contrario, la muerte es admitir la posibilidad de morir más propia y eso conlleva a una vida auténtica que proporciona una manera de vivir eligiendo dentro de las posibilidades, sin dejar de tener en cuenta que, en el ser humano, reside la imposibilidad de la posibilidad de vivir, que es la muerte. Con esto no se quiere decir que vivir auténticamente sea lo correcto, porque como se verá en los siguientes apartados, la vida del *Dasein* no puede ser planteada desde lo ético y lo moral, porque el *Dasein* es siempre posibilidad, cada ser-ahí escoge como vivir luego de abrirse paso a las posibilidades, comprendiendo que su ser es un ser para la muerte.

El hecho de hablar del miedo, de la angustia, del “encontrarse” como diría Gaos, ha sido necesario para afrontar el arduo camino que nos muestra el filósofo Martin Heidegger para comprender o intentar comprender su obra incompleta, pero más importante. Todo el recorrido que llevamos hasta ahora en esta interpretación es fundamental para abrazar el pensamiento heideggeriano donde la muerte y su posibilidad de ser es lo que acontece a todos los seres humanos.

Cuando hablamos anteriormente de posibilidad del ser fue para guiarnos a este encuentro que a menudo se evita. En gran parte de nuestras vidas se nos ha enseñado a pensar en la vida, en mantenernos vivos para obtener el futuro que deseamos; nos planteamos metas, objetivos, logros que alcanzar. Vivir supone un viaje de penurias y alegrías, el común de la gente no habla de la muerte, aunque esté allí, latente, a la vuelta de la esquina. Es algo irrisorio imaginar que en una conversación con cercanos se hable de cómo queremos morir, pues la muerte es algo que agobia, que lastima a quienes quedan aun existiendo. La muerte es determinante y en casi la totalidad de los casos trae desgracia y amargura.

Si la muerte es para el hombre el suceso más terrorífico de la vida ¿por qué es tan importante en la filosofía de Heidegger? Supuestamente existimos para vivir lo más que podamos, en el pensamiento común no hay espacio para pensar que vivimos para morir, quizás hay una parte de la población lo piensa y que opta por el suicidio, pero es porque está agotado de vivir, de existir en esa vida que se plantea por regla general a las personas ordinarias. En el mundo de las humanidades hay varios autores y autoras que hablan sobre la muerte en diversos aspectos; en filosofía podemos pensar en griegos como Platón, medievales como Tomás de Aquino, contemporáneos como Hegel, podemos pensar también en Nietzsche, el mismo Heidegger. La muerte está presente en la poesía con autores como Pizarnik, Benedetti, Victor Hugo o también en la literatura, tan trágica como aquella que escribió Shakespeare o con un tinte de melancolía y aceptación como la relata Hesse, de la mano del personaje Harry Haller. Incluso en la pintura se expresa la muerte, como el “Ofelia” de Everett Millais, “El sueño de Dante” de Rossetti o “La decapitación de San Juan Bautista” de Caravaggio. La muerte de la cual huimos es también uno de los sucesos más expresados en el mundo del arte, la literatura, filosofía, etc. Es un momento que intentamos comprender para de alguna manera tenerlo bajo control, es desconocido y a su vez sabemos que está ahí, a la espera de cada uno de los seres vivos del mundo.

Si tomamos en consideración este vago bosquejo de la muerte para los mortales, ¿en qué punto comienza a ser el eje principal de nuestras vidas? Anteriormente hablábamos de las posibilidades del *Dasein* quien, para poder abrirse al mundo debía tomar la angustia como un proceso por el cual se hacía patente la nada del mundo. El ser-ahí que se pregunta por la nada lo hace para comprender sus posibilidades, con las cuales puede determinar de qué forma actuar sin estar alienado por lo que entregan los entes mundanos, ya no somos un mero ente controlado por la era técnica, somos seres-ahí que contemplan sus posibilidades de ser en el mundo, las cuales son entendidas una vez que el *Dasein* se abre

a su posibilidad más propia y genuina, que es la posibilidad de morir. Estamos vueltos hacia la muerte mediante el pensamiento, debido a que la muerte es la posibilidad que demuestra la imposibilidad de seguir existiendo.

### **3.1 La existencia auténtica e inauténtica como modos de ser.**

Durante todo este trayecto que hemos realizado, la angustia como disposición afectiva fundamental ha sido una cuestión determinante en el proceso de comprensión del *Dasein* y no por simple azar, sino porque el fenómeno de la angustia “muestra al *Dasein* como un estar-en-el-mundo fácticamente existente.”<sup>57</sup> Éste temple anímico abre al ser-ahí a su totalidad, a su más propio poder-ser y su libertad para poder-ser más propio, vale decir, ser libre para hacer uso de sus posibilidades existenciales propias: la propiedad e impropiiedad de su ser. Con esto se quiere decir que, en el aislamiento que genera la angustia, se muestran las posibilidades fundamentales y el *Dasein* comprende que le va su mismo ser, es decir, está volcado a su más propio poder-ser<sup>58</sup>. Este estar vuelto hacia su poder-ser-más propio es un anticiparse a sí mismo. “La entrega del *Dasein* a sí mismo se muestra originaria y concretamente en la angustia. El anticiparse-a-sí, más plenamente comprendido, significa *anticiparse-a-sí-estando-ya-en-un-mundo*.”<sup>59</sup> El ser-ahí es una totalidad estructural que siempre se anticipa dentro del mundo, no se deja mermar por los demás entes y su relación con estos, es un todo, una unidad fáctica que comprende sus posibilidades y va un paso adelante de sí mismo. No se trata de decir que el *Dasein* deja de relacionarse con los otros entes o que se separa del mundo, sino que entre-el-mundo se va anticipando-a-sí-mismo. Sin embargo, para poder anticiparse en medio del mundo es necesario que exista el cuidado (*Sorge*).

---

<sup>57</sup> Op. Cit., 1998, p. 213.

<sup>58</sup> Id.

<sup>59</sup> Ibid., p.214.



El estar en medio del mundo se entiende como ocupación (*Besorgen*) y el estar en medio del mundo o de lo a la mano como solicitud (*Fürsorge*), ambas son partes de la estructura del cuidado<sup>60</sup> pues éste es un anticiparse-a-sí-mismo. Escudero indica que el *Sorge* tiene como acepción: cuidado, preocupación, inquietud, solicitud, pero con el objeto de entender a lo que se refiere Heidegger, se prefiere traducir como cuidado<sup>61</sup> al igual que lo hace Rivera, mientras que Gaos explica que:

“A tal *ser* le viene como ningún otro nombre bien el de “cura”, a condición de entenderlo en el riguroso y exclusivo sentido existencial, ontológico, de la fórmula, y no en ningún sentido óntico, existencial: cuidado, solicitud, in-curia..., ni menos, cura de sí, expresión superfluamente tautológica, por cuando el “sí” es lo constituido por el “per-ser-se” de la cura, aunque este “se” miente “inmediatamente y regularmente” el “uno mismo”. Y venirle tan bien este nombre es la prometida razón de las expresiones “curarse de” y “procurar por.””<sup>62</sup>

Para lo que respecta a la continuación de este trabajo, continuaré utilizando la traducción de Rivera por prestar mayor entendimiento a lo que Heidegger dictamina como *Sorge*, puesto que el anticiparse-a-sí-mismo se puede entender como un cuidado de sí mismo anticipado a cualquier posibilidad que habite la existencia de cada *Dasein*. En caso de utilizar “procurar” también podría entenderse el ser del *Dasein*, sin embargo, hablar de “cura” a secas puede generar cierto conflicto en la interpretación. Siguiendo con esto, se podría decir que en el cuidado el *Dasein* está consciente de su relación con los demás entes y los usos que puede darles a los entes a-la-mano, porque *el ser-ahí* que se anticipa a sí mismo puede optar por una posibilidad u otra, es capaz de escoger quedarse en la

---

<sup>60</sup> Ibid.

<sup>61</sup> Op. Cit., 2009, p. 156.

<sup>62</sup> GAOS, J. *Introducción a El Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*. Fondo de Cultura Económica, D.F., 1996, p. 60.

propiedad o impropiedad de su ser a través de sus posibilidades, lo importante aquí es, que el *Dasein* al cual le va su ser “decida” si vivir una vida auténtica o inauténtica porque:

“En el anticiparse-a-sí, en cuanto estar vuelto hacia el más propio poder-ser, radica la condición ontológico-existencial de la posibilidad del *ser libre para* posibilidades existenciales propias. El poder-ser es aquello por mor de lo cual el *Dasein* es en cada caso como fácticamente es. Ahora bien, en la medida en que este estar vuelto hacia el poder-ser está determinado por la libertad, el *Dasein puede* comportarse también *involuntariamente* en relación a sus posibilidades, *puede* ser impropio, como de hecho sucede en un modo inmediato y regular.”<sup>63</sup>

El cuidado, como se ha dicho, es un anticipar a sí, donde el ser-ahí puede ser sus posibilidades y vivir para sí, podría entenderse como una manera en la que el *Dasein* se cuida del mundo y la forma en la que se relaciona con este, el cuidado es la esencia del *Dasein* porque es capaz de cuidarse de todo lo que conlleva el estar-en-el-mundo.

“Es importante entender esta palabra “cuidado” que responde de la traducción alemana *Sorge*, que significa “preocupación”, y a la palabra latina *cura*, que significa igualmente “preocupación”. El ser del *Dasein*, se nos dirá, es preocupación. ¿Preocupación por qué? Preocupación por sí mismo. El *Dasein* es un ente que vuelve sobre sí mismo y cuida de sí mismo”<sup>64</sup>.

El cuidado no es un hecho reflexivo o una capacidad meramente intelectual del ser-ahí, es la esencia de éste, ya que el *Dasein* se cuida por mor de sí. Cuando Heidegger nos habla del cuidado lo hace desde una perspectiva preontológica, puesto que es anterior - anticipa- a la vida auténtica e inauténtica. El cuidado se hace evidente a sí mismo tal como

---

<sup>63</sup> Op. Cit., 1998, p. 215.

<sup>64</sup> Op. Cit., 2010, p. 217.

en la angustia porque en ese “contexto” el *Dasein* devela sus posibilidades. Uno se cuida de las cosas del mundo, se anticipa al momento de tomar decisiones, “esto es bueno o malo para mí”, debo escoger tal cosa porque genera ciertos resultados, ya sea positivos o negativos. De esta manera el cuidado es “parte” del cotidiano del ser humano y la forma en la que me relaciono con los demás entes intramundanos es por medio de la ocupación y la solicitud. La forma en la que el ser-ahí se relaciona con los útiles es pragmática, en la ocupación va la utilidad de lo a-la-mano consigo mismo, se hace uso de los objetos con un fin determinado, sea beneficioso o no, sucede lo mismo con la solicitud, ésta posiciona la relación del ser-ahí con los demás entes en el mundo. Aquí el ser humano actúa de una forma en específico según circunstancias específicas. Si llevamos estos conceptos a nuestra cotidianidad, por ejemplo, el *Dasein* se cuida a sí mismo de una enfermedad porque se anticipa, esto es, toma una decisión en pos de su salud, debe realizar acciones tales como: comer sano, hacer deporte, no fumar, etc. La ocupación es elegir e ingerir ciertos alimentos bajos en grasas saturadas para evitar enfermedades cardiovasculares y la solicitud es relacionarse con personas dentro el plano de vida sana. A pesar de que el ejemplo sea muy simplista, sirve de guía para los conceptos de vida auténtica e inauténtica que procederé a explicar en líneas siguientes.

Primero hay que destacar que el filósofo alemán no analiza la vida auténtica e inauténtica desde el plano moral, porque ambos son de hecho, modos de existir; son existenciales del ser-ahí que no pueden caer en una categoría ética, dado que ninguna se entiende como superior a la otra. A cada ser-ahí le va su propio ser, cada uno toma decisiones según sus propios ideales y actúa dependiendo del momento en el que se encuentren. En la cita anterior se menciona que el *Dasein* puede comportarse involuntariamente, esto es porque a veces no se necesita de lucidez racional para la toma de decisiones, para evitar que suceda aquello es razón de existencia del cuidado como esencia de *Dasein*. Al igual que

en la angustia, el ser-ahí “pasa” por un proceso de “despertar” que lo lleva a hacerse cargo de su existencia, ya no vive siguiendo a los demás, ya no se deja “llevar por la corriente”, se anticipa-a-sí-mismo por mor de sí. En el cuidado el ser-ahí tiene la posibilidad de relacionarse con las cosas, hace posible su poder-ser más propio, puesto que la conciencia llama al *Dasein* a salir del mundo intramundano, dejando de considerarse mundanamente como “uno” (*Das man*). Tal como llega la angustia lo hace la llamada del cuidado, esta lo hace en silencio y sin previo aviso, “la llamada precisamente no es ni puede ser jamás planificada, preparada ni ejecutada en forma voluntaria por nosotros mismos. “Algo” llama [“es” *ruffi*], inesperadamente e incluso en contra de la voluntad. Por otra parte, sin lugar a dudas, la llamada no viene de algún otro que esté conmigo en el mundo. La llamada procede de mí y, sin embargo, de más allá de mí.”<sup>65</sup>

Todo hombre ha pasado por la vida inauténtica, está en estado de yecto existiendo, por esta misma razón puede también abrirse paso a sus posibilidades de poder-ser más propio en la desazón que lleva su hasta ahora, estar-en-el-mundo, lo que le permite a la angustia revelarle la impropiedad en la que estaba sumergido, porque “el *Dasein* inauténtico es incapaz de abrirse verdaderamente a las cosas; no posee esa “pureza y conformidad con el hecho” que son propias del discurso y la comprensión.”<sup>66</sup> La llamada de la conciencia provoca cierta “catarsis” en el *Dasein*, lo que lo ayuda a hacerse cargo de su existencia, de sus posibilidades, de su aislamiento. Entonces se angustia por su poder-ser. “La conciencia es la llamada del cuidado desde la desazón del estar-en-el-mundo, que intima al *Dasein* a su más propio poder-ser-culpable. El comprender correspondiente a la llamada

---

<sup>65</sup> Op. Cit., 1998, p.295.

<sup>66</sup> Op. Cit., 2002, p.43

es el querer-tener-conciencia.”<sup>67</sup> El *Dasein* es culpable<sup>68</sup> porque este es un modo de ser que regula su cotidianidad al no asumir su finitud, Jorge Acevedo explica esta idea así: “El hombre es culpable en la raíz misma de su existir en cuanto que, moviéndose inmediata y regularmente en la cotidianidad mediana, no asume su constitutiva finitud (*Endlichkeit*), su ser a las puertas de la muerte [...] su esencial mortalidad.”<sup>69</sup> Este ser culpable no significa que el ser-ahí sea “malo” por cometer actos cuestionables que lo lleven a culparse, ni tampoco ni tampoco una culpa pecaminosa como de la que hablaba Kierkegaard, lo que refiere esta culpabilidad es una posibilidad más del *Dasein* en tanto proyectar-se. El ser-culpable es anterior a toda culpa, es una posibilidad de existencia y en ella se presenta la disponibilidad de ser interpelado por la llamada de la conciencia. Lo que se quiere decir con esto es que el *Dasein* se comprende como culpable porque se proyecta sobre el más propio ser-culpable por medio de la llamada de la conciencia y el cuidado. Cuando se habla de un querer-tener-conciencia, hay que entender que el ser-ahí es consciente de la culpabilidad de su ser sin huir de esta, sin huir de la finitud de su propio ser. La culpabilidad vulgar, entendida como la culpa que surge de la relación con otros no puede ser la más propia, puesto que el ser-culpable es anterior a toda culpa perteneciente al ámbito de lo intramundano, dado que “la voz llama hacia atrás, pero, por encima del acto acaecido, hacia el arrojado ser-culpable, que “precede” a toda caída en culpa. Pero la llamada hacia atrás llama al mismo tiempo hacia adelante, hacia el *ser-culpable* en cuanto tiene que ser asumido en la existencia propia, de tal suerte que el modo existencial propio de *ser-culpable* viene justamente “después” de la llamada, y no a la inversa.”<sup>70</sup> La culpabilidad del *Dasein*, es darse cuenta de sí mismo, es querer-tener-

---

<sup>67</sup> Op. Cit., 1998, p. 307.

<sup>68</sup> “” Estar en deuda” [*Schulden*], “ser-culpable” [*Schuldigsein*], “hacerse culpable” [*Sich schuldig machen*], deficiencia [*Mangel*], son acepciones vulgares de ser-culpable en tanto modos de ser del *Dasein*.

<sup>69</sup> ACEVEDO, J. *Heidegger y la época técnica*, Editorial Universitaria, Santiago, 2016, p. 58.

<sup>70</sup> Op. Cit, 1998, p. 309.

conciencia por medio de la llamada silenciosa que no da aviso de su llegada y este querer es una forma de aperturidad del ser-ahí, constituida por el comprender, la disposición afectiva y el discurso. En este punto es importante recalcar que la llamada no se rige por cuestiones morales, lo que promueve la llamada en primera instancia es lo mismo por lo cual actúa la angustia: incita al *Dasein* a su más propio poder-ser-sí-mismo fácticamente, vale decir, su vínculo no es con la categoría de positivo o negativo, sino con la categoría existencial a la cual pertenece el *Dasein*.

Este querer-tener-conciencia se constituye de una estructura existencial donde “los momentos constitutivos del querer son: 1° La previa aperturidad del por-mor-de o en vistas a qué (*Sich-vorweg-sein*). 2° La aperturidad al “mundo” como el dónde del ya-estar (objeto de la ocupación). 3° La aperturidad a los otros *Dasein* en su poder-ser. Estos tres momentos, abarcan la totalidad del cuidado.”<sup>71</sup> El comprender-se proyecta al ser-ahí como un poder-ser solo cuando se comprende como posibilidad en tanto propiedad existencial, lo que se abre por medio del encontrarse, aquí es donde el “*factum* de la angustia de conciencia es una comprobación fenoménica de que en la comprensión de la llamada el *Dasein* es llevado ante lo desazonante de sí mismo. El querer-tener-conciencia se convierte en disponibilidad para la angustia.”<sup>72</sup> Entonces la llamada se abre al *Dasein* en el discurso, pero no como replica, dado que la llamada “obliga” a enfrentarse al ser-culpable en el silencio, no habla como podría suceder en la cotidianidad, sino que calla, “el modo de articulación del discurso que corresponde al querer-tener-conciencia es el *callar* [*Verschwiegenheit*].”<sup>73</sup> Este callar tiene sentido porque agobia, produce desazón y le permite al ser-ahí encontrarse en silencio con su ser.

---

<sup>71</sup> Op. Cit., 2002, p. 220-221.

<sup>72</sup> Op. Cit., 1998, p. 313-314.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p.314.

“La aperturidad del Dasein que se da en el querer-tener-conciencia está, por ende, constituida por la disposición afectiva de la angustia, por el comprender en cuanto proyectarse en el más propio ser-culpable, y por el discurso que calla. Este eminente modo propio de la aperturidad, atestiguado en el Dasein mismo por su conciencia -*el callado proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio ser-culpable*- es lo que nosotros llamados la *resolución* [*Entschlossenheit*]<sup>74</sup>.

La resolución también es un modo de aperturidad del ser-ahí, lo lleva a estar-en-el-mundo en su modo propio, a su poder-ser propio en medio de los entes y de lo a la mano, puesto que cuando el ser-ahí comprende, también decide, es un proyectarse en tanto facticidad de cada *Dasein* consigo mismo. Sin embargo, esta resolución puede ayudar a los otros entes a comprender, porque abre al ser-ahí a su poder-ser con sí mismo y con los demás, ya sea dentro de la propiedad o impropiedad de su ser, puesto que cabe recordar que el *Dasein* puede llevar una vida auténtica o inauténtica dependiendo del momento existencial en el que se encuentre. No hay que mirar la vida auténtica con superioridad por el hecho de que esta sea el modo de ser que le permite al ser-ahí comprenderse plenamente en su ser, ni hacer desmedro de la vida inauténtica porque cada *Dasein* puede volverse a esta, si decide “ignorar” o volver a su estado de alienado con los demás entes. Al fin y al cabo, ambas vidas son modos de ser del *Dasein*, que lo componen en tanto posibilidades fácticas de ser en el mundo. Vattimo lo sintetiza explicando que “asumir responsabilidades no significa aquí que Heidegger privilegie la autenticidad como una condición moralmente mejor. Heidegger descarta que la distinción entre auténtico e inauténtico tenga, por lo menos en la analítica existencial, un significado moral. La

---

<sup>74</sup> Id.

analítica existencias se limita a señalar que las cosas se presentan verdaderamente en su naturaleza de posibilidades abiertas sólo en el ámbito de un proyecto decidido”:<sup>75</sup>

Lo importante aquí es distinguir que la vida auténtica da un paso más allá hacia la comprensión del ser-ahí, de sus posibilidades y de su poder-ser más propio, esta cuestión está ligada con la finitud. Todos los hombres mueren, es un hecho que nadie puede discutir porque la vida del ser humano es finita, cuando se nace ya hay una fecha para morir, aunque nunca se descubra cuando llegará. En la impropiedad el *Dasein* reniega de este conocimiento. Todos mueren, pero es mejor no pensar en ello, existen posibilidades y es preferible que otros decidan por uno mismo, se huye de la llamada de la conciencia, de la comprensión y de la agobiante y estremecedora angustia. ¿Para qué sufrir con pensamientos pesimistas sobre la vida si se puede vivir de placebos ignorando todo lo que eso conlleva? La vida inauténtica es una vida por la cual todos hemos pasado, pues no nacemos con la aptitud racional para discernir entre esto o aquello. Durante el crecimiento intelectual adquirimos lo que los demás piensan que es necesario para ese determinado momento y nos abastecemos de conocimientos que, según el acuerdo común, son los que ayudaran a formar un pensamiento que nos lleva a una “mejor” vida. El mundo y su cotidianidad establece las leyes morales y sociales que hay que seguir, se evita a toda costa caer situaciones que permitan caer en una soledad reflexiva, por este motivo no es “malo” ni “bueno” estar sumergido en la impropiedad, ya que está es un modo de ser que el *Dasein* debiese “superar” para comprender sus posibilidades fundamentales y existenciales, y también su finitud. Somos seres finitos, nacemos y morimos porque así es nuestra posibilidad de existir fácticamente, una vida auténtica se “apropia” de la finitud para vivir acorde de sus posibilidades y el cuidado permite estar un paso delante de éstas. No debemos negarnos a la muerte porque es algo que llegará queramos o no, algún día,

---

<sup>75</sup> Op. Cit., 2002 p. 45.



se presentará ante los demás como una muerte tranquila, de la mano de un accidente o en forma de suicidio, pero irremediablemente llegará en algún momento para acabar con las posibilidades de ser de cada *Dasein*.

### **3.2 El estar vuelto hacia la muerte y la posibilidad de morir.**

Pensar en la muerte, es de hecho, una acción que todo ser humano realiza en algún momento de su vida, se puede pensar en la muerte de uno mismo, en la de un conocido, un familiar, de algún conocido de un conocido, etc., se puede pensar en la muerte en tanto formas de morir, las personas mueren de frío, por pasar hambre, a causa de guerras, de enfermedades, por voluntad propia o simplemente por el paso del tiempo. La muerte es un concepto que, tal como se mencionó en el comienzo del capítulo, es personificado en gran parte por el área humanista y, estudiado y analizado por la ciencia. Por mucho que evitemos relacionarnos con la muerte es algo que está latente, es persistente a nuestro encuentro, no podemos escapar de ella porque el morir es parte de nuestra posibilidad de ser.

Avanzado a la segunda sección de “Ser y tiempo”, Heidegger aborda el punto cúlmine de su ontología existencial, Leyte menciona que el hallazgo de Heidegger en relación a la muerte y el *Dasein* es que “es su propio límite, señalado en su caso por la muerte.”<sup>76</sup> y es la condición para que tenga sentido el ser-ahí. Partiendo en el capítulo primero ya nos habla de la posibilidad de estar entero y el estar vuelto hacia la muerte<sup>77</sup>, aspectos que de por sí se contradicen si pensamos el poder estar entero ontológicamente, esto refiere a que, asumir el *Dasein* como un estar-entero o como un ser completo no puede expresarse fácticamente, dado que para poder estar-entero el hombre debe vivir su muerte, pero

---

<sup>76</sup> LEYTE Arturo. *Heidegger. El Fracaso del ser*. Batiscafo S.I., España, 2015, p. 60.

<sup>77</sup> Op. Cit., 1998.

cuando morimos no somos parte de esa situación, nadie es consciente de su muerte porque la muerte es el fin. Las demás personas que quedan en vida pueden experimentar la facticidad de nuestras muertes, mas no nosotros mismos. “Mientras el Dasein existe y aun cuando se está muriendo, se anticipa a sí mismo. La desesperanza no arranca al Dasein de sus posibilidades, sino que es un modo muy peculiar del estar vuelto hacia estas posibilidades. Al Dasein en su existir siempre le falta algo, es una *permanente inconclusión*.”<sup>78</sup> La totalidad del *Dasein* es estructural y “termina por concluirse” con la muerte, no obstante, con este fin el ser-ahí queda inacabado, porque la muerte no es un agregado a las posibilidades del *Dasein*, sino que desde ella vienen todas las demás posibilidades.

Desde el plano ontológico existencial, la muerte como fin no se experimenta como algo externo que viene a nuestro encuentro, no es un ente, no es algo impuesto o alguna cosa que pertenece al mundo, es una posibilidad de proyectarse en el mundo como ser-posible propio. “La posibilidad de un estar-entero de este ente contradice manifiestamente el sentido ontológico del cuidado, que constituye la totalidad del todo estructural del Dasein. El momento primario del cuidado, el “anticiparse-a-sí”, quiere decir, en efecto: el Dasein existe siempre por mor de sí mismo. “Mientras está siendo”, hasta su fin, se comporta en relación a su poder-ser. Incluso cuando, todavía existiendo, no tiene nada más “ante sí” y ha “cerrado su cuenta”, su ser está todavía determinado por el “anticiparse-a-sí”. ”<sup>79</sup> En el cuidado y su anticipar-se siempre está la falta de algo, un algo que no ha sucedido porque el ser-ahí está volcado a sus posibilidades, todas las que pueda experimentar fácticamente en el mundo, por este mismo motivo el *Dasein* es incompleto, está inconcluso, pero esto no niega que sea una totalidad estructural en su existencialidad, puesto que es posibilidad,

---

<sup>78</sup> RIVERA J. E. y STUVEN, M. T. *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Vol. III. Segunda Sección*. Ediciones Universidad católica de Chile, 2015, p.19.

<sup>79</sup> Op. Cit., 1998, p.257.

apertura y proyecto, y la muerte es un fenómeno existencial que no se puede experimentar como tal. “El no-existir-más [*Nichtmehrdasein*] saca precisamente al *Dasein* fuera de la posibilidad de experimentar este mismo paso y de comprenderlo en tanto que experimentado.”<sup>80</sup> En relación a esto, se podría entender que, dejar de existir o dejar de vivir, es un hecho o momento de la vida que es imposible experimentar, inclusive la de otras personas mientras permanecemos con vida, aunque esta caracterización no abarca la totalidad e integridad del estar-vuelto-hacia-la-muerte. Porque experimentar la muerte de otros ocurre en el plano fáctico, el ser humano que muere pasa a ser una “cosa” sin vida, deja que ocupar un espacio en el mundo, pasa a ser materia inerte y las demás personas con las cuales tenía algún tipo de relación guardan un recuerdo, y este no-estar-más del muerto permite a los demás estar-en-el-mundo. Pues dentro del mundo circundante, el *Dasein* comprende en lo cotidiano aquello de lo que debe ocuparse, vale decir, de la muerte de otro y a su vez, tiene que ser el otro dada la posibilidad de ser reemplazado en algún momento de la vida. Sin embargo, esta posibilidad no permite entender realmente la integridad y totalidad del *Dasein*, porque el hombre no puede vivir la muerte de otro, solamente la suya propia. El ser-ahí es quien asume su muerte en cada caso y es esencialmente propia. “La muerte, en la medida en que ella “es”, es por esencia cada vez la mía. Es decir, ella significa una peculiar posibilidad de ser, en la que está en juego simplemente el ser que es, en cada caso, propio del *Dasein*. En el morir se echa de ver que la muerte se constituye ontológicamente por medio del ser-cada-vez-mío y de la existencia.”<sup>81</sup> De aquí surge el fracaso por comprender la totalidad de la muerte en el plano cotidiano de lo que se puede entender por muerte. El “uno”, la cotidianidad, huyen y evitan la muerte porque experimentar la muerte de otro es doloroso, se sufre y causa desolación, las personas no se anticipan a la posibilidad de morir porque en lo que menos

---

<sup>80</sup> Ibid., p. 259.

<sup>81</sup> Ibid., p. 261.

quieren pensar es en la muerte de otro y más aún en la propia. Esto causa cierta ansiedad porque también es un hecho irremediable, nadie puede volver a la vida, así es como queda oculta la posibilidad de morir en tanto auténtica, pues deja de cuestionarse esta posibilidad como una forma de ser o de estar en el mundo. La muerte es la imposibilidad de las posibilidades de ser, razón por la cual el hombre se aleja, la persona quiere vivir, quiere seguir existiendo de la manera que le parezca mejor, aun cuando eso le prive la apertura de su ser.

El estar-vuelto-hacia-la-muerte ontológicamente individualiza al *Dasein* en sus posibilidades existenciales porque la muerte es individual en cada caso, es estar vuelto hacia el poder-ser propio y la posibilidad imposibilitadora de existencia. La habladuría nos mantiene en una constante ilusión para con la muerte, “vamos a morir, pero todavía no”, hay certeza de que se muere, pero no se acepta la muerte como tal y en caso de aceptarla, se cubre con palabras para “hacerla” más amena, más llevadera. Y, por el contrario, la muerte debería experimentarse con silencio, porque la muerte es una certeza aguda que le pasa a todo individuo, la verdad de la muerte, la aceptación de ella se funda en la aperturidad del *Dasein*, ya que éste descubre a sí mismo como posibilidad de morir y posibilidad de ser. El comprender la muerte es aceptar la verdad de estar vuelto hacia la muerte como totalidad de los propios entes, aunque no desde el mundo circundante, pues en tanto fáctico, el ser-ahí está en la no-verdad porque encubre su posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable de su ser. A pesar de que la cotidianidad tiene certeza acerca de la muerte no está sumergida en ella ciertamente, la esquiva y rechaza, quedando suspendido el “enfrentamiento” a la muerte con otras actividades para olvidarla o suprimirla. El pensamiento sobre la muerte sigue presente, sólo que no conscientemente, pues la muerte vendrá, y como no se sabe cuándo se

“aplaza” para después, es el pensamiento de que la muerte viene luego, aunque suceda en cualquier momento.

Ahora bien, de la mano de la certeza de la muerte está la indeterminación de ésta, el *Dasein* no puede acelerar, retrasar o evitar la muerte, ni mucho menos alcanzarla o experimentarla fácticamente porque cuando la muerte llega, el ser-ahí deja de ser y esto provoca una incapacidad para superar la posibilidad de morir, En el cotidiano estar-vuelto-hacia-el-fin, el *Dasein* confronta la muerte momentáneamente cuando ella muestra destellos de presencia con algún ente con quien tenga vínculos, pero esto también puede llegar a producir miedo. Sin embargo, el *Dasein* que es capaz de asumir su cuidado, su anticiparse-a-sí puede efectivamente estar vuelto-hacia-la-muerte porque no se le puede temer a la muerte y como se analizó en el primer capítulo de este trabajo, el ante-qué del miedo es un ente intramundano que puede ser perjudicial, a la muerte no se lo puede tener miedo porque no pertenece al plano fáctico o a la cotidianidad de lo a la mano. Lo que produce la muerte es angustia, el fin es indeterminado, es amenazante y no obstante está en ninguna parte. El *Dasein* se angustia por la muerte porque existe como posibilidad y por esta misma razón el ser-ahí es capaz de anticiparse-a, comprendiéndola y entregándose a ella para existir propiamente. Una existencia auténtica es capaz de comprender la posibilidad de morir y aunque sea amenazante, le da “lugar” dentro de su existencia, por mucho que uno se angustie la muerte está en la nada y la llamada de la conciencia permite encarar la muerte como la posibilidad más propia del poder-ser del *Dasein*. La muerte no es una posibilidad de lo a la mano, el *Dasein* en su aperturidad se abre a la posibilidad de morir y se proyecta como poder-ser. El fin es la muestra de la vida misma en tanto posibles modos de ser, da “sentido a la vida” y nos obliga a existir cuidando de nuestra existencia, se está afectivamente dispuesto a comprender la

posibilidad más propia, es decir, es irrespectiva<sup>82</sup>. Con lo anterior, Heidegger avanza hacia la posibilidad de morir.

Para caracterizar el estar-vuelvo-hacia-la-muerte debe comprenderse antes como un estar vuelto a las posibilidades de ser del *Dasein* y no como posibilidades de lo que está a la mano, es abrirse y proyectarse comprensivamente como posibilidad y sobrellevarlo como posibilidad, a esto le llama “adelantarse hasta la posibilidad [Vorlaufen in die Möglichkeit]”<sup>83</sup> y en este aspecto se aproxima a entender el estar-vuelto-hacia-la-muerte como una posibilidad lejana y real. A pesar de que este estar vuelto sea posible, se introducirá en la comprensión como la posibilidad de la imposibilidad de existencia, porque el morir es eso, es la imposibilidad para seguir viviendo y para también, dejar de existir de facto. El ser-ahí es cuidado y como tal, se adelanta a esta posibilidad develada por la llamada de la conciencia al momento de enfrentarnos a ella, es en la vida auténtica que se permite abrirse al extremo del poder-ser más propio. La muerte es la posibilidad más propia de cada *Dasein* y su más propio poder-ser. Por este motivo Heidegger menciona las “características” vinculadas a esta posibilidad más propia, abierta por el estar vuelto hacia la muerte. En primera instancia la posibilidad más propia es irrespectiva, dado que la muerte singulariza al ser-ahí y lo aísla de todo lo demás en tanto su poder-ser más propio, esto tiene sentido si pensamos al *Dasein* como un ser proyectante de sí mismo y no en la proyección con y para otros. Entonces el *Dasein* es el mismo en tanto ser cuando se posibilita a sí mismo para ello. De esto se sigue que la posibilidad más propia es insuperable, puesto que permite comprender que el ser-ahí puede anhelar

---

<sup>82</sup> La palabra irrespectiva que usa Jorge Eduardo Rivera en su traducción no tiene un significado en español, tampoco la tiene la palabra de José Gaos, que es irreferente. No obstante, en ambos casos se hace alusión a que el ser solo refiere a sí mismo en el plano de la posibilidad más propia. Para Rivera sería “respeto de sí mismo” y para Gaos “sólo refiere a sí mismo”. Quizás surjan dudas con el prefijo *i*, pero en este sentido se comprendería mejor si irrespectiva o irreferente se toma hacia los otros, vale decir, que la posibilidad más propia de irrespectiva para con los demás, porque sólo atañe al propio ser del *Dasein*.

<sup>83</sup> Op. Cit., 1998., p. 281.

vivir, pero también puede renunciar a sí mismo, el *Dasein* se dispone a la muerte, se libera para la propia muerte y rompe con esa negación de asumirla como posibilidad. Con lo anterior no se debe malentender que el adelantarse esquivé de alguna manera la insuperabilidad, sino que hace al ser-ahí libre para comprenderse como ser finito desde el fin mismo. Lo que posibilidad de morir genera en el entendimiento es una abertura libre para coestar con los otros en tanto aislados por la propia muerte, en “el adelantarse hasta la posibilidad insuperable abre también todas las posibilidades que le están antepuestas, en él se encuentra la posibilidad de una anticipación existencial del *Dasein* entero, es decir, la posibilidad de existir como poder-estar-entero.”<sup>84</sup> Por consiguiente, la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable es cierta, porque el *Dasein* abre la posibilidad de certeza de la muerte y, anticipándose a ella, la hace posible en tanto poder-ser más propio. Cuando hablamos de certeza o verdad no es desde el ámbito de lo ente, ya que para poder comprender y mantenerse en lo cierto es necesario aislarse y abandonar todo lo relacionado con ello para alcanzar una “objetividad” pura [*Sachlichkeit*]. El ser-ahí, adelantándose puede asegurar su ser más propio como insuperable y ser verdadero, porque “el *Dasein* que soy yo mismo y que como poder-ser sólo puede ser en forma propia adelantándose.”<sup>85</sup> Todo anticiparse a la muerte es indeterminadamente cierto, cada *Dasein* se enfrenta por sí solo a la amenaza que provoca la muerte y todo comprender relacionado a la muerte está dispuesto afectivamente, por ello la angustia pone al ser-ahí en su condición de arrojado y lo mantiene abierto a su poder-ser más propio. Aislado de lo que entrega el mundo fáctico, el ser-ahí puede apartarse aceptando la posibilidad de morir, porque la angustia que devela la nada, la pérdida de sí mismo y su relación con el mundo, devela también el estar vuelto hacia la muerte. Existencialmente el *Dasein* es posibilidad de morir y proyectándose hacia esta posibilidad, puede comprender la

---

<sup>84</sup> Ibid., p. 283-284.

<sup>85</sup> Ibid., p. 284.

posibilidad ontológica como un modo de estar existencialmente volcado a la muerte, ese es el “reparo” que le hace la vida auténtica a la vida inauténtica, debido a que la muerte pensada en la impropiedad no es amenazante dado su carácter de lejano en la cotidianidad. No me puede amenazar algo que no entiendo como propio, el morir llega para los demás, pero no para uno mismo, por eso la inautenticidad de la vida no puede experimentar la condición de arrojar a sus posibilidades más propias, pues reniega de éstas mismas. El *Dasein* que permanece entre los entes se aliena con la vida de los demás despojándose de la suya para no tener que vivir preocupándose por cada elección que deba tomar, y no por ese motivo va a ser algo malo o negativo, pero no le permite alcanzar ese poder-ser más propio que brinda la vida auténtica si la consideramos como la consolidación de la totalidad estructural del *Dasein*. Este ser-ahí que somos cada vez nosotros mismos es en cada caso posibilidad y esta posibilidad ineludiblemente debe venir de la mano con la posibilidad de morir porque el *Dasein* es un ser-para-la-muerte.

### **3.3 Ser-para-la-muerte. El epílogo del *Dasein*.**

Antes de iniciar este último apartado, me permito realizar una síntesis de todo lo visto y dicho hasta ahora para explicar a fondo el tema que culminará esta tesis, porque la afirmación de que el *Dasein* es un ser-para-la-muerte no es una idea vaga sin fundamento o una concepción de vida de la cual se podría hablar horas para llegar a un acuerdo. En la filosofía, el concepto de la muerte ha sido un punto central, al inicio ya se decía que la muerte ha sido teorizada por los griegos, los filósofos medievales, modernos, contemporáneos, etc.; la muerte está en las artes y en la historia universal o en las ciencias sociales. Lo medievales por ejemplo tomaban la muerte desde la imagen del Dios, la poesía la abordaba de tal forma que se comprendiera todo aquel sentimiento vinculado a ésta; hay un sinnúmero de creencias y rituales culturales que toman la muerte de una sola persona como un beneficio para la comunidad. Hay quienes creen que morir es un castigo



por cometer ciertos actos, sobre todo dependiendo de la forma en la que el sujeto llega a su fin. Si se muere de vejez se cumple el ciclo de la vida, si se muere joven provoca descolocación por “todo lo que pudo ser y ya no”. A pesar de todo lo que se nos venga a la mente con la palabra “muerte”, hay un vínculo inquebrantable con ella dado que todos y todas vamos a morir algún día, lo queramos o no.

Se explicaba anteriormente que la muerte no puede tener como temple de ánimo al miedo porque *ante-lo-que* teme el miedo es un ente amenazante, que el fin de cada sujeto se transforme en amenazante no quiere decir que exista en el plano cotidiano o terrenal (si se puede simplificar a ello). Por eso, la angustia y todo su estudio fue importante para dilucidar la estructura existencial del ser-ahí y de su muerte, ya que el mero hecho de llegar a sentir angustia por nuestra existencia es un paso “hacia” la vida auténtica, es avanzar hacia la apertura de las posibilidades del *Dasein* y de sus modos de ser. Caminar y encontrarse<sup>86</sup> inmerso de angustia devela que toda la existencia que entregó la cotidianidad fue algo que no permitió apropiarse del ser-ahí como ser. Comparecer ante la nada quizás es el hecho más conflictivo de comprender, porque el *Dasein* puede angustiarse y avanzar, pero experimentar la nada es un “proceso” de cual se huye incansablemente, pues la nada fomenta aún más el ser-ahí angustioso de su existencia. Si la nada existe ¿todas las experiencias se invalidan? Por su puesto que no, pero la angustia que devela la nada prepara al ser-ahí para enfrentarse a esa llamada de consciencia que dispone al *Dasein* para proyectar-se en el mundo y arrojarse a sus posibilidades. Que el cuidado de sí sea compositivamente el mismo *Dasein*, quiere decir que sólo el *Dasein* puede cuidar de sí mismo anticipándose a sus posibilidades. De esta forma, el ser-ahí es

---

<sup>86</sup> Hago uso del concepto “encontrarse” en vez de “disponerse” (en referencia a la disposición afectiva), dado que la traducción J. Gaos de esta palabra tiene mayor resonancia y mejor apreciación interpretativa del lector respecto de lo que se busca explicar en el párrafo.

capaz de comprenderse como una totalidad existencial finita que requiere un adecuado camino de aprendizaje para hacerse responsable de su ser, de su poder-ser más propio.

Para que el ser-ahí pueda concretizar su poder-ser más propio debe extraer de sí mismo el fenómeno existencial de su fin y desde él, constituirse como un estar-entero. Dado que el “no-todavía” que piensa el uno cotidiano le pertenece al mismo *Dasein*, la no-totalidad es parte de la totalidad estructural de éste mismo porque existentially también es un no-aún. Heidegger dice que no puede compararse el fin, por ejemplo, con la madurez de un fruto, porque el fruto toma la caracterización de la madurez como un fin definitorio, cuando está maduro es porque pareciera que ya “cumplió su tarea”, terminó con su proceso y puede completarse. La muerte no es así, ya que la finitud no es algo indiferente al *Dasein*, tampoco es ajena, es definitoria como proyección de posibilidades, el no-todavía está incorporado dentro de sus posibilidades constitutivamente, el *Dasein* que es, es no-todavía también. El no-todavía del fruto es la inmadurez y su totalidad se compone por la madurez como una suma de cosas que pueden serle indiferentes, es en este sentido que discrepa con el no-todavía del ser-ahí, debido a que la totalidad no es una suma de cosas faltantes que podrían encontrarse en la vida, sino que, al ser estructural, a ésta le pertenece el ser inacabado por ser siempre un ser posible.

El concepto de “terminar” vinculado a la muerte tiene varios sentidos ontológicos. El terminar significa acabar o cesar, Heidegger dice que el camino se acaba, pero ese acabar es su efectivo estar-ahí<sup>87</sup>, ya no está o no sigue el camino y esto puede ser porque ya no hay una vía por la cual seguir o porque el camino está en construcción y se interrumpe su continuación quedando inconcluso. También puede “terminar” la lluvia, que no se entienda que cuando la lluvia cesa termine para siempre y no llueva más, sino que

---

<sup>87</sup> Op. Cit. 1998.

desaparece por un cierto periodo de tiempo; este sentido de desaparición puede relacionarse con la comida, por ejemplo, el pan consumido se ha terminado, quedando también en el “espectro” de lo a la mano. Esta manera de concluir de los entes no es fundamentalmente consumación, porque el terminar no implica necesariamente un fin, por este motivo no puede caracterizarse el “terminar” como el fin del *Dasein*.

“Antes bien, así como el Dasein, mientras esté siendo, ya *es* constantemente su no-todavía, así él *es* también siempre ya su fin. El terminar a que se refiere la muerte no significa un haber-llegado-a-fin del Dasein [*Zu-Ende-sein*], sino a un *estar vuelto hacia el fin* de parte de este ente [*Sein zum Ende*]. La muerte es una manera de ser de la que el Dasein se hace cargo tan pronto como él es. “Apenas un hombre viene a la vida ya es bastante viejo para morir”.<sup>88</sup>

Que el terminar deba comprenderse como un estar vuelto hacia el fin desde el plano ontológico de su modo de ser se logrará por medio de la existencialidad del terminar comprendido como la posibilidad del no-todavía que está antes del fin.

Si volvemos a la muerte pensada comúnmente, es un fenómeno natural de la vida, a pesar de esto, la vida también es un modo de ser que tiene un estar en el mundo, no es una simple vivencia pensada como procesos biológicos que se llevan a cabo, vivir en el mundo cotidiano es experimentar un sinfín de cosas, ya sea biológicas, sociales, culturales, políticas, etc., pero esto surge de la preponderancia ontológica de la existencia como posibilidades, al igual que la vida, la muerte es posibilidad de ser. Con esto se quiere decir que no por terminarse la vida se deje de ser posible. Heidegger habla del fenecer en tanto término de la vida para distinguirlo del estar vuelto hacia la muerte, porque fenecer es distinto del morir que experimenta el *Dasein*, debido a que este nunca fenece y deja de

---

<sup>88</sup> Ibid., p. 266.

vivir en la medida en que muere<sup>89</sup>, el fenecer es el momento en el que el hombre deja de existir en el mundo fácticamente y no por esto el *Dasein* deja de ser posibilidad, comprendiendo que el fenómeno de estar volcado hacia el fin es una posibilidad que se hace presente en el mismo *Dasein*.

“La muerte es una posibilidad de ser de la que el *Dasein* mismo tiene que hacerse cargo cada vez. En la muerte, el *Dasein* mismo, en su poder-ser *más propio*, es inminente para sí. En esta posibilidad al *Dasein* le va radicalmente su estar-en-el-mundo. Su muerte es la posibilidad del no-poder-existir-más. Cuando el *Dasein* es inminente para sí como esta posibilidad de sí mismo, queda *enteramente* remitido a su poder-ser más propio. (...) La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir [*Daseinsunmöglichkeit*]. La muerte se revela así como *la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable.*”<sup>90</sup>

Para que esto suceda, el *Dasein* debe estar abierto a sí mismo anticipando-se a su posibilidad más propia de poder-ser, ya que el ser-ahí está entregado y arrojado en esta posibilidad. El estar vuelto hacia el fin no es un fenecer, ni desaparecer, sino que es esencialmente una condición de estar arrojado y que se patentiza por medio de la angustia que devela la nada. “Se podría decir que somos “un ser de muerte” en la medida en que ella no define el acontecimiento final de la existencia. El mismo *ser-ahí* es un permanente “ser de final”, que en cierto modo aspira a la muerte como condición de sí mismo, al tiempo que huye de ella, pero igual huye del reconocimiento de su propia existencia, de su propio poder ser, que lo angustia.”<sup>91</sup> El cuidado es siempre una aceptación de la posibilidad más originaria del ser. Que el hecho de que el hombre huya y quede

---

<sup>89</sup> Ibid.

<sup>90</sup> Ibid., p. 270-271.

<sup>91</sup> Op. Cit., 2015, p.61.

esencialmente oculto respecto del estar-vuelto-hacia-la-muerte es prueba de que el *Dasein* se regula a sí mismo. Entonces la muerte se funde como posibilidad ontológica en el cuidado y la certeza del ser. Tener por verdadera la muerte que es en cada caso la *mía* propia es una manera de enfrentarse a lo cotidiano asegurando que su ser más propio es íntegro e insuperable. La posibilidad ontológica de estar vuelto al fin es la radical posibilidad de imposibilidad del ser, dado que la muerte es esencialmente angustia por esta imposibilidad que queda abierta en la nada. Lo que podría resumirse de la siguiente manera:

“La muerte, en efecto, como posibilidad de la imposibilidad de toda posibilidad, lejos de cerrar el *Dasein*, lo abre a sus posibilidades del modo más auténtico. Pero esto implica que la muerte sea asumida por el *Dasein* de un modo auténtico, que sea explícitamente reconocida por él como su posibilidad más propia. Ese reconocer la muerte como posibilidad auténtica es la *anticipación de la muerte*, que no significa un “pensar en la muerte”, en el sentido de tener presente que deberemos morir, sino que más bien equivale a la aceptación de todas las otras posibilidades en su naturaleza de puras posibilidades.”<sup>92</sup>

Toda esta estructura ontológico existencial libera al *Dasein*, lo libera para la muerte. El poder estar-entero del ser-ahí es visto desde la estructura total de su existencia, que el hombre comprenda su libertad para la muerte no significa que vaya a estar completo una vez que muera porque el fin no es algo que nos falta, sino que desde la finitud del ser se puede ser posible para todo lo demás. Que el *Dasein* sea ser-para-la-muerte implica que desde la muerte existencial y ontológica se abren todas las demás posibilidades de ser dentro de sus modos de ser. Coincidir con la muerte fácticamente es imposible, pero solo

---

<sup>92</sup> Op. Cit., 2002, p.49

es posible vivir como propia en tanto proyecto de su ser-ahí. El ser-para-la-muerte “promueve” el cuestionamiento de la cotidianidad, pone en juicio su estar-en-el-mundo y cómo vive en él, y es por ello que el hombre tiende a la huida, a ocultarse en la mundaneidad del mundo para no tener que sobrellevar la más radical posibilidad de su ser que es la imposibilidad más cierta. Para exponerlo de otra manera, la muerte es la posibilidad máxima de cada *Dasein* para la posibilidad de vivir existencialmente arrojado en el mundo, que esta posibilidad sea la máxima y más radical es porque todo *Dasein*, dentro de sus posibilidades tiene si o si la posibilidad de morir, porque cada hombre irrepetible es quien muere por sí mismo.

El desenlace del cual cada hombre es incapaz de escapar es la muerte, a pesar de que el hombre comience a establecer objetivos en su vida, intente alcanzar metas, se prepare para conseguir lo deseado, siempre está la posibilidad de morir en cada una de todas las posibilidades. Se puede pensar “mañana iré a trabajar para poder obtener dinero y así comprarme lo que quiero”, pero eso no significa que desafortunadamente suceda un accidente en el trayecto y se muera. Aunque el hombre haga todo lo necesario para no morir no puede evitarlo porque la muerte es la posibilidad más propia del poder-ser. Que la vida inauténtica sea parte del *Dasein* es porque en la cotidianidad se niega la muerte constantemente, en cambio la vida auténtica acepta la muerte como posibilidad intransferible y aisladora. El *Dasein* muere cuando ya no existe el no-todavía y deja de ser, el hecho de morir aniquila el dejar de ser posibilidad del ser-ahí y no como totalidad, porque si fuera una totalidad en el sentido de la realidad sería una cosa y las cosas no tienen futuro para ser posible y por lo tanto no pueden experimentar la inminencia de morir. Y la inminencia es: que se puede morir. Si el *Dasein* piensa auténticamente la inminencia de morir puede llegar a estar-entero como totalidad estructural proyectándose a sus posibilidades desde su propia existencia. La muerte no refiere a algo porque más

allá de la muerte no hay nada a diferencia de lo que podría pensarse desde la teología, entonces la muerte es irrepetible porque sólo se muere una vez, es irreferente por no referirse a nada más que al *Dasein* mismo e insuperable porque no hay nada más allá después de ella.

Que el *Dasein* sea un existente auténtico debe entenderse como aquél que no se deja llevar por las habladurías, no se somete al dominio de los otros ni se deja amedrentar por la era técnica. Siempre está anticipando-se a sus posibilidades y más aún a su propia muerte. Que la aceptación de la muerte sea un “proceso” que debe experimentar el ser humano no significa que se deba vivir hasta el último de sus días de manera angustiada, puesto que la teoría existencialista que postula Heidegger no es pesimista o fatalista, aunque podría verse así por los tópicos que determinan su obra más importante que es *Ser y tiempo*. Y no porque la muerte, la angustia, la nada, tengan que estar exponencialmente relacionadas vamos a asumir que la vida es un tormento o debemos vivir constantemente pensando que vamos a morir en un futuro, o que después de la muerte hay nada, sofocando la propia experiencia de vivir. Que el *Dasein* sea un ser-para-la-muerte denota que todo *Dasein* muere y en el morir deja de poder-ser “concluyendo” su existencia.

Ese es el epílogo del *Dasein*, su propia posibilidad de morir desencadena todas las demás posibilidades de ser y a ellas es a lo que el hombre auténtico debe aferrarse para vivir plenamente. Cuando se es libre para la muerte se disponen todas las demás posibilidades de poder-ser. Si el hombre se *sabe* como un ser-para-la-muerte puede escoger qué tipo de vida quiere llevar fuera de las concepciones impropias de la cotidianidad. Si la angustia viene al encuentro del ser-ahí es para mostrarle que sus experiencias han sido determinadas por los demás, que no ha vivido consciente de sí mismo y no ha podido experimentar la certeza del ser-ahí. La era técnica mantiene ocupado al *Dasein* para evitar

esta consciencia de sí mismo, incluso podría analizarse desde un aspecto político, pero lo relevante aquí es que la cotidianidad no permite el poder-ser pleno, el poder-ser-entero del ser-ahí. Contra eso es a lo que debe enfrentarse el ser-ahí, porque para vivir en plenitud debe hacerse consciente de sí mismo y para aquello debe atender a la llamada de la conciencia que develará al más propio poder-ser, sin negaciones, sin huidas, sin negatividad o positividad. El ser-para-la-muerte es la aceptación de la muerte como tal, la imposibilidad de seguir poder siendo, existiendo y viviendo como seres individuales, auténticos y posibles.

### **Conclusiones.**

Finalmente se ha precisado el tema de este estudio que consistió en analizar y comprender las posibilidades del ser por medio de la angustia, la nada y la muerte que propone Martin Heidegger. El camino para esquematizar los tres conceptos y unirlos sólidamente fue extenso; sin embargo, en esta búsqueda de la comprensión del poder-ser del *Dasein* fue estrictamente fundamental detallar cada una de estas “etapas” para concretizarlo.

Es menester reafirmar que se quiere obtener una vida auténtica es primordial realizar un análisis de la existencia misma del ser-ahí, no de lo externo, no de los fenómenos, no del mundo en general. La vida auténtica es una vida que acepta las posibilidades con una mirada reflexiva en torno a la elección de ellas, es la libertad de elegir una u otra cosa sabiendo que se es posibilidad. Esto no podría ser efectivo si no se devela mediante la experiencia fundamental de la nada, dado que la nada está oculta y debe ser patentada por medio de la angustia. Lo que entrega la nada es la revelación de lo insignificante que es el mundo fuera de las posibilidades, rechaza y desiste del ente en su totalidad porque esto permite la originaria apertura del *Dasein* y el trascender por sobre los entes intramundanos. La esencia de la nada tiene un carácter originario donde el ser siempre



está más allá de la totalidad; que la angustia deleva la nada significa que el ser humano asuma el vacío existencial que le provoca el mundo y la condición de arrojado en él. Siempre teniendo en cuenta que la nada no es un nihilismo consumado y la angustia no es un simple estado depresivo que pueda transformarse en un estudio de emociones, porque el ser-ahí no se remite a lo ente, sino que es ser. Quizás el ser humano haya evitado por mucho tiempo huir de la nada por su carácter abrumador, pero por mucho que estremezca al ser, siempre que se está inmerso en la nada sobreviene la serenidad. Lo que hace la angustia por medio de la nada es calmar al *Dasein*, demostrarle que todo lo anterior fue inautenticidad y que esto no significa que no pueda salir de ese estado. Por el contrario, que toda persona experimente la vida inauténtica es porque aún no llega al estado de autenticidad del ser-ahí, dado que la nada está oculta, indeterminada y a la espera de nuestro encuentro para demostrar que hay otras posibilidades de existir que van más allá de la totalidad. Angustiar por aceptar las posibilidades es algo elemental, pues el ser humano no está acostumbrado a valerse por sí mismo en tanto ser-ahí; la costumbre de seguir lo que dicen los demás es un permanente juego de dominación, se nos dice lo que hay que hacer y, en calidad de alienados, no cuestionamos si eso es realmente lo que queremos hacer. Por este motivo es tan importante encontrarse, el estar abierto existencialmente para acceder a todas las posibilidades de ser que se nos presenta una vez la nada está desoculta y se abre paso a la libertad de lo posible. Haufniensis habla de algo parecido, pero para él: “La angustia, con la ayuda de la fe, educa al individuo para que descansa en la Providencia. Y lo mismo acontece con la culpa, que es la otra cosa que la angustia nos descubre.”<sup>93</sup> Y también. “El educando de la angustia es educado por la posibilidad, y solamente el educado por la posibilidad está educado con arreglo a su infinitud. Por eso la posibilidad es la más pesada de todas las categorías.”<sup>94</sup> Aquí, aunque

---

<sup>93</sup> Op. Cit., 2020, p. 311.

<sup>94</sup> Ibid., p. 301.

el ser educado por la posibilidad permite la síntesis consciente de la infinitud y finitud del ser humano, o sea, ser consciente consigo mismo en tanto infinitud de posibilidades de su existencia finita, cae en la figura de la Providencia para asumirse como pleno. Quizás desde una mirada teológica no esté errado, pero hablando heideggerianamente, la Providencia no es algo que se deba tener por “meta”, pues lo que debe hacer la angustia es demostrar que las posibilidades existen para uno mismo sin depender de ninguna otra figura externa. La angustia no busca descansar en una divinidad para ser salvada, la angustia no necesita ayuda de la fe para obtener posibilidades, lo que hace realmente la angustia es patentar la nada de mundo, la nada que contiene la impropiedad para obtener un estado de serenidad, pues en este temple anímico es donde el *Dasein* “descansa” luego de comprender que es nada más y nada menos que posibilidad de ser.

Que Heidegger plantee la pregunta por la metafísica y remita a la nada es precisamente porque es un preguntar por algo extra-ordinario que no está a la orden de la cotidianidad. “Filosofar consiste en preguntar por lo extra-ordinario. Puesto que este preguntar, como sólo hemos insinuado, produce una repercusión sobre sí mismo, no sólo lo preguntado es extraordinario sino el preguntar mismo. Esto quiere decir que este preguntar no se halla en el camino, de manera que algún día, de improviso e incluso por un descuido, pudiésemos hallarnos metidos dentro de él.”<sup>95</sup> Así es el ocultamiento de la nada y el preguntar por ella, no está en ninguna parte, y sin embargo permanece a la espera para presentar las infinitas posibilidades del *Dasein*. Con todo esto quiero decir que el hecho de comprender la posibilidad es la manera de alcanzar la vida auténtica; no es que la impropiedad sea algo negativo, es sólo que en ella, el ser-ahí no es capaz de remitirse a lo extra-ordinario, a lo que está fuera del plano intramundano, desconociendo la infinitud de posibilidades. Y, no obstante, esa infinitud de posibilidades va de la mano con la

---

<sup>95</sup> HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la Metafísica*. Gedisa editorial, Barcelona, 1999, p. 31-32.

imposibilidad de toda posibilidad, debido a que la muerte acontece para demostrar que somos meros seres finitos en tanto totalidad. Mi reflexión sobre la nada acepta el hecho de que puede servir como apertura, ya que cuando una persona experimenta la nada puede asumir plenamente que todas las decisiones que se han realizado están manipuladas por una postura general de lo que tiene que ser. Sucede lo mismo cuando se habla de la muerte porque no cualquiera la acepta sin cuestionarse, de hecho, toda persona debería cuestionarse el acto de morir para reflexionar sobre la vida misma. Si no se medita sobre cómo afecta la muerte en nuestras vidas es casi imposible vivir auténticamente. “Ahora resulta claro en qué sentido la muerte desempeña una función decisiva en la constitución del *Dasein* como totalidad auténtica: al anticiparse en la propia muerte, el *Dasein* ya no está disperso ni fragmentado en las diferentes posibilidades rígidas y aisladas, sino que las asume como posibilidades *propias* que incluye en un proceso de desarrollo siempre abierto precisamente por ser siempre un proceso para la muerte.”<sup>96</sup> Por esta razón siempre debe existir un pensamiento sobre la muerte, porque para anticiparse a la muerte y cuidar de sí mismo es necesario reconocer hacia donde se quiere caminar en la vida para lograr los objetivos que cada persona se propone.

El cuidado de sí para no huir hacia lo ente y no perderse en los entes intramundanos es un anticiparse a sí, ya que de esta forma el *Dasein* se cuida del mundo y cuida también la manera en la que se relaciona con éste, pro-cura “mantener” al ser-ahí a raya del mundo, regula las elecciones en cada contexto, porque el cuidado es la esencia del *Dasein* y con ella el *Dasein* puede mantenerse en contacto con lo cotidiano sin tender a la huida, pues el cuidado, el anticipar-a-sí, es la llamada de la conciencia que interpela demostrando la culpabilidad del ser-ahí, es decir, la llamada de la conciencia es cuidado, porque cuando devela la culpabilidad se da cuenta de sí mismo. La llamada silenciosa de la conciencia

---

<sup>96</sup> Op. Cit., 2002, p. 50.

es un querer-tener-consciencia de sí estando abierto y dispuesto afectivamente para desde allí, establecer una relación con el mundo y consigo mismo.

Cuando la muerte se expresa como la imposibilidad de toda posibilidad es para asumarnos libres en tanto seres individuales, porque la muerte es un poder-ser propio de cada *Dasein*. La comprensión de la muerte es aceptar el estar vuelto hacia ella aun cuando aquella aceptación caiga como angustia, y como ya vimos anteriormente, la angustia abraza la indeterminación de las posibilidades, el *Dasein* se angustia porque la posibilidad de morir es amenazante y, no obstante, está en ninguna parte. Aquí radica la importancia de la vida auténtica, la propiedad permite entender la posibilidad de morir porque en ella está la llamada de la consciencia que la encara como la posibilidad más propia de poder-ser, proyectándose como un poder-ser; pues la muerte es la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable, como también cierta. La muerte viene al encuentro de todo *Dasein* y cada muerte es suya en cada caso, no se puede hacer similitudes entre muertes porque cada una le pertenece al *Dasein* que es. Asumir la posibilidad más propia de poder-ser del ser-ahí es la clave para una vida auténtica. Heidegger establece todos los requerimientos para que la posibilidad del ser del *Dasein* se dé adecuadamente sin equivocarse y sin volver a la huida. El *Dasein es proyecto*, es posibilidad, es una totalidad estructural que está-entero una vez que piensa en la inminencia de la muerte. El morir no es un simple hecho fáctico, es parte de la estructura existencial del *Dasein* con la cual culmina su estancia en el mundo, pero esto mismo significa que el pensar en la muerte, asumiéndola como propio poder-ser, facilita la libertad de acción con todas las posibilidades que esta nos entrega en su entendimiento. Sabiendo que se es ser-para-la-muerte se puede vivir libremente sin dejarse dominar por lo cotidiano. Esto promueve una consciencia de la libertad para vivir auténticamente. De ahí que la comprensión de la

posibilidad de ser del *Dasein* sea tan importante para existir de forma tranquila, sin dejarse llevar por los demás.

Cuando valido que la angustia sea el temple de ánimo fundamental como lo explica Heidegger se debe a que sólo la angustia puede abrirse paso a las posibilidades, es angustiarse por nada, porque la nada está oculta, esperando venir a nuestro encuentro. Creo firmemente que la angustia es un proceso necesario para quebrar la fantasía de que se puede vivir plenamente sin responsabilizarse de la propia muerte. En la sociedad actual, gran parte de la población mundial padece de depresión, se vive agobiado porque la vida impropia en la que se está sumergido colapsa, se puede sentir que no hay escapatoria de ese sentimiento, pero esto sucede porque en calidad de alienado, los seres humanos no aceptan el punto de partida de la vida misma. Si la muerte llegará en cualquier momento es mejor pasar la vida con un sinfín de posibilidades para escoger y estar constantemente en la propiedad. En la apropiación de la existencia radica la vida plena, esto es, admitir que somos seres-para-la-muerte, que somos seres finitos con un sinfín de posibilidades para escoger antes de morir. Conseguir adjudicarse la existencia como propia es la tarea de cada *Dasein* una vez que experimente el encuentro con la nada que estaba a la espera. Por este motivo se hace relevante que cada individuo padezca la angustia heideggeriana en un determinado momento de la existencia, pues sin la angustia no habría una comprensión real y significativa de lo que es vivir. La desazón experimentada en la angustia es lo único que puede ayudar a sobrellevar la vida de errores que se ha vivido hasta ahora. Si se abraza la angustia, se comprende que nada de lo hecho es existentially “correcto” por lo que vivir en base a moralidades no debe ser el objetivo de la vida. La meta a cumplir debe ser siempre vivir tal como uno quiera porque al final de todo llegará la muerte para poner fin a la existencia fáctica. Que la muerte sea la posibilidad imposibilitadora de las posibilidades es una afirmación importante para que

se viva existencialmente sin apearse demasiado a lo intramundano, aunque haciendo uso de él cuando se requiera. Vivir o morir, con cualquier de las dos el ser-ahí debe hacerse cargo, porque en la huida inevitablemente cae en un círculo vicioso de impropiedad que no le permite existir adecuadamente. Y eso es lo que ningún ser humano desea realmente, ya que cada persona, en tanto el *Dasein* que es en cada caso propio, necesita irremediablemente, comprenderse a través de la angustia como posibilidad para poder existir de la manera que quiera, sin ataduras ni prohibiciones, para poder existir plenamente consciente de sí mismo y de sus posibilidades en tanto poder-ser más propio de cada *Dasein* como ser-para-la-muerte. Asumir la muerte propia por medio de la experiencia de la nada en un estado angustioso es la única manera para poder vivir libremente, sin cadenas que opriman las decisiones y acciones a realizar. Angustarse es la única forma para comprender que la libertad está privada por la muerte y que por esa misma razón se debe vivir plenamente con todas las posibilidades que existen en conjunto con los demás entes. Aceptar la muerte para vivir, de eso se trata el hecho de padecer la angustia y es algo que nunca podrá evidenciarse en un momento de felicidad, pues las personas sólo son capaces de analizarse crítica y existencialmente cuando están en el peor escenario posible, solos consigo mismo, enfrentándose cara a cara a sus experiencias. Aquí no hay una búsqueda por medio de la salvación ni sentimientos de culpa pecaminosa por tomar decisiones. Sin el encuentro vacío que conlleva experimentar la nada de nuestra relación con el mundo, nunca se podrá vivir libremente, porque para lograr esa “meta” es indiscutiblemente necesario aceptar angustiosamente que el *Dasein* es eso, un ser que muere y, que nada ni nadie, puede cambiar esa condición para abrirse a la existencia y vivir plenamente en un mundo dotado de posibilidades.

### **Referencias bibliográficas.**

ACEVEDO, J. (2016). *Heidegger y la época técnica*. Editorial Universitaria, Santiago.

ESCUADERO, J.A. (2009). *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Herder Editorial, Barcelona.

FREUD, S. (1991). *Sigmund Freud. Obras completas*. Amorrortu editores. Buenos Aires.

GADAMER, H. (2003). *Los caminos de Heidegger*. Herder editorial, Barcelona.

GAOS, J. (1996). *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*. Fondo de cultura económica México, D.F.

HEIDEGGER, M. (1979). *Serenidad*. Editorial Odos, Barcelona.

HEIDEGGER, M. (1998). *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria. Santiago.

HEIDEGGER, M. (1999) *Introducción a la metafísica*. Gedisa editorial, Barcelona.

HEIDEGGER, M. (2001). *Hitos*, Alianza editorial, Madrid.

HEIDEGGER, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo, finitud, soledad*. Alianza editorial. Madrid.

HEIDEGGER, M. (2014). *¿Qué es metafísica?*, Alianza editorial, Madrid

LEYTE, A. (2015). *Heidegger. El fracaso del ser*. Batiscafo, S.L., España.

KIERKEGAARD, S. (2020). *El concepto de la angustia*. Alianza editorial, Madrid.

RIVERA. J.E. y STUVEN. M.T. (2010). *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Vol. II. Primera sección*. Ediciones Universidad católica de Chile. Santiago.

RIVERA. J.E. y STUVEN. M.T. (2015). *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Vol. III (Segunda sección)*. Ediciones Universidad católica de Chile. Santiago

VATTIMO, G. (2002). *Introducción a Heidegger*. Gedisa editorial, Barcelona.