

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente

Reconocimiento de validez oficial de estudios de nivel superior según acuerdo secretarial 15018, publicado en el Diario Oficial de la Federación del 29 de noviembre de 1976.

Departamento de Filosofía y Humanidades
Maestría en Filosofía y Ciencias Sociales



**La existencia propia a través de la incorporación de la
angustia en el fenómeno de la resolución**

TRABAJO RECEPCIONAL que para obtener el **GRADO** de
MAESTRO EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

Presenta: **JAVIER RIEGWLEN DIÉGUEZ**

Director **ALEJANDRO FUERTE**

Tlaquepaque, Jalisco. Agosto de 2023.

Resumen

El siguiente ensayo estudia *la existencia propia* a través de la incorporación de *la angustia* en el fenómeno de *la resolución*, siguiendo el análisis de la ontología fundamental en la obra de *Ser y tiempo* de Martin Heidegger, a partir del trabajo previo sobre la angustia de Søren Kierkegaard y la propuesta sobre *la libertad* en el pensamiento de Friedrich Nietzsche.

A diferencia de ellos, Heidegger identifica la angustia en la *nihilidad* del *Dasein*, no en *la libertad* y, por lo tanto, su propuesta sobre la autenticidad está desprovista de cualidades morales o religiosas.

La angustia no es solo una experiencia oscura ni negativa, conlleva la luz de la autenticidad y por tanto, proporciona una mirada esperanzada, pero para que el *Dasein* incorpore positivamente la angustia, no basta que quede libre de la indeterminación de su existencia para elegirse a 'sí mismo', precisa de su *resolución* para asumir su finitud y acoja así el desafío de vivir de la manera más significativa y gratificante posible.

Palabras clave

Dasein, angustia, resolución, existencia auténtica, muerte.

Con toda mi gratitud:

A mi tía Ángeles, quien se determinó por hacerse cargo de mí y de mis hermanos. Con una fe auténtica, expresada en amor comprometido y concreto, sublimó la angustia en esperanza.

Y a mis buenos amigos, de quienes aprendí que basta una pequeña luz para que la oscuridad no sea completa.

-Nadie se salva solo, nadie se pierde solo.

Javier Riegwlen

Enero de 2024

Índice:

Contenido

Introducción	6
Nota del autor	10
1. Antecedentes	11
1.2 La obra de Søren Kierkegaard	11
1.2.1 Temor y temblor (<i>Frygt og bæven</i>, 1843)	11
1.2.1.1 El estadio estético (<i>Det æstetiske stadium</i>)	14
1.2.1.2 El estadio ético (<i>Det estetiske stadium</i>)	15
1.2.1.1 El estadio religioso (<i>Det religiøse stadium</i>)	16
1.2.2 El Concepto de la angustia (<i>Begrebet angst</i>, 1844)	18
1.2.3 Kierkegaard y el pensamiento de Heidegger	22
1.3 La obra de Friedrich Nietzsche	25
1.3.1 Así habló Zaratustra (<i>Also sprach Zarathustra</i>, 1883 – 1885)	25
1.3.1.2 El último hombre (<i>Letzter mensch</i>)	26
1.3.1.3 Dios ha muerto (<i>Gott ist tot</i>)	27
1.3.1.4 La voluntad de poder (<i>Der wille zur macht</i>)	28
1.3.1.5 El eterno retorno de lo idéntico (<i>Die ewige wiederkunft des gleichen</i>)	29
1.3.1.6 La libertad	30
1.3.2 Más allá del bien y del mal (<i>Jenseits von gut und böse</i>. 1886)	31
1.3.2.1 Perspectivismo y verdad	32
1.3.3 Nietzsche y el pensamiento de Heidegger	34
2 La angustia en <i>Ser y tiempo</i>	36
2.1 Posibilidades existenciales del ser del <i>Dasein</i>	39
2.1.1 El uno (<i>das Man</i>)	40
2.1.2 La facticidad (<i>Faktizität</i>), la condición de arrojado (<i>Geworfenheit</i>) y la caída (<i>Verfallen</i>)	41
2.1.3 Habladuría (<i>Gerede</i>), curiosidad (<i>Neugier</i>) y ambigüedad (<i>Zweideutigkeit</i>)	42
2.2 La angustia	45
2.3 La muerte	51
2.4 La conciencia	54
3 La resolución	57
3.1 La situación	60

Reflexiones finales	63
Fuentes documentales	69
Fuentes documentales secundarias	69

Introducción

Escribo el presente ensayo filosófico a partir de mi propia historia. Desde muy pequeño aprendí a convivir con la angustia. Si bien ésta es una experiencia abrumadora, ha habido quienes, con un corazón comprometido y una mente bien abierta, me han mostrado cómo, a través de esa tormenta que es la angustia, la tierra de nuestro ser se puede volver fecunda. Esto nunca fue vivido como un consuelo ingenuo y bien intencionado, sino un deseo de asumir el desafío de vivir de manera auténtica al abrazar todas las experiencias que se presenten por más desagradables que sean de tal manera que seamos corresponsables de nuestro destino.

He encontrado en mi formación filosófica la forma de compartir estas convicciones con un lenguaje más universal y atemporal.

Este ensayo estudia el fenómeno subjetivo de *la angustia*, a partir del análisis de la ontología fundamental del *Dasein* en la obra de *Ser y tiempo (Sein und zeit, 1927)* de Martin Heidegger, y considera los referentes a su pensamiento en el trabajo previo sobre *la angustia* de Søren Kierkegaard y la propuesta sobre *la libertad* en el pensamiento de Friedrich Nietzsche.

Para comenzar, es fundamental reconocer que en el pensamiento de Heidegger converge la herencia de las visiones antropológicas antagónicas entre Kierkegaard y Nietzsche.

En Kierkegaard, la visión trascendente de la existencia del ser humano se caracteriza por la necesidad de relacionarse con Dios. Esta necesidad se desarrolla a través de distintos estadios de la vida, que van desde el ser inmediato del primer estadio, denominado estético, hasta el ser relacional del estadio superior, denominado religioso. Kierkegaard sostiene que la verdad es un imperativo existencial y moral. La persona debe elegir la verdad que le dará sentido a su vida y la lleve a vivir una vida buena, a partir de una relación personal entre el individuo y Dios. La verdad es aquello que se revela a la fe individual.

Por el contrario, en la visión inmanente del ser humano en Nietzsche, encontramos la vivencia personal de la exaltación de la vida y la búsqueda del sentido autónomo. Nietzsche separa la verdad de la moral. La verdad es una cuestión de conocimiento, como herramienta

para la vida, nos permite comprender el mundo y darle sentido como creación humana, la verdad es producto de la imaginación y la voluntad mientras que la moral es una cuestión de valores. El ser humano debe crear su propia verdad, la que le permita vivir una vida plena y satisfactoria. Para Nietzsche, la apariencia es la única realidad. La verdad es relativa a la perspectiva del observador, no existe una verdad absoluta. Este relativismo radical en el conocimiento de la verdad de las cosas es consecuencia del puro fenómeno de lo inmediato.

En *El concepto de angustia*, Kierkegaard presenta al ser humano como un ser libre de elegir su propia verdad, pero esta libertad también lo deja a merced de la angustia. En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche describe al superhombre como la persona que crea su propia verdad y vive de acuerdo a ella. El superhombre es un individuo autónomo, que no se deja esclavizar por las convenciones sociales.

Las diferencias entre el concepto de la verdad en el pensamiento de Kierkegaard y Nietzsche reflejan sus diferentes visiones del mundo. Kierkegaard es un pensador religioso, que cree en la existencia de Dios y en la importancia de la moral. Nietzsche, por su parte, es un pensador ateo, que cree en la autonomía del individuo y en la importancia de la voluntad de poder.

En *Ser y tiempo*, podemos encontrar la aproximación de Kierkegaard sobre *la angustia*, así como la relación que hay entre la visión antropológica de Nietzsche en torno a *la libertad*. Ambas herencias se verán condensadas en la ontología de Heidegger que identifica la angustia en la nihilidad, no en la libertad y, por lo tanto, su propuesta sobre la autenticidad está desprovista de cualidades morales o religiosas.

Para Heidegger, *la angustia* es una experiencia fundamental que revela *la nada*, pero, para afirmar que el *Dasein* propicia su existencia de una manera auténtica y significativa sólo cuando se muestra capaz de incorporar positivamente la influencia perturbadora de la angustia en el fenómeno de *la resolución*, es necesario recorrer el camino de su analítica existencial.

Al partir del reconocimiento de la impropiedad de la existencia cotidiana y mediata del ser del *Dasein*, a través de los fenómenos de *la caída* y *la condición de arrojado*, podemos reconocer cómo es que *la angustia*, identificada como una experiencia sombría, es justamente la disposición afectiva de *apertura* del *Dasein* que le propicia distinguir entre las

posibilidades de su existencia más propia e impropia ya que abre al *Dasein* a las características fundamentales de su autenticidad temporal: Si el *Dasein* rehúye a la angustia, refugiándose en el *uno* por medio del refuerzo de los existenciales de *la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad*, permanece en la *impropiedad*, pero si el *Dasein* enfrenta la angustia, entonces se dispone a asumir su *poder ser más propio y auténtico*. La angustia no es solo una experiencia oscura pues conlleva el potencial esclarecedor y transformador para la autenticidad de su ser.

Pero experimentar la angustia no es suficiente para su incorporación, para ello es necesario que el *Dasein* se determine por sí mismo en el fenómeno de *la resolución*, éste es el elemento condicionante para que *la muerte y la conciencia* ante la finitud y la contingencia abierta por la angustia pueda ser incorporada positivamente, es decir, para que el *Dasein* se haga cargo de su existencia de manera auténtica y libre. Es sólo a través del fenómeno de la resolución, que el *Dasein*, liberado de la influencia opresiva del *uno*, avanza auténticamente hacia sus posibilidades existenciales más propias, concretándolas en el fenómeno de *la situación* en las que, a partir de la comprensión existencial del *arrojo y la muerte*, se vuelve posible para el *Dasein* asumir la experiencia de la propiedad de la existencia auténtica a la luz de su futuro incierto y su arrojado pasado. Por todo esto, es justo dentro de *la situación*, en donde nace la libertad del *Dasein* que, entre sus elecciones conscientes y sus limitaciones, da forma a sus posibilidades más propias.

Para terminar este ensayo, reflexiono sobre las alternativas que se muestran al aproximarnos a interpretar el *mundo* desde el asombro y no desde el extrañamiento (que es como tradicionalmente el pensamiento occidental ha despertado al conocimiento). Al recuperar la historia de occidente señalo cómo es que la exacerbación de la razón y el menosprecio de la sensibilidad nos ha vuelto arrogantes y crueles con nosotros mismos y los otros.

Concluyo con la intención de compartir cómo es que esta lectura en *Ser y tiempo* es una visión esperanzada que no pretende minimizar la angustia, sino que, al permitirnos ser interpelados por ella con coraje y determinación, es posible incorporarla positivamente para resolvernos a asumir nuestra finitud con seriedad de tal manera que seamos libres para acoger el desafío de vivir de la manera más significativa y gratificante posible.

“Sin saberlo, el hombre compone su vida de acuerdo con las leyes de la belleza aun en los momentos de más profunda desesperación.”¹ Con este trabajo reitero mi deseo porque todos alcancemos la determinación de la resolución abierta por la angustia para vivir auténticamente aun en las experiencias más desafiantes. “Es posible echarle en cara al hombre el estar ciego en su vida cotidiana con respecto a tales casualidades y dejar así que su vida pierda la dimensión de la belleza.”²

¹ Milan Kundera, *La insoportable levedad del ser*, Tusquets, Barcelona, 2017, p. 45.

² *Ibidem*, p. 46.

Nota del autor

He tratado de reducir al mínimo el uso de gerundios, tal como ha sido solicitado por los lectores, conforme a la formalidad del estilo académico; sin embargo, me es imposible eliminarlos del todo, porque es precisamente esta obra de Heidegger, la que anuncia la indeterminación del *ser* del *Dasein*; por lo que suprimir los gerundios equivale a no expresar explícitamente la denuncia sobre la cual se desarrolla el trabajo de *Ser y tiempo* y continuar por tanto con el error tradicional sobre la determinación del ser que ha desarrollado el pensamiento en nuestra cultura.

1. Antecedentes

Søren Kierkegaard y Friedrich Nietzsche desafiaron la moral y la cultura religiosa cristiana dominante de su tiempo a través de diferentes enfoques y conclusiones. Mientras Kierkegaard lo hizo como un cristiano comprometido, Nietzsche por su parte, tomó distancia con sus propuestas.

En 1855, cuando murió Kierkegaard, Nietzsche tenía 11 años. No está claro si conocía o no su trabajo, pero es cierto que no hay referencias de su pensamiento en su obra.

Martin Heidegger nunca reconoció abiertamente la influencia de Kierkegaard en su pensamiento, ni le agradó tampoco ser identificado con el existencialismo; por otra parte, sí que reconoció directamente a Nietzsche como una de sus principales fuentes de inspiración para su crítica a la tradición filosófica y su búsqueda de una comprensión auténtica del ser humano.

Angest, *Angst* o bien, *Angoisse*, y *angustia* proceden del latín, *Angustiae*, aunque el alemán *Angst* suele traducirse al castellano por miedo y el inglés *Anxiety* por ansiedad. Este ensayo, presenta la descripción de Heidegger sobre la *Angst*, y sigue el camino abierto por Kierkegaard en el estudio de esa emoción subjetiva que inquieta al ser humano cuando ante él se abre el abismo de la posibilidad.

1.2 La obra de Søren Kierkegaard

1.2.1 *Temor y temblor (Frygt og bæven, 1843)*

En su obra, Kierkegaard crítica a su sociedad contemporánea y la superficialidad de la religión cristiana, explora temas como la fe, la ética, la religión y la relación entre el individuo y lo absoluto.

Crítica también las limitaciones de la ética tradicional, que, a partir de Platón, y Aristóteles alcanza su máxima representación en Hegel. Su análisis plantea fundamentalmente tres estadios de la existencia: estético, ético y religioso.

Kierkegaard se preocupó por el problema de la existencia individual en un mundo cuya moral y cultura tienden a homogeneizar a las personas y eliminar su individualidad dentro de las instituciones sociales, políticas y religiosas.

La angustia se relaciona con el pecado y con la libertad. Engendrada por la nada, alimentada por la impaciencia, surgida como *realidad de la libertad en cuanto posibilidad*. Al mismo tiempo, es un medio de salvación que conduce a la fe, a la verdad. En el pensamiento de Soren Kierkegaard, la fe y la verdad se relacionan estrechamente:

la verdad es subjetiva, es algo que se experimenta, que se vive, no se puede alcanzar a través de la razón o la lógica.

La fe, por su parte, es la confianza en algo que no se puede ver ni tocar. Está más allá de la razón y la lógica.

En este sentido, la fe es la condición necesaria para acceder a la verdad. Sin fe, no podemos experimentar la verdad, no podemos vivirla.

En la obra *Temor y temblor*, Kierkegaard refiere la intensidad de la angustia en relación a las elecciones, la identidad, relaciones y la fe en el absoluto. En *El concepto de la angustia*, destaca la relación entre la angustia y la trascendencia personal al enfrentar la libertad y la responsabilidad moral de la vida. Años antes de escribir estos libros el autor, en su diario íntimo, confesaba buscar como sentido definitivo de su existencia: *Es preciso encontrar una verdad, y la verdad es para mí hallar la idea por la que esté dispuesto a vivir y morir*³. La verdad en su pensamiento, pertenece al ámbito teológico.

Kierkegaard va a describir al ser humano como una síntesis entre dos factores: lo eterno y lo temporal. Desde este punto de vista, un ser humano aun no es un *sí mismo*. Mientras un ser humano es una relación entre infinito y finito, posibilidad y necesidad, y lo eterno y lo temporal, un *sí mismo* solo es posible solo en medida en que la persona se defina sobre ello al asumir un compromiso, ya que es una relación que se relaciona consigo misma. “Él desea afirmar que la libertad humana es la libertad de ser auto definitorio. Esto significa que infinito y finito,

³ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 2.

posibilidad y necesidad, y lo eterno y lo temporal no existen independientemente de que yo los defina por un compromiso.”⁴ Kierkegaard sostiene que la libertad humana es la libertad de ser auto definitorio en consecuencia. Podemos encontrar en eso el germen de la relación privilegiada que va a destacar Heidegger sobre el *Dasein* con su ser. Con esta definición del sí mismo, también podemos comprender lo que Kierkegaard afirma en El concepto de la angustia: que la respuesta psicológica a la libertad es la angustia.⁵

En su libro *O lo uno o lo otro* (1843), Kierkegaard desarrolla los estadios estético y ético de la existencia. El estadio estético está representado por el personaje A, mientras que el estadio ético es descrito por el juez Wilhelm. El libro presenta sus escritos en forma de cartas, en las que muestra las diferentes formas de pensar y actuar de estos personajes. El personaje A busca el máximo placer, es melancólico y evita el aburrimiento, disfruta de las artes y busca momentos inspiradores.

Por su parte, el juez vive su vida de manera seria, valora la paciencia y la capacidad de soportar el aburrimiento para desarrollar un buen carácter y encontrar propósito en la vida. Al final de la obra, el juez revela una carta del clérigo Jutland a través de la cual Kierkegaard nos permite vislumbrar el estadio religioso al que considera superior y desarrolla posteriormente en su obra *Temor y temblor* presentada en octubre de ese mismo año.

Kierkegaard explora las implicaciones éticas de los estadios de la existencia humana y cómo éstos se reflejan en nuestras relaciones con nosotros mismos, los demás y Dios. La interacción entre estos estadios es compleja y dinámica, cada uno de ellos representa una forma de enfrentar la angustia ante las disyuntivas y posibilidades que se presenten. La transición entre estadios, que puede o no ocurrir en la vida, requiere una decisión consciente y un esfuerzo activo; No es un proceso automático ni necesariamente progresivo, ya que cada estadio tiene sus propias limitaciones y cualidades.

⁴ Hubert L. Dreyfus, *Ser-en-el-mundo: comentario a la división I de Ser y tiempo de Heidegger*, Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1996. p. 308.

⁵ *Ibidem* p. 301.

Kierkegaard considera que la angustia es una experiencia que no debe evitarse, ni negarse; ya que ésta indica que el individuo se dispone a asumir las consecuencias de su responsabilidad moral. Por lo tanto, la angustia desempeña un papel integral en el proceso de cada salto existencial. “Kierkegaard denomina “salto” el acto de asumir tal compromiso, y “esferas de existencia” las formas de compromiso que resultan de tales saltos.”⁶ La fe y la angustia se manifiestan y se abordan de manera distinta en cada estadio de la vida:

En el estadio estético, la fe carece de relevancia, ya que el esteta se enfoca en placeres superficiales y evita la angustia como una amenaza a su aparente bienestar.

En el estadio ético, la fe y la angustia adquieren relevancia, ya que se exploran cuestiones morales y responsabilidades sociales.

En el estadio religioso, la tensión entre la finitud humana y la infinitud divina es constante, la angustia es protagonista ya que la opción por lo absoluto guía al individuo, incluso cuando la voluntad de Dios no coincide con una opción moralmente válida, y esta confianza radical en Dios se presenta como la única garantía.

1.2.1.1 El estadio estético (*Det æstetiske stadium*)

El esteta (*Æsteten*), representa a aquel individuo que está comprometido con el placer y la satisfacción, no es capaz de comprometerse más allá de sí mismo; no considera las consecuencias de sus acciones ni tiene un proyecto de vida a largo plazo, vive de acuerdo con su naturaleza corporal, buscando el placer y la satisfacción inmediata.⁷ Kierkegaard describe al héroe estético como alguien que descuida la búsqueda de la verdad, la ética y la espiritualidad; vive en constante insatisfacción, persigue nuevas experiencias para llenar un vacío existencial. El esteta evita la angustia, evadiéndola a través de distracciones y elude responsabilidades morales.

El esteta busca intensidad emocional y se siente atraído por lo dramático, incluso si eso implica un destino doloroso. Kierkegaard critica esta actitud, ya que el esteta muestra cómo es

⁶ Hubert L. Dreyfus, *Ser-en-el-mundo: comentario a la división I de Ser y tiempo de Heidegger*, Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1996. p. 308.

⁷ *Idem*.

que una actitud indulgente nos puede conducir a la desesperación y llevar, en último momento, al vacío.

Al pasar al estadio ético, el individuo renuncia a su hedonismo y asume la responsabilidad de actuar dentro de principios éticos enmarcado en una experiencia comunitaria, enfrentándose así a la angustia de la elección y la responsabilidad de sus acciones u omisiones.

1.2.1.2 El estadio ético (*Det estetiske stadium*)

Una persona en la esfera ética está comprometida con la opción absoluta⁸, caracterizado por la responsabilidad, la obligación moral y el deber. Este individuo se guía por principios éticos y sus consecuencias y no simplemente por la satisfacción de sus intereses. Intenta reconciliar su naturaleza corporal con su naturaleza espiritual, por medio de la razón y la moral. Reconoce las normas que rigen el comportamiento humano y considera la responsabilidad y el compromiso como guías principales en la vida, por ello, se esfuerza por vivir conforme a estos y hacer lo correcto.

El héroe trágico (*Den tragiske helt*) es aquel que enfrenta situaciones complejas en busca de una vida plena. En este estadio, la dimensión moral representa una experiencia disyuntiva, ya que la responsabilidad social suele entrar en conflicto con los deseos personales. “El auténtico héroe trágico se sacrifica a sí mismo, junto a todo lo que posee, por lo general; todos sus actos y cada uno de sus movimientos pertenecen a lo general: se manifiesta, y en esa manifestación es el hijo bienamado de la ética.”⁹

Temor y temblor, recurre al relato griego de Eurípides, *Ifigenia en Áulide*, para ejemplificar al héroe trágico en Agamenón, líder de los griegos, quien se ve enfrentado a un dilema moral: La diosa Artemisa exige el sacrificio de su hija Ifigenia para garantizar la victoria de su ejército en la guerra contra Troya. Agamenón se encuentra angustiado debatiéndose entre su deber como líder y su amor paternal. Finalmente, cede y acepta el sacrificio de su hija en aras del bien común.

⁸ Hubert L. Dreyfus, *Ser-en-el-mundo: comentario a la división I de Ser y tiempo de Heidegger*, Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1996. p. 308.

⁹ Søren Kierkegaard, *Temor y temblor*, Alianza Editorial, Madrid, 2014, p. 107.

A diferencia del esteta que elige entre lo que le es conveniente o no a partir de sus motivos personales, la angustia en Agamenón expresa la disyuntiva ética entre lo bueno y lo mejor que plantea la resolución por el bien mayor más allá del bien personal: sacrificar a su hija o salvar a su pueblo. Este relato explora el conflicto interno de Agamenón y presenta su decisión como el drama que implica el plantearse la elección entre lo que es correcto para él y lo que es necesario para el bien común. Kierkegaard ilustra con esta historia los desafíos emocionales y éticos que implican la toma de decisiones moralmente complejas.

El héroe trágico, si bien se muestra dispuesto a sacrificar su felicidad y placer en busca del bien mayor basado en valores significativos, experimenta la tensión entre los deberes morales y los deseos personales, cuestiona la responsabilidad moral y enfrenta la angustia al reconocer que su presencia surge de las consecuencias de comprometerse con su libertad y el dilema de la elección ética. Es por esto que, para Kierkegaard, el héroe ético es un modelo a seguir, pero no representa el nivel más elevado de la existencia, ya que aún no ha alcanzado la entrega total a lo divino que se experimenta sólo por la fe en el estadio religioso.

El paso del estadio ético al religioso, se distingue en que el individuo no solo enfrenta la angustia generada por el conflicto entre los principios éticos y el compromiso ante la elección entre el bien personal y el comunitario, sino que aparece aquí la incertidumbre de la voluntad divina y es que ésta, como única garantía, siempre escapa a la comprensión humana.

1.2.1.1 El estadio religioso (Det religiøse stadium)

Desde la perspectiva del análisis de Kierkegaard, este estadio es el más alto y difícil de alcanzar, donde el objetivo del compromiso es “la auto-aniquilación ante Dios”.¹⁰ ya que considera la relación con Dios como lo más importante y prevalente sobre la vida del individuo; la fe y la confianza se presentan como elementales para asumir su voluntad.

¹⁰ Hubert L. Dreyfus, Ser-en-el-mundo: comentario a la división I de Ser y tiempo de Heidegger, Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1996. p. 308.

En este estadio, el individuo renuncia a sí mismo y a sus propias necesidades, aspiraciones y deseos; alcanza la síntesis espiritual a través de la fe en Dios. Al tomar decisiones desde la perspectiva de la fe, su vida está orientada hacia la eternidad y la salvación.

“El héroe trágico concluye su acto con rapidez; su combate es breve. Y una vez cumplido el movimiento infinito encuentra su seguridad en lo general. El caballero de la fe, por el contrario, no duerme nunca, pues está sometido constantemente a prueba, y a cada instante existe la posibilidad de que, en su angustia, se eche atrás y reingrese en lo general.”¹¹

Kierkegaard expone el análisis de su obra a través del relato bíblico de Abraham, quien enfrenta el dilema ético de obedecer a Dios y sacrificar a su hijo Isaac. Kierkegaard destaca que este relato no se debe entender simplemente como una muestra de una obediencia heroica, sino como todo acto de fe, paradójico, al desafiar la lógica racional y escapar a la moral convencional.

La figura de Abraham trasciende las normas establecidas y encarna la profunda angustia de la libertad humana en tensión entre la toma de decisiones independientes a los deseos personales y las expectativas sociales. En el acto de asumir la voluntad de Dios al sacrificar a su hijo, Abraham enfrenta una angustia insondable, ya que, a diferencia de Agamenón (El héroe trágico), renuncia no solo a sus propios valores y deseos en aras de un bien mayor, sino también a los paradigmas de la moral social. A pesar de ello, y sin posibilidad de asirse a ninguna orientación ética propia o cultural, Abraham asume seguir adelante por el sólo hecho de que Dios se lo ha pedido. El título de su obra *Temor y temblor*, expresa la angustia profunda que el caballero de la fe (*Troens ridder*), Abraham, enfrenta ante una situación en la que el bien personal, la moral y la confianza en la fe están en conflicto, y aun sin poder reconciliarlas, éste se resuelve por aquello a lo que le impele su fe.

Resulta imposible para Abraham comprender plenamente la voluntad divina, que claramente contradice sus valores y los principios morales. Sin embargo, su fe lo impulsa a seguir y actuar en consecuencia, confía en que eso es lo correcto y es lo que Dios espera de él, a pesar de la falta de certeza ética que respalde tal determinación.

Abraham se enfrenta a una disyuntiva entre su relación con Dios, su persona y el mundo. Kierkegaard acentúa que no es un héroe convencional, su elección es disruptiva, ya que se

¹¹ Søren Kierkegaard, *Temor y temblor*, Alianza Editorial, Madrid, 2014, p. 84.

encuentra en un dilema imposible en la que no hay una opción moralmente válida, lógicamente justificable ni racionalmente comprensible.

Kierkegaard presenta al caballero de la fe como alguien solitario e incomprendido por la sociedad, pero que asume su camino no obstante la falta de apoyo y o respaldo. Este caballero, en su determinación ha alcanzado una libertad profunda, ha renunciado a lo temporal y tangible en favor de lo eterno e inefable, confiado plenamente en la voluntad divina, incluso en este caso contrario a la ética, la lógica y la razón.

Abraham experimenta la angustia como una experiencia ineludible de la vida, que nos enfrenta a la incertidumbre entre lo personal, lo divino y el mundo, asiéndose en una confianza infalible en el absoluto, integra activamente la angustia y la trasciende por la fe. En el estadio religioso, la fe auténtica se basa en la confianza en que Dios actúa justa y adecuadamente, más allá de la razón comprensible. Abraham tiene la convicción de que Dios es fuente de todo lo bueno, por tanto, le atiende y actúa en consecuencia, aunque no comprende plenamente su justicia.

El estadio religioso es descrito por Kierkegaard como el más elevado de la existencia humana, en donde el individuo va más allá del mundo, supera los límites de la razón y encuentra alivio para la angustia al encontrar por la fe una comprensión más profunda de su vida en relación consigo mismo, con Dios y los demás. Este nivel trasciende los estadios ético y estético, al ofrecer una comprensión más significativa y profunda de la existencia humana.

1.2.2 *El Concepto de la angustia (Begybet angst, 1844)*

En esta obra Kierkegaard explora la angustia no solo como una experiencia meramente negativa, sino que muestra el potencial de salvación que esta conlleva y como un medio de conocimiento personal. Aunque Heidegger tomó distancia del lenguaje teológico y psicológico de Kierkegaard, sus reflexiones sobre la existencia, la autenticidad y la angustia fueron relevantes para su trabajo en *Ser y tiempo*. Heidegger partió de la idea de la angustia de Kierkegaard y la desarrolló en su propio pensamiento, otorgándole un papel central. Esto resultó en una nueva interpretación y entendimiento para estos conceptos en el desarrollo de su

pensamiento. La relación teórica entre la angustia en Kierkegaard y el pensamiento de Heidegger se puede establecer de la siguiente manera: Para ambos pensadores, la angustia es un fenómeno existencial fundamental que se remite a la libertad y nos confronta con la mortalidad. Sin embargo, hay también algunas diferencias importantes para el tratamiento que dan a la angustia.

Kierkegaard desarrolla su análisis sobre la angustia a partir de la dimensión psicológica y su función pedagógica. La angustia es una emoción que experimentamos ante la libertad, que nos produce un sentimiento de malestar y desasosiego, ésta puede ordenarse a partir de las pautas morales que estructura la fe. “La angustia es la posibilidad de la libertad. Sólo esta angustia, junto con la fe, resulta absolutamente educadora. Y esto en la medida en que consuma todas las limitaciones finitas y ponga al descubierto todas sus falacias.”¹²

Heidegger, por su parte, aborda de manera secular, la dimensión ontológica de la angustia. La angustia es un fenómeno que remite al ser humano ante la finitud de la relación particular que tiene con su *ser*, su existencia, el malestar de la angustia no implica connotación negativa ni presenta tampoco una función moral, ante ella se dan dos posibilidades: la autenticidad o la inautenticidad existencial.

Kierkegaard recurre al personaje de Adán para explorar la condición humana a través del relato del pecado original para desarrollar experiencias como *la angustia, el pecado, la culpa, la libertad, la responsabilidad, la fe, la salvación, la individualidad y la autenticidad*.

La experiencia de la angustia de Adán surge de la tensión entre la prohibición de Dios para comer el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal y de su libertad para elegir atender o no la voluntad divina. Adán, en su *ignorante inocencia*, desconocía las implicaciones del *bien* o del *mal*, ya que estas realidades emanan sólo como consecuencia de la transgresión a esta prohibición divina. En este sentido, la angustia se presenta ante el hecho de que esa prohibición implica que Adán es libre para determinarse por obedecer o no a Dios. “Es claro de todo punto que Adán no comprendió lo que significaban esas palabras. Pues, ¿cómo podía entender la

¹² Søren Kierkegaard, *El Concepto de la angustia*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 141.

distinción del bien y del mal, si tal distinción no existía para él antes de haber gustado el fruto del árbol prohibido?”¹³

Para Kierkegaard, la experiencia de la angustia precede al pecado; ésta surge al enfrentarse al hecho de que Adán tiene la capacidad para actuar libremente y, por lo tanto, la capacidad para hacer el mal. “la prohibición le angustia en cuanto despierta en él la posibilidad de la libertad.”¹⁴ La angustia de Adán es descrita como *inocencia*, ya que se experimenta como posibilidad, y solamente cuando ya ha comido del fruto, se vuelve plenamente consciente de sí mismo, de su capacidad y responsabilidad moral para tomar decisiones. Esta transgresión marca lo que la tradición de la teología judeo-cristiana ha identificado como la entrada del pecado en la historia humana y es justo ésta la descripción a la que recurre Kierkegaard para su concepto de *culpa*.

Kierkegaard se refiere a la angustia como “el vértigo de libertad”¹⁵ descrita como la sensación de desasosiego que experimenta el individuo frente a un abismo, analogía de la sensación ante la posibilidad de elección que la libertad suscita al hacer conscientes las implicaciones de la responsabilidad y la incertidumbre de no saber si aquello por lo que se opta es asertivo; hay que considerar también que el no elegir es también ya una elección.

La angustia es una experiencia inquietante que deriva de la libertad humana, ya que es por ésta que tenemos posibilidades tanto de pecar o no; sin libertad, no tendríamos la capacidad de elegir o actuar, y para Kierkegaard la angustia anuncia la consciencia de la responsabilidad moral que conlleva la libertad. Somos libres, y esa indeterminación de la libertad es angustiante. Sin libertad no hay angustia. Ante esta sensación de vértigo y vacío, podemos optar por afrontar o evadir la angustia. Evitarla significa perderse a uno mismo, no lograr la síntesis espiritual, condición ideal de la existencia humana en la que la persona ha logrado reconciliar su corporalidad, sujeta a la naturaleza, con su espiritualidad, la parte inmaterial del ser humano capaz de pensar, sentir y actuar de manera libre. La síntesis espiritual es la condición en la que la persona ha logrado integrar estas dos cualidades, su cuerpo con su alma, su naturaleza finita

¹³ Søren Kierkegaard, *El Concepto de la angustia*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 49.

¹⁴ *Ibidem*, p. 50.

¹⁵ *Ibidem*, p. 64.

con su naturaleza infinita, en una unidad armoniosa. Para tomar conciencia de ello se requiere disposición para decidir actuar de manera consecuente con ambas naturalezas.

La angustia, en el pensamiento de Kierkegaard presenta una dimensión moral orientada por la fe, ya que esta se convierte en una pauta pedagógica de sentido para ejercer la libertad responsablemente. El mal es presentado como la posibilidad moralmente negativa de la libertad. Kierkegaard sostiene que sólo a través de la angustia podemos llegar a entender a conciencia lo que significa pecar debido a nuestras decisiones libres. Así, la angustia que nos permite anticipar, nos revela la capacidad de evitar el pecado.

En esta obra, el pecado original representa la carga que implica la autonomía del ser humano, que, al separarse de Dios y determinarse, en la experiencia de la caída, se convierte en un individuo solitario y responsable de hacerse cargo de sí mismo; buscar su salvación y felicidad a través de sus acciones y consecuencias. Para Kierkegaard, libertad y angustia están siempre unidas, son inseparables; no podemos experimentar una sin la otra.

Kierkegaard plantea la angustia como una experiencia temporal y presenta la fe, en relación con la confianza en Dios, que, ante la incertidumbre de la libertad de la existencia, se convierte en la pauta para confrontar y transformar la angustia en una causa de posibilidad en lugar de parálisis. “Por todo ello, al formarnos para la fe, la misma angustia irá extirpando precisamente lo que es típico producto suyo.”¹⁶

Kierkegaard identifica los tres estadios en el camino hacia la síntesis espiritual y sostiene que es en el estadio religioso la única opción para que el ser humano alcance una vida plena y significativa.

Aunque la angustia posterior al primer pecado no difiere cualitativamente de la angustia anterior, el individuo experimenta cambios significativos debido a sus responsabilidades morales y en consecuencia sus posibilidades se modifican. La función de esta angustia es guiar la conciencia del pecado y conducir a la salvación a través de la fe. Para Kierkegaard, la angustia después del pecado presenta una función pedagógica crucial para alcanzar la salvación. Por lo tanto, la angustia no debe evitarse o suprimirse, sino aceptarse y experimentarse como parte esencial de la conciencia en la libertad humana.

¹⁶ Søren Kierkegaard, *El Concepto de la angustia*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 145.

Kierkegaard afirma que la angustia nos alerta sobre la responsabilidad de nuestras decisiones y nos impulsa a explorar y comprender nuestra propia identidad. La angustia es, por tanto, una herramienta reflexiva que nos alienta a hacer elecciones conscientes y ejercer nuestra libertad moralmente lo cual favorece que desarrollemos convicciones; la angustia es proporcional a nuestra introspección moral, a través de ella nos enfrentamos a nosotros mismos, cuestionamos nuestras acciones y reflexionamos sobre nuestros valores, lo que nos lleva a la realización y al entendimiento de quiénes somos. En este sentido, para Kierkegaard hay un vínculo entre el bien y la angustia pues la considera esencial en el camino hacia la autenticidad, ya que nos impulsa a cuestionar y desafiar los valores y normas impuestos por la sociedad. “Sin embargo, tampoco deja de ser evidente para él que no sólo es posible dar pasos en falso, hacia el pecado y hacia la muerte viviente de la desesperación, sino que también se puede avanzar por una vida auténtica e iluminada, por un camino de perfección.”¹⁷ Paralelo a esta perspectiva, Nietzsche argumentará que la verdad no está indisolublemente ligada a la bondad, y la falsedad no implica una connotación negativa.

Aunque Kierkegaard no utiliza explícitamente el término *autenticidad* en su obra, podemos encontrar esta visión sobre la angustia como aquella experiencia que nos interpela al vivir de acuerdo con nuestra propia voluntad y convicciones, en armonía con nosotros mismos y con Dios como un indicador proporcional a nuestra libertad y responsabilidad individual, así como de nuestro estado moral y espiritual.

Parece legítimo preguntar aquí a Kierkegaard si no es que la fe alivia la angustia porque de alguna manera el ser humano subordina su libertad en función de la voluntad de Dios. Es precisamente para este problema que arrojará luz la herencia del pensamiento secular de Nietzsche en la reflexión que Heidegger desarrolla sobre la existencia auténtica.

1.2.3 Kierkegaard y el pensamiento de Heidegger

¹⁷ Søren Kierkegaard, *El Concepto de la angustia*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 13.

El trabajo de Kierkegaard se concentra en el individuo, su relación con Dios y la sociedad, por lo que persigue un objetivo diferente al de *Ser y tiempo*; aunque ambos pensadores abordan enfoques filosóficos de distinto interés, es claro que el trabajo de Kierkegaard presenta varios conceptos que son clave para *Ser y tiempo*, tales como: *angustia, culpa, miedo, caída, nada, huida, resolución y autenticidad*. Heidegger seculariza y reelabora estos conceptos planteados por Kierkegaard, los referentes religiosos que distinguen profundamente su pensamiento teológico, están totalmente ausentes en el planteamiento analítico ontológico del *Dasein* de Heidegger; con los que desarrolla diferencias significativas.

Según la línea de Kierkegaard, Heidegger también distingue entre *angustia* y *miedo*. Mientras que *el miedo* se refiere a algo específico y concreto, *la angustia* es completamente indeterminada e indefinida. No tiene un objeto específico de referencia, ni siquiera la totalidad de los entes.

Al desarrollar el fenómeno de la angustia, Heidegger también parte del concepto de *la caída*, pero a diferencia de Kierkegaard, ésta no representa una cualidad teológica moral, sino un fenómeno de la estructura ontológica del *Dasein*.

Heidegger sigue a Kierkegaard al reconocer que la angustia es un movimiento hacia lo indeterminado en relación con la libertad, la responsabilidad y la finitud de la existencia humana, también el concepto de *desazón* al que recurre Heidegger evoca a la noción de *vértigo* con la que Kierkegaard refiere esa experiencia de desasosiego. Ambos pensadores vinculan la angustia con *la nada*, como una experiencia de la existencia humana ante sus límites, una *nada posibilitante*, y por lo tanto a instancia de la más pura libertad, que atrae y espanta al mismo tiempo.

Mientras que Kierkegaard presenta la angustia como una vía para reconocer la finitud y la precariedad de la existencia humana. La angustia puede ser interpretada como una referencia a una *nada metafísica* que implica la pérdida de sentido y propósito, o bien como una forma de abrirse a la posibilidad de una existencia plena y moralmente responsable conforme a la fe. Para Heidegger, la angustia es una experiencia que no puede ser evitada revela *la nada*, parte esencial en la que se encuentra la existencia humana, y muestra que la existencia es fundamentalmente inauténtica. La angustia es una apertura fundamental que despierta al *Dasein* a hacerse cargo de su propio ser, no por amenazas externas, sino por la revelación de la finitud de su propio ser.

Ambos pensadores coinciden en que *la huida* es quedarse fuera de uno mismo. Kierkegaard considera que es una forma de negar nuestra propia libertad, y propone enfrentar la angustia para alcanzar el conocimiento de la verdad, la realización personal y espiritual. Heidegger, por su parte, sostiene que la huida expresa el permanecer absorto del *Dasein* en los entes intramundanos, alejándose de su ser mismo.

La angustia precede a la caída. Sin embargo, mientras que Kierkegaard tiene una perspectiva moral en el ámbito de la libertad, e insiste en que la angustia puede ser aliviada a través de la síntesis espiritual, Heidegger, en *Ser y tiempo*, coloca su análisis en el ámbito ontológico, presenta a la angustia como la experiencia que despierta al *Dasein* a la responsabilidad por su propio ser en la *existencia auténtica*, no en un sentido moral, sino en un sentido fundamental de ser responsable por su propia existencia. Heidegger expresa la indeterminación de un objeto para la angustia, en términos de *en ninguna parte*, carente de un *ante-qué* definido, es decir, se trata de una *nada de lo que está a la mano* que se funda en un más originario *algo*, es decir, en el mundo. Pero el mundo entendido ontológicamente, como perteneciente al ser de *Dasein*. Esta *nada y en ninguna parte* implica precisamente posibilidad, *poder-ser*, *apertura* del mundo del ser del *Dasein*.

Los modos de *resolución* de la posibilidad abierta por la angustia representan opciones muy distintas para ambos autores. Mientras que Kierkegaard considera que la angustia se presenta en la experiencia de la responsabilidad de la persona por su libertad y abre el terreno para el salto de fe a la existencia religiosa, Heidegger circunscribe la angustia en el plano de *la facticidad* en la que el *Dasein* es puesto ante la posibilidad de una realización propia o impropia, poder determinarse en un mundo limitado y efímero, ya que el individuo se enfrenta a la responsabilidad de asumir, o no, la más propia posibilidad de ser sí mismo de manera creativa en un contexto temporalmente finito y previamente determinado. La angustia no es simplemente una experiencia que surge en momentos particulares de nuestra vida, sino que es una disposición afectiva fundamental que forma parte del ser del *Dasein*. La angustia es el modo en el que se rompe la cotidianidad del *Dasein* y al abrirse el horizonte de su propia muerte como posibilidad más propia y única, éste se preocupa por su propio ser. Es a partir de esta experiencia que

Heidegger comienza a desarrollar su concepto de *temporalidad*, entendida como la manera en que el ser humano se relaciona con su propia existencia y con el mundo que lo rodea. A través de su temporalidad, el *Dasein* es capaz de proyectarse hacia el futuro y orientar su existencia, a la luz de la posibilidad de la muerte como un límite insuperable que le impide prolongar su existencia indefinidamente.

1.3 La obra de Friedrich Nietzsche

1.3.1 *Así habló Zaratustra (Also sprach Zarathustra, 1883 – 1885)*

El profeta Zaratustra tiene la intención de llevar a la humanidad a su superación a través de varias propuestas con el objetivo de sustituir los conceptos de la moral tradicional representados principalmente por la Iglesia Católica y las tradiciones cristianas; ya que considera que estas promueven la resignación y la obediencia a las leyes divinas, y las ve como herederas de Aristóteles, Platón y Sócrates en la cultura occidental a quienes responsabiliza de su decadencia.

1.3.1.1 El superhombre (*Übermensch*)

Es su visión del ser humano; aquel capaz de establecer su propio sistema de valores, a partir de todo aquello que surge de su voluntad de poder. Con esta figura, Nietzsche promueve una moral que surja desde lo más profundo de cada individuo, contrario a los valores tradicionales del cristianismo, que, para él, someten a las personas más débiles a un estado de *rebaño* de resignación y conformismo. *El superhombre*, se centra en el presente tangible y no espera recompensas religiosas para después de la muerte.

“¡Mirad, yo os enseño el superhombre! El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra!

¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no, Son despreciadores de la vida, son moribundos y están, ellos también, envenenados; la tierra está cansada de ellos. ¡Ojalá desaparezcan!”¹⁸

¹⁸ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 24.

Este ser razona, pero igualmente experimenta sentimientos y emociones. Nietzsche se aleja así de Platón y Sócrates, quienes consideraban fundamental el control de las pasiones.

Por su parte, Heidegger señala también la capacidad de la persona para vivir de acuerdo a la más propia existencia, no solo por las convenciones sociales; pero ambos autores tienen concepciones distintas de la autenticidad.

Para Nietzsche, su promoción del superhombre representa una liberación y superación de la tradición cultural, mientras que, para Heidegger, la existencia propia es una posibilidad del *Dasein*, que implica hacerse cargo de su ser a la luz de la mortalidad, al tomar distancia de la inercia del mundo en el que se encuentra arrojado.

Heidegger rechaza el individualismo del superhombre a partir de las “estructuras del *Dasein* que son co-originarias con el estar-en-el-mundo: el coestar [*Mitsein*] y la coexistencia [*MitDasein*]”¹⁹ para resaltar la interrelación del *Dasein* con los demás, rechaza con esto el subjetivismo que presenta la filosofía moderna. Para él, no somos seres aislados, sino que existimos *coestando*²⁰ con los otros seres como parte esencial de nuestra humanidad. Esta condición ontológica está relacionada con nuestro modo de existir, no es una cualidad óptica. A diferencia de Nietzsche, Heidegger plantea que el ser humano debe asumir su existencia en respuesta a la llamada del ser en la que se encuentra *arrojado*. Esta llamada implica una libertad arraigada en el mundo, que abarca tanto la tradición como la comunidad.

1.3.1.2 El último hombre (*Letzter mensch*)

El último hombre representa una existencia banal, no busca la libertad, sino la seguridad de la comodidad y el conformismo.

“Tienen algo de lo que están orgullosos. ¿Cómo llaman a eso que los llena de orgullo? Cultura lo llaman, es lo que los distingue de los cabreros.

¹⁹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 139.

²⁰ “Coestando con otros, su acontecer es un co-acontecer, y queda determinado como *destino común* [*Geschick*]” Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 400.

Por esto no les gusta oír, referida a ellos, la palabra Desprecio. Voy a hablar, pues, a su orgullo.

Voy a hablarles de lo más despreciable: el último hombre».”²¹

El análisis de Heidegger sobre la existencia impropia recuerda las mismas inquietudes. La existencia impropia se expresa en aquel que vive absorto en el *uno*, inmerso en las normas y expectativas sociales, no asume su mortalidad ni experimenta la inquietud de la posibilidad más propia de su ser.

1.3.1.3 Dios ha muerto (*Gott ist tot*)

Zaratustra proclama *la muerte de Dios* como un evento crucial para la humanidad, a quien considera que ha alcanzado la madurez para crear sus propios valores y normas, y de prescindir de un Dios que orienta la vida moral y libertad humana.

Debemos enfrentar la realidad de nuestra mortalidad y tomar la responsabilidad de construir nuestra propia vida y su significado sin necesidad de acudir a la tradición religiosa para dar sentido a nuestra existencia. Por ello, la muerte de Dios es bienvenida por el superhombre: “¡Bien! ¡Adelante! ¡Vosotros hombres superiores! Ahora es cuando gira la montaña del futuro humano. Dios ha muerto: ahora nosotros queremos que viva el superhombre.”²²

Zaratustra busca la reinterpretación de los valores morales tradicionales, invita a que cada individuo cree su propia guía moral. La muerte de Dios marca un cambio radical en la forma en que el ser humano debe asumir su existencia y desarrollar una moral autónoma, no heterónoma. Esta propuesta va a representar una novedad para la tradición metafísica en búsqueda de una comprensión auténtica de la persona y su relación con el mundo.

Heidegger elabora el concepto de *Dasein*, referido a la existencia humana concreta y a su relación con el mundo, para reflexionar sobre el propio ser y superar la concepción objetiva del ser que recorre el pensamiento occidental, que considera al ser como algo dado de antemano y separado de los seres humanos.

²¹ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 28.

²² Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 254.

1.3.1.4 La voluntad de poder (*Der wille zur macht*)

Un antecedente para este concepto es *la voluntad (Die wille)* de Arthur Schopenhauer, en su pensamiento sostiene que la voluntad es una fuerza universal que se encuentra en la base de toda la realidad. Es una fuerza que no tiene forma ni sustancia, pero que se manifiesta en el mundo a través de los seres vivos es a su vez la fuente de la vida. La voluntad es una fuerza ciega porque no tiene ningún objetivo ni propósito. Simplemente busca satisfacerse a sí misma, sin importar las consecuencias.

Nietzsche describe *la voluntad de poder* como la fuerza fundamental que impulsa a todos los seres vivos y al universo en su conjunto. Según Zaratustra, ésta es la fuente de la actividad humana y el impulso de buscar más allá de uno mismo. La voluntad de poder no se limita al deseo de poder sobre otros, sino que también puede manifestarse de otras formas, como el deseo de crear, de aprender o de superar los propios límites.

“En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del que sirve encontré voluntad de ser señor.”²³

En su aspecto destructivo, la voluntad de poder puede generar relaciones de poder desequilibradas y opresivas. Sin embargo, esta fuerza también puede ser una fuerza de creación, ya que puede favorecer el proceso de cambio y renovación. Nietzsche afirma que es necesario destruir viejas ideas para dar lugar a nuevas formas de creación. El superhombre es aquel que ha aprendido a canalizar la voluntad de poder en búsqueda constante de superación, crecimiento y creación, y no simplemente el placer o el dominio.

Heidegger considera que la filosofía de Nietzsche, al interpretar la realidad en términos de entes, cosas que existen, y sus interacciones, opera dentro de la comprensión de la tradición metafísica que considera el *ser* como una presencia estática. Heidegger, por su parte, busca una comprensión del ser como algo dinámico y definido por la finitud. Mientras que la voluntad de

²³ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 107.

poder interpreta toda la realidad en términos de voluntad, poder y dominio, Heidegger enfatiza la relación única y privilegiada de los seres humanos con su ser, *la existencia*.

El término *condición de arrojado* con el que Heidegger describe la condición del ser humano inmerso en el influjo del momento y lugar determinados, se relaciona con el pensamiento de Nietzsche, quien afirma que la vida es un flujo de fuerzas y circunstancias en las que el ser humano no tiene del todo control sobre su propia condición.

Mientras que Nietzsche se centra en la afirmación de la vida y la voluntad de poder como fuerza vital, Heidegger se centra en la comprensión de la existencia humana en términos de su relación con el tiempo y la finitud. El *ser-para-la-muerte*, para Heidegger, es una condición fundamental de la existencia humana, ya que nos recuerda que nuestra vida es finita y que debemos tomar decisiones en el presente. Este conocimiento de nuestra mortalidad no es meramente algo negativo; por el contrario, también nos permite apreciar plenamente el valor y la singularidad de cada momento de nuestra vida. Al reconocer que nuestra existencia es finita, somos capaces de darle un propósito y significado a nuestra vida. Además, al considerar a la muerte como una posibilidad siempre presente, nos damos cuenta de que somos libres para elegir cómo vivir nuestras vidas en el presente. Por lo tanto, el *ser-para-la-muerte* es, para Heidegger, una parte integral de la autenticidad, entendida como el modo de existencia propia en el que asumimos nuestra vida y nos determinamos a tomar responsabilidad de nuestras elecciones.

1.3.1.5 El eterno retorno de lo idéntico (*Die ewige wiederkunft des gleichen*)

En lugar de referirse a una creencia en la vida eterna en el sentido tradicional religioso, *El eterno retorno de lo idéntico* de Nietzsche es una hipótesis metafísica que propone que todos los eventos se repetirán una y otra vez, exactamente de la misma manera, en un ciclo infinito.

“Todo va, todo vuelve; eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del ser.”²⁴

²⁴ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 199.

La intención del eterno retorno de lo idéntico es desafiar a los seres humanos a vivir de manera auténtica. Si uno se horroriza ante la idea de vivir una y otra vez de la misma manera, esto indica que no se vive auténticamente. El superhombre es quien logra vivir sin temor y ama su vida lo suficiente como para desear que todo se repita eternamente.

Heidegger, en *Ser y tiempo*, desarrolla el concepto de la *historicidad*, que paralelo al eterno retorno de lo idéntico, afirma que el ser humano está inmerso en una historia y es moldeado por ella, pero no de una manera determinista. El pasado tiene una influencia vigente en el presente y en el futuro, pero no es la única influencia. La historicidad sugiere que estamos constantemente proyectándonos hacia el futuro mientras que simultáneamente nos remitimos a nuestro pasado, en un contexto presente en continuo cambio. Somos históricos en el sentido en el que nuestras acciones, pensamientos y experiencias están orientados por nuestra historia personal y la historia de la humanidad en su conjunto, pero también por nuestras propias decisiones y elecciones.

1.3.1.6 La libertad

La libertad no es una cualidad del ser humano, sino una condición que se alcanza; para ello, el ser humano debe activamente buscarla y comprometerse con ella.

Zaratustra distingue fundamentalmente dos modos de libertad: la libertad de y la libertad para. “¿Libre de qué? ¡Qué importa eso a Zaratustra! Tus ojos deben anunciarme con claridad: ¿libre para qué?”²⁵.

La libertad se entiende comúnmente como la *libertad de* algo, por ejemplo, la liberación de ataduras y responsabilidades. Sin embargo, Zaratustra pone al centro la importancia de la *libertad para* referida a un propósito y una dirección o sentido. Es importante tener una comprensión y visión clara de cómo se asume esa libertad y qué es lo que se desea lograr con ella. No se trata solo de liberarse de restricciones externas, sino de darle un sentido y una dirección a la libertad de elegir, afirmar nuestra individualidad y el desarrollo de nuestras capacidades a través de nuestros actos.

²⁵ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 66.

La libertad es un proceso continuo de autoafirmación y creación, pero también un estado que se alcanza mediante la voluntad y determinación personal. Para ello se requiere valentía y honestidad para cuestionar la historia y las convenciones culturales. Por esto, la autenticidad es una condición esencial para la libertad, ya que permite a la persona vivir de acuerdo con sus propios deseos. Es considerada una condición esencial para experimentar la plenitud en la existencia.

Por otro lado, Heidegger aborda la cuestión de la autenticidad desde su propuesta de *la existencia propia*. En *Ser y tiempo*, plantea que la libertad no es simplemente una capacidad de elección o acción, sino que es una característica fundamental de la existencia humana. La existencia propia implica la capacidad de hacerse cargo de la existencia al asumir su propio ser en el mundo. La libertad no se limita así a elegir entre opciones preexistentes, sino que implica la posibilidad de trascender las limitaciones, condicionamientos sociales, culturales, personales, y a tomar decisiones que sean verdaderamente coherentes con un proyecto de vida que reconozca y acepte la propia finitud y singularidad. Heidegger argumenta que solo al hacerse cargo de nuestra existencia finita y única, y al asumir la responsabilidad por nuestras elecciones y acciones, podemos experimentar la libertad y vivir auténticamente. Sin embargo, la libertad y la autenticidad no son la única experiencia posible. Los seres humanos también pueden vivir una vida inauténtica, en la que nunca se determinan por elegir su ser.

1.3.2 Más allá del bien y del mal (*Jenseits von gut und böse*. 1886)

Con esta obra, Nietzsche da continuidad a las ideas expuestas en *Así habló Zaratustra*, continúa su reflexión sobre la verdad en *La gaya ciencia*. *Más allá del bien y del mal* busca cuestionar la moral tradicional, en la que el valor moral depende de las intenciones detrás de las acciones. Nietzsche sostiene que el valor moral debe depender del resultado de las acciones, no de las intenciones. Así, se aleja de los conceptos tradicionales de verdad, bien y mal, pero no los niega completamente. Nietzsche también critica la objetividad del pensamiento ilustrado al promover una *transvaloración de los valores*.

Como parte de su análisis, Nietzsche valora lo que llamó la *moral del esclavo* contra lo que denominó la *moral del señor*: Los señores crean y afirman sus propios valores, al expresar su voluntad de poder, y aceptan el sufrimiento como parte de la existencia. La moral del señor representada por los poderosos y activos en una sociedad, se caracteriza por la fuerza, el orgullo, la valentía, la nobleza, la autoafirmación y la afirmación de la vida. Por otro lado, la moral del esclavo surge como una reacción de los más débiles y oprimidos, representado por quienes valoran la simpatía, la humildad, la paciencia y la compasión. Estos valores no son creados por los esclavos, sino que son una reacción al resentimiento que sienten hacia los señores. Nietzsche considera problemática la moral del esclavo, ya que surge del resentimiento y refleja una incapacidad para actuar.

Nietzsche rechaza eliminar el sufrimiento a través de *la compasión con todo lo que sufre*, tal como lo proponen Schopenhauer, el budismo, el cristianismo, los demócratas o los socialistas, ya para él esto implica convertir al ser humano en un mero observador pasivo. Se muestra crítico a la *igualdad de derechos* surgida de la Ilustración, considerándola una revolución impulsada por las clases bajas que, al reemplazar al cristianismo, adoptaron su ideología igualitaria y una moralidad común, y contribuir con ello a la mediocridad en occidente. Nietzsche defiende las inevitables diferencias naturales de los individuos oponiéndose a cualquier sistema que niegue esto. Para él, la verdadera aristocracia es la del espíritu y aboga por una sociedad en la que los individuos sean libres de buscar su superación, sin importar su origen o estatus social.

1.3.2.1 Perspectivismo y verdad

Nietzsche desafía la concepción tradicional de *la verdad*, heredada desde Platón hasta Kant y Hegel, quienes intentan buscar una única verdad como una correspondencia objetiva entre una afirmación y la realidad. Para esto propone reconocer que la verdad es relativa a las diversas perspectivas, intereses y valores de los seres humanos.

“Este modo de juzgar constituye el prejuicio típico por el cual resultan reconocibles los metafísicos de todos los tiempos; esta especie de valoraciones se encuentra en el trasfondo de

todos sus procedimientos lógicos; partiendo de este «creer» suyo se esfuerzan por obtener su «saber», algo que al final es bautizado solemnemente con el nombre de «la verdad»²⁶

Nietzsche ofrece una visión provocativa de la verdad al cuestionar el paradigma de un lenguaje que representa la realidad y la noción de un *mundo verdadero*. Para Nietzsche, el concepto tradicional de verdad responde a mecanismos a los que los seres humanos han recurrido ante la necesidad de certeza y estabilidad en un mundo de constantes cambios y frente al caos inherente de la existencia, permitiéndoles orientarse al dar estructura y esquema al mundo. Para Nietzsche, no existe tal cosa como la verdad absoluta que sea aplicable a todas las situaciones o circunstancias. Afirma que la verdad es una construcción social y cultural que se transforma a lo largo del tiempo y de acuerdo con diferentes perspectivas, por lo que está en constante cambio y adaptación, por eso sostiene que, si bien la verdad está basada en los *hechos*, está influenciada por intereses y valores que le imprimen *grados de apariencia*.

“Sí, ¿qué es lo que nos fuerza a suponer que existe una antítesis esencial entre «verdadero» y «falso»? ¿No basta con suponer grados de apariencia y, por así decirlo, sombras y tonos generales, más claros y más oscuros, de la apariencia, —*valeurs* [valores] diferentes, para decirlo en el lenguaje de los pintores?”²⁷

Nietzsche critica la idea de que la verdad se puede alcanzar mediante la razón y la investigación de manera objetiva. Para él, la verdad es subjetiva pues surge de la interpretación y selección de aspectos de la realidad, desde una perspectiva determinada; no se puede encontrar objetivamente fuera de uno mismo. Este proceso no puede provenir de la naturaleza, que es indiferente a los deseos y necesidades humanas. Nietzsche enfatiza que los seres humanos establecen sus propios criterios para elaborar juicios y estructurar su vida según sus necesidades y valores. Afirma que la verdad objetiva ha sido atribuida por la tradición filosófica y religiosa para justificar sus visiones del mundo y ejercer una autoridad dominante en la sociedad. Rechaza la idea de que la búsqueda de la verdad sea un fin en sí misma, argumenta que se busca para alcanzar y legitimar poder, seguridad u otros beneficios.

²⁶ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial, Madrid, 2005 p. 8.

²⁷ *Ibidem*, 36.

A diferencia de Kierkegaard, también se esfuerza por romper con la asociación tradicional entre los conceptos de verdad y el valor de la bondad, así como la falsedad y la maldad. Argumenta que la verdad no es algo que esté intrínsecamente vinculado a la bondad, y la falsedad no conlleva necesariamente una connotación malvada. Propone que debemos liberarnos de las limitaciones impuestas por estas categorías para poder acceder a un mundo *más allá del bien y del mal*. Esto es porque la filosofía y la ética convencionales nos impiden ver el mundo tal como es, al filtrar un sistema de referencias que no se corresponden necesariamente a la realidad.

Para Nietzsche, la falsedad y las ilusiones también pueden revelar perspectivas completamente diferentes, útiles para generar nuevas ideas y formas de ver el mundo.

“Hemos preguntado por el valor de esa voluntad. Suponiendo que nosotros queramos la verdad: ¿por qué no, más bien, la no verdad? ¿Y la incertidumbre? ¿Y aun la ignorancia? —El problema del valor de la verdad se plantó delante de nosotros.”²⁸

El mito y el arte, por ejemplo, también crean una apariencia similar a la de la metafísica o la religión. Todas estas también son expresiones del espíritu humano que revelan y expresan la riqueza de su imaginación y creatividad.

1.3.3 Nietzsche y el pensamiento de Heidegger

Ambos filósofos proponen superar la metafísica tradicional al hacer énfasis en el papel del individuo y la construcción de su existencia, pero cada uno aborda desde una perspectiva diferente estas cuestiones fundamentales. La verdad en Nietzsche, tiene también un tratamiento secular y su análisis va a arrojar luz sobre la metafísica tradicional; abre el camino a nuevas formas de pensarla como perspectiva, construcción social y voluntad que van a tener un impacto significativo en la filosofía contemporánea.

La verdad es también importante para Heidegger porque es la condición de posibilidad de la existencia. Heidegger traduce el término griego *Aletheia*, en tanto que "desocultamiento". La

²⁸ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial, Madrid, 2005 p. 8.

verdad, para Heidegger, es el acto de hacer que algo sea visible, manifiesto, comprensible. El *Dasein* es el ser que se abre al mundo, desvela la verdad, y la verdad es lo que le permite existir. La verdad, en este sentido, es una relación entre el ser humano y el mundo. Es una relación en la que el ser humano hace que el mundo sea comprensible.

Nietzsche critica la moral tradicional y la religión; denuncia cómo es que éstas imponen perspectivas morales universales que obstaculizan nuestro entendimiento personal del mundo. Ante esto, nos alienta a ser auténticos, enfrentar la contingencia de nuestra existencia y encontrar sentido en ella al afirmar nuestras convicciones y percepciones personales. La angustia no es un tema central en su trabajo; no obstante, sostiene que la autodeterminación requiere responsabilidad y madurez, ya que nuestras acciones tienen consecuencias y por ello somos responsables de nuestras decisiones.

El análisis y la reflexión del trabajo de Nietzsche, fecunda el pensamiento de Heidegger en su obra *Ser y tiempo* sobre la posibilidad de la autenticidad al destacar la perspectiva individual en la comprensión y asunción de la existencia. Heidegger se centra en la búsqueda de una nueva manera de entender *el ser* que no dependa de las categorías metafísicas. El esfuerzo de Nietzsche por colocar la responsabilidad moral de la libertad en las convicciones de la persona de manera autónoma nos permite encontrar similitudes con la experiencia de la *resolución* que Heidegger coloca en el plano ontológico a través de la angustia que como disposición afectiva fundamental del *Dasein*, no está vinculada a ningún objeto o evento específico, sino a la nada, a la existencia en sí misma; hace visible el *ser-para-la-muerte* del *Dasein*, lo cual le revela la posibilidad de determinarse, o no, por la propiedad o impropiiedad de su existencia. Por esto, me ha parecido fecundo retomar la perspectiva de Nietzsche para el análisis ontológico del tratamiento de *Ser y tiempo*.

2 La angustia en *Ser y tiempo*

La angustia es una emoción puramente subjetiva, como tal no tiene valor moral. Al suceder al interior de la persona, permanece oculta a los demás. En la angustia, el ser humano reconoce de manera trágica sus propios límites. Si bien es una experiencia común, se experimenta en lo particular, en la confrontación de asuntos tales como la propia muerte o las elecciones vitales que conciernen a lo más privado, íntimo y propio de cada ser humano.

Estas cualidades hacen de la angustia un tema de particular interés para la filosofía, que se ocupa de pensar la vida humana y el mundo. Por ello resulta extraño que este fenómeno no haya sido objeto central de tratamiento filosófico explícitamente hasta principios de 1800 por parte de Søren Kierkegaard quien, desde una aproximación teológica y psicológica, es el primero en ocuparse de la subjetividad humana, al acudir recurrentemente en toda su obra a esa experiencia abrumadora de la angustia. La mirada de Kierkegaard por medio del análisis de sus propias emociones y la duda radical de su fe, va a hacer posible el pensamiento existencialista, que aborda la subjetividad sin los prejuicios de inferioridad que hasta entonces habían respaldado la totalidad de las reflexiones sobre la interioridad de la persona por ser intangibles. Con pocos años de diferencia, en paralelo a Nietzsche, dan un rumbo distinto al pensamiento occidental con sus aportes y llevan a la crisis al absolutismo racional de la modernidad en su madurez condensada en el pensamiento de Hegel, quien llegó a afirmar que todo lo real es racional y, por tanto, sistematizable y probable.

Martin Heidegger al escribir en el párrafo 40 de *Ser y tiempo*, titulado “La disposición afectiva fundamental de la angustia como modo eminente de la aperturidad del *Dasein*”²⁹, describe a la angustia (*Angst*) como una cualidad ontológica fundamental. El angustiarse abre “el mundo en cuanto mundo”. La angustia se produce ante el estar-en-el-mundo en cuanto tal. No es un “ente intramundano” lo que provoca la angustia, como sí lo es aquello que provoca el miedo (y para Heidegger en esto consiste la diferencia entre la angustia y el miedo)³⁰.

²⁹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, Trotta, 2003, p. 206.

³⁰ *Ibidem*, 208.

No hay una cosa concreta que cause la angustia, su causa no es un determinado modo de ser ni una posibilidad del *Dasein*, y además el ‘ante-qué’ de la angustia es enteramente indeterminado pues existe un desconocimiento acerca de su amenaza. Para Heidegger lo que *oprime* al *Dasein* es *el mundo* mismo como posibilidad; el *estar-en-el-mundo* del ser del *Dasein* es lo que genera su angustia.

La angustia va a presentar además *la desazón*³¹, el desasosiego con el que Heidegger puntualiza la función de aislamiento en el *Dasein* que presenta la angustia, es precisamente ese aislamiento lo que lo sitúa ante su propio estar en el mundo. “La familiaridad cotidiana se derrumba. El *Dasein* queda aislado, pero aislado *en cuanto* estar-en-el-mundo. El estar-en cobra el “modo” existencial del *no-estar-en-casa* [*Un-zuhause*].”³² En la que el *Dasein* queda desprovisto de seguridad y amparo ante el malestar de no tener ninguna certeza.

Tómese en cuenta, que tal como es expresado por Heidegger y posteriormente desarrollado en el pensamiento de Hanna Arendt, no se trata de una soledad física; esa soledad es un existencial que detona la angustia, expresa el sentirse *no-estar-en-casa* (*Nichtzuhausesein*) en el mundo. Tal desamparo, es una forma de estar en el mundo del *Dasein* como *desazonado*, (*Unheimlichkeit*); desolado por la ausencia de la seguridad y la compañía que respaldan la familiaridad del mundo. Para Heidegger la angustia aparece como una forma específica de estar del *Dasein*, que pone al ser humano ante su existencia desazonada, situándole ante su propio ser de manera indeterminada. Este aislamiento de la angustia, es una condición indispensable para que el *Dasein* sea descolocado del amparo de la seguridad del mundo. Por lo que la angustia urge al *Dasein* a determinarse ante la opresión del futuro de su ser.

Heidegger expresa un vínculo entre la angustia y la libertad ontológicamente referida a la determinación del ser del *Dasein*: «El ser libre para el poder-ser más propio y, con ello, para la posibilidad de la propiedad e impropiidad, se muestra con originaria y elemental concreción en

³¹ “Pero, la desazón (*Unheimlichkeit*) mienta aquí también el no-estar-en-casa (*Nichtzuhausesein*)”
Ibidem, 210.

³² *Ibidem*, 211.

la angustia»³³. Las posibilidades propias de la libertad del ser del *Dasein*, son posibilidades de su *ser*, ya que no se *es* de una sola manera. El *sujeto* en el planteamiento de Heidegger ya no es sujeto, es *Dasein*, es un estar así o de otra manera, en la aproximación ontológica de Heidegger, lo que angustia al *Dasein* se caracteriza por que poner al *Dasein* ante la indeterminación de su *ser*.

La angustia en el pensamiento de Hannah Arendt en su obra *La condición humana*, (*The human condition*, 1958). Está caracterizada por la *irreversibilidad* y la imposibilidad de predecir las consecuencias de toda acción humana, es decir, lo que puede ocurrir por circunstancias inesperadas y ajenas a aquello por lo que la persona se ha determinado. Esta incertidumbre es verificable en la imposibilidad de determinar un proyecto humano invariable. Sin embargo, aun ante estos señalamientos al análisis de Heidegger sigue vigente porque el *Dasein* se angustia precisamente por la indeterminación su propio ser, no por algo determinado que puede haber sucedido ya o que el *Dasein* conocerá en el futuro. En la angustia hay un punto de desconocimiento, de inseguridad por ignorancia o por incapacidad para predecir en la que toda la vida de la persona está involucrada. La angustia es un sentimiento que ahonda en el *ser* del *Dasein*, abriéndolo a la posibilidad de la elección y la responsabilidad por su *ser* y el destino en una situación determinada que no necesariamente se ha elegido.

El fenómeno de la resolución, conforme al pensamiento de Heidegger, permite al *Dasein* integrar la experiencia de la angustia, determinándose por sus posibilidades más auténticas; mientras que rehuir a la incomodidad de ésta, lo lleva irremediamente a permanecer en el dominio de la impropiedad del ser.

³³ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, Trotta, 2003, p. 213.

2.1 Posibilidades existenciales del ser del *Dasein*

La vía a la cual recurre Heidegger para esclarecer la cuestión del *Ser*, en el análisis fenomenológico de su ontología en la obra de *Ser y tiempo*, constituye la base de la reflexión de este ensayo, un ejercicio que busca arrojar luz sobre la angustia para las posibilidades existenciales a las que el ser del *Dasein* se encuentra remitido, ya sea el modo *propio* de su ser (referida a la existencia auténtica) o bien la impropiedad (existencia inauténtica)

La impropiedad es el modo en el que primeramente se encuentra ya inmerso el ser del *Dasein* ‘siendo’ siempre un *ser-en-el-mundo*, la experiencia de la angustia, como disposición afectiva fundamental del *Dasein*, presenta un dilema para las posibilidades existenciales de su ser, ante las que, al desvelarse la posibilidad de su ser más auténtico, el *Dasein* podrá pronunciarse, o no, **en el fenómeno de la resolución.**

*“El Dasein es cada vez su posibilidad, y porque el Dasein es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente puede en su ser “escogerse”, ganarse a sí mismo, o puede perderse, es decir, no ganarse jamás o sólo ganarse “aparentemente”. Haberse perdido y no haberse ganado todavía, él lo puede sólo en la medida en que, por su ausencia, puede ser propio, es decir, en la medida en que es suyo. Ambos modos de ser, propiedad e impropiedad –estas expresiones han sido adoptadas terminológicamente en su estricto sentido literal-, se fundan en que el Dasein en cuanto tal está determinado por el ser-cada-vez-mío.”*³⁴

Las tres posibilidades que se presentan en esta cita, se reducen a dos, pues ese ganarse ‘aparente’ no es más que otra de las formas en las que la impropiedad se manifiesta; de modo que las posibilidades existenciales se resumen a la *propiedad* de su ser (*Eigentlichkeit*) o permanecer en la *impropiedad* (*Uneigentlichkeit*); y puesto que la forma inmediata y regular en la que el ser del *Dasein* se encuentra inmerso es la impropia, la angustia cobra particular protagonismo en la posibilidad para que el *Dasein*, se gane a sí mismo, ya que lo lleva a jugarse su destino, según el contenido del modo de existir al que se remita por *la resolución* sobre la propiedad o la impropiedad de su ser.

³⁴ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 68.

Es importante señalar que, el ser humano ‘no tiene dado su ser’ y, por lo tanto, su ser le va ‘siendo sí mismo’; de acuerdo al planteamiento de Heidegger, el contenido de las posibilidades desde las que el *Dasein* se proyecta implica una comprensión y conlleva una expresión de su ser diferente y divergente, no es indistinto vivir de un modo u otro, su poder-ser más propio equivale a elegirse a sí mismo, mientras que en la impropiedad se da la espalda; aunque de este modo se encuentra ya absorto cotidiana y mediatamente por *la caída* en el mundo en el que se encuentra el *Dasein*. En su cotidianidad, el *Dasein* existe la mayor parte del tiempo de una manera impropia, lo cual equivale a elegir no elegirse a sí mismo, y se caracteriza por el movimiento perpetuo de *la caída* (*Verfallen*) en *el uno* (*das Man*). “El *Dasein* se precipita en una alienación en la que se le oculta su más propio poder-ser. El cadente estar-en-el-mundo, en cuanto tentador-tranquilizante, es al mismo tiempo, alienante”³⁵. De tal manera que el *Dasein* queda *enredado* en sí mismo. *La caída* del *Dasein* en *el uno* y en *el mundo* de la ocupación es descrita por Heidegger como *huida* del *Dasein* ante sí mismo, dándole la espalda a su poder-ser-sí-mismo más propio.

En línea con la aportación de Nietzsche sobre la *libertad para*, Heidegger plantea que, “la angustia revela en el *Dasein* el *estar vuelto* hacia su más propio poder-ser, es decir, revela su *ser libre para* la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos”³⁶. Esto implica que es la angustia descoloca al *Dasein* de su condición de caída y le presenta ante la mayor potencialidad de ser sí mismo y a la más propia y auténtica existencia, para estar-en-el-mundo de tal manera que el *Dasein* atiende su pasado y se hace responsable por su futuro.

2.1.1 El uno (*das Man*)

En línea con las aportaciones de Kierkegaard y Nietzsche para rescatar la individualidad de entre la colectividad, Heidegger va a identificar el concepto del *uno* concebido como una entidad anónima y general. El uno no se refiere a una persona determinada o grupo específico, sino una

³⁵ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 200.

³⁶ *Ibidem*, 201.

fenómeno impersonal y colectivo tácito de comportamientos y comprensiones en, y desde las cuales, el *Dasein* se encuentra sin identidad particular y forma parte de una masa indiferenciada.

El uno establece las normas y valores que orientan la vida cotidiana. Dicta lo esperado y lo aceptable o no en una sociedad, por lo que es determinante en la forma en que el *Dasein* se relaciona, comporta, piensa y siente. Por lo tanto, el uno presenta una estructura que impele al *Dasein* a identificar su ser con las normas y valores establecidos. Esta inercia le hace temer la diferencia y la singularidad, y lo lleva a vivir conforme a lo que se esperaba aún sin identificarse con ello sin cuestionarlo.

2.1.2 La facticidad (*Faktizität*), la condición de arrojado (*Geworfenheit*) y la caída (*Verfallen*).

La facticidad es una cualidad fundamental del ser del *Dasein* que se manifiesta en la existencia humana de diversas maneras, como el hecho de que el *Dasein* sea finito, tenga un cuerpo, una historia, una cultura y una sociedad. El *Dasein* no elige estas cosas, sino que forman parte de su ser y se encuentra limitado por ellas.

La condición de arrojado es su modo de ser fundamental. El *Dasein* es un ser que se halla arrojado al mundo, es decir, se encuentra ya ahí, limitado por las cosas y los otros, manifestándose en la naturaleza contingente y contextual de su ser. El *Dasein* nace en el mundo sin elección previa sobre su existencia, que transcurre en medio de situaciones no elegidas y a menudo desconcertantes. Por ello, el *Dasein* encuentra refugio en la conformidad y la rutina marcada por el uno. Con ello, alivia la confrontación de su angustiante existencia arrojada y caída.

La caída es el movimiento existencial por el cual el *Dasein* se limita a las posibilidades de su condición arrojada. Para Heidegger, la caída no tiene una connotación moral negativa, como sí lo refiere Kierkegaard, y tampoco expresa una deficiencia del ser del *Dasein*; más bien indica que en la cotidianidad su ser se halla absorto en lo público del uno en medio del mundo.

Heidegger describe la caída como una tendencia que lleva al ser del *Dasein* a permanecer disperso en el mundo, inmerso en el presente inmediato, sin considerar el pasado y el futuro. Así, perdido en el mundo de las cosas, el *Dasein* se encuentra alienado de su finitud, lejos de la comprensión profunda y auténtica de su ser. Por lo tanto, vive alienado sin reparar en las consecuencias de sus acciones.

El *Dasein* rehúye a la angustia, al permanecer en el uno por medio de los siguientes existenciales:³⁷

2.1.3 Habladuría (*Gerede*), curiosidad (*Neugier*) y ambigüedad (*Zweideutigkeit*)

Estos existenciales describen la falta de claridad, atención y compromiso que se manifiestan en una existencia frívola y ambigua; sirven como medio a través de los cuales el *Dasein* evita la responsabilidad de la confrontación de la angustia para hacerse cargo y enfrentar el reconocimiento y la aceptación de su naturaleza finita, ya que, tranquilizado y absorto por la aparente comprensión completa de las cosas, el *Dasein* se encuentra *lejos de* plantearse ante una comprensión *propia* de su existencia, así permanece ajeno a la individualidad y peculiaridad de sus posibilidades.

“La carencia de fundamento de la habladuría no le impide a ésta el acceso a lo público, sino que lo favorece. La habladuría es la posibilidad de comprenderlo todo sin apropiarse previamente de la cosa. La habladuría protege de antemano del peligro de fracasar en semejante apropiación. La habladuría, que está al alcance de cualquiera, no sólo exime de la tarea de una comprensión auténtica, sino que desarrolla una comprensibilidad indiferente, a la que ya nada está cerrado.”³⁸

La habladuría (verbal) y *La escribiduría* (escrita) refuerzan las normas y expectativas del uno, fomenta la conformidad y así evita la autenticidad por medio de una aparente satisfacción. Al involucrarse y permanecer en esta comunicación e interpretación, el *Dasein* evita las cuestiones profundas y significativas de su existencia, incluida la experiencia de la angustia.

³⁷ En la obra *Ser y tiempo*, detalla sus características en los párrafos: la habladuría (§ 35), la curiosidad (§ 36) y la ambigüedad (§ 37) y la conexión entre ellas: La caída y la condición de arrojado (§ 38)

³⁸ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 192.

“Los dos momentos constitutivos de la curiosidad, la incapacidad de quedarse en el mundo circundante y la distracción hacia nuevas posibilidades, fundan el tercer carácter esencial de este fenómeno, que nosotros denominamos la carencia de morada [Aufenthaltslosigkeit]. La curiosidad se halla en todas partes y en ninguna. Esta modalidad del estar-en-el-mundo revela un nuevo modo de ser del *Dasein* cotidiano, en el que éste se desarraiga constantemente.”³⁹

Este deseo de novedad y distracción refuerza el alejamiento del *Dasein* de la reflexión seria y profunda sobre su propio ser y la apropiación de su mundo. La búsqueda constante de lo nuevo y emocionante lleva al *Dasein* a una existencia superficial y distraída, donde la angustia permanece oculta o ignorada.

“La ambigüedad del estado interpretativo público presenta el hablar previo acerca de algo y el presentir de la curiosidad como el verdadero acontecer, y califica a la realización y al actuar de cosa adventicia y sin importancia.”⁴⁰

Incapaz de comprender claramente o tomar una posición definida sobre los asuntos importantes de su existencia, *la habladuría* y *la curiosidad* encuentran en *la ambigüedad* el velo para restar importancia a la realización y el actuar propio del ser del *Dasein*.

El *Dasein* ‘caído’ en su condición de *ser-en-el-mundo* se halla propenso a tomar ligeramente la existencia ya que el uno sale constantemente a su encuentro y descargándolo del peso de su ser, consolida y conserva así su tenaz dominio. Perdido en el uno, el *Dasein* no elige su propio ser y, de esta forma, no puede ocuparse ni preocuparse por la proyección resuelta de sus posibilidades más auténticas.

¿Puede, entonces, concebirse al *Dasein* como un ente a cuyo ser *le va* su *poder-ser*, si precisamente este ente *se ha perdido* en su cotidianidad y «*vive*» lejos de sí en la caída?⁴¹

Al problema de esta falta de autocomprensión que presenta el *Dasein* para captar y poner en práctica la potencialidad más propia de su ser, Heidegger ofrece una solución que abarca casi la

³⁹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 195.

⁴⁰ *Ibidem*, 197.

⁴¹ *Ibidem*, 201.

totalidad de la segunda sección de la obra de *Ser y tiempo*. La más propia existencia del ser constituye la posibilidad más extrema que determina fundamentalmente el existir del *Dasein*. A diferencia de moverse pasivamente con el ir y venir de las cosas, el *Dasein*, por primera vez, opta enfáticamente ‘por elegirse a sí mismo’ y su propio ser en el mundo. Cuando el *Dasein* existe desde su posibilidad más propia, concluye, el *Dasein* ‘es’ él mismo ‘en’ y ‘desde’ su más propia posibilidad, una posibilidad peculiar que ha sido aprovechada, elegida y asumida por el mismo *Dasein* con honestidad e integridad.

2.2 La angustia

Tanto la caída como la condición de arrojado ilustran la complejidad de la existencia humana, en la que constantemente el *Dasein* se balancea entre la autenticidad y la inautenticidad, entre la confrontación y la evasión de su ser ante las realidades de la cotidianidad. La tarea de Heidegger en *Ser y tiempo* traza un camino hacia una comprensión auténtica y reveladora de lo que significa el ser, un camino que requiere reconocer y asumir las condiciones adversas en lugar de rehuir de ellas sin reparo; es por esto, que Heidegger considera el modo propio de la existencia como una posibilidad para la cual el *Dasein* debe hacerse cargo de su ser en el fenómeno de *la resolución*. Sin embargo, para que el *Dasein* se asuma auténticamente, debe ser devuelto de *la caída* y del *uno* para que se enfrente a sí mismo y a las condiciones últimas de su existencia.

Para ello, primeramente, es necesario el revelador *estado anímico* (*Stimmung*) de la angustia, que Heidegger describe como el indicio de la más propia auténtica posibilidad de la existencia del ser del *Dasein*:

“La angustia revela en el *Dasein* el estar vuelto hacia el más propio poder-ser, es decir, revela su ser libre para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos. La angustia lleva al *Dasein* ante su *ser libre* para... (*propensio in...*) la propiedad de su ser en cuanto la posibilidad que él es desde siempre. Pero este ser es, al mismo tiempo, aquel ser al que el *Dasein* está entregado en cuanto estar-en-el-mundo.”⁴²

Los estados de ánimo, *el temple anímico* (*Befindlichkeit*), es lo que ontológicamente Heidegger designa con el término de *disposición afectiva*: un existencial fundamental que colorea la disposición y la conciencia del *Dasein*, desde las cuales descubre o revela las cosas que importan y arroja luz sobre todo aquello que no puede ver de sus ser al permanecer en la impropiedad. Antes de comportarse ante cualquier situación, el *Dasein* ya está inmerso en un estado de ánimo de algún tipo, ya que su orientación mundana siempre se haya bajo el influjo

⁴² Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 210.

de la disposición afectiva. El estado de ánimo manifiesta ‘como se encuentra’ el *Dasein*, es decir, nos dice algo sobre el modo “como uno está y cómo a uno le va”.⁴³

Heidegger describe la disposición afectiva como una forma fundamental del *ser* que precede a toda cognición y volición, y está más allá de su alcance de revelación, “porque las posibilidades de apertura del conocimiento quedan demasiado cortas frente al originario abrir de los estados de ánimo”⁴⁴. Sin embargo, es importante dejar en claro que no todos los estados de ánimo son igualmente reveladores. Los estados de ánimo cotidianos, tales como el amor, la felicidad, el aburrimiento, la irritabilidad y el miedo, por nombrar algunos ejemplos; no proporcionan una visión existencial fundamental del ser del *Dasein* como ‘un todo’ y, en cambio, revelan el mundo de una manera restringida y limitada. Al velar más de lo que revelan, los “estados de ánimo cotidianos” conducen a una disminución de la conciencia. Por lo tanto, en lugar de asistir desde sus posibilidades de una manera lúcida, el *Dasein* responde de manera inapropiada e inadecuada a la situación en cuestión, como lo es, por ejemplo, el caso de la disposición afectiva del miedo, cuando el *Dasein* teme, “el miedo abre al *Dasein* de un modo predominantemente privativo. Lo confunde y lo hace “perder la cabeza” pero el miedo, junto con hacer ver, cierra el estar-en puesto en peligro, de tal manera que cuando el miedo ya ha pasado el *Dasein* necesita reencontrarse.”⁴⁵

El cometido de Heidegger dentro de la obra de *Ser y tiempo* es llevar a cabo lo que él define como *La ontología fundamental del Dasein*. Para que el analítico *existencial* domine su tarea provisional de exhibir el *ser* del *Dasein*, lo primero que hace es puntualizar el estado anímico fundamental y de mayor alcance que revele efectivamente toda la estructura del *Dasein*. En busca de este modo fundamental de revelación, Heidegger busca el ‘estado de ánimo adecuado’, que saca a la luz de la manera más eficaz el carácter opresivo y perturbador de la existencia y, por ello explora la angustia, a la que concibe como el estado de ánimo fundamental del temple anímico del *Dasein*.

⁴³ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, p.159.

⁴⁴ *Idem*.

⁴⁵ En el párrafo 40 El miedo como modo de disposición afectiva, Heidegger expone a detalle en qué consiste el miedo y la diferencia con la angustia.

De acuerdo al análisis de Heidegger, el estado anímico de la angustia es un fenómeno que elude todo intento de explicar y controlar la existencia del *Dasein*. Es la forma más rudimentaria de revelación que sintoniza al *Dasein* de la manera más fundamental y reveladora de su existencia, más que cualquier otro estado de ánimo cotidiano; al abrir su “mundo como mundo” le muestra los aspectos más importantes y las posibilidades de su más propia existencia a luz de su finitud a través de los fenómenos tales como la *muerte*, *nihilidad* y la *condición de arrojado*.

Al llevarlo ante el gran vacío de su existencia, la angustia es por ello crucial para sintonizar al *Dasein* con la auténtica comprensión existencial (*Existenziell*) y poder tomar entre manos sus posibilidades más propias.

Heidegger ve el tema de la *nihilidad* existencial como una preocupación filosófica apremiante, que debe ser confrontada e interrogada.⁴⁶ En esencia, la angustia se relaciona con la nihilidad (*Nichtigkeit*) que reside en el centro del ser del *Dasein*. El gran significado de la nihilidad, dentro de la obra de *Ser y tiempo*, es evidente cuando llegamos a comprender que, sin el encuentro angustioso frente a la nihilidad de la existencia, el *Dasein* no puede acercarse legítimamente a la más propia posibilidad de su ser ni representar auténticamente su libertad.

La angustia está directamente relacionada con la *muerte* y la *culpa* (*Schuldig*), que despiertan al *Dasein* a la inestabilidad inherente y la irresolución de su existencia finita. Sin embargo, la angustia no es un miedo a una entidad en particular en el mundo; Heidegger puntualiza que es un temor generalizado y muy perturbador que surge en el *Dasein*, una experiencia que lo induce a una crisis de significado. La angustia provoca una ruptura demoledora en las formas cotidianas y familiares en las que el *Dasein* conduce su vida e ilumina de una manera dramática el principio de ruptura y revelación desarrollado en su obra. Por ejemplo, en la primera sección, capítulo III, párrafo 16, de *Ser y tiempo*, analiza la ruptura del equipamiento de *estar-a-la-mano* y la posterior revelación del *mundo* a través del fenómeno de lo *no-estar-a-la-mano*. Cuando una herramienta funciona correctamente, su disponibilidad de *estar-a-la-mano* pasa desapercibida. Por el contrario, cuando una herramienta deja de funcionar correctamente o se vuelve

⁴⁶ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 302.

inutilizable, rápidamente llama la atención del usuario hacia el sistema de relaciones del que forma parte, ya que está dirigida hacia una tarea específica. En el instante de la ruptura, el *Dasein* ve todo lo relacionado con la obra; la totalidad del “taller”, por así decirlo, queda iluminada.

La naturaleza de *los útiles* y la totalidad referencial de lo *a-la-mano* se hacen simultáneamente explícitas, y revela así el propósito general del proyecto (*para-qué*) y la manera en que el proyecto debe avanzar para alcanzar su realización. (*para-algo*).

La angustia induce un fenómeno similar, aunque a una mayor escala, porque en el momento de sintonía de la angustia, la totalidad de la existencia del *Dasein* se ve interrumpida, su vida ya no ‘funciona’ y carece de significado. Se produce una ruptura y el fenómeno del *mundo* anuncia su presencia, al revelar el complejo sistema de relaciones de referencia en el que está inmerso el *Dasein*.

Cuando *el mundo* anuncia su presencia en la angustia, la existencia cotidiana (el modo impropio, o inauténtico) del *Dasein*, cae en un estado de confusión; se pierden significados y remisiones, y se produce un deslizamiento de los seres en el que el mundo adquiere una total insignificancia. En el momento en que la angustia aumenta, el *Dasein* ya no se siente como en casa dentro de la comodidad y seguridad de su impropio *estar-en-el-mundo*, ya que los pensamientos y las interpretaciones del uno pierden sentido, fuerza, significado y el *ser* del *Dasein* se muestra desvestido de propósito. Las cosas que antes eran familiares y comprensibles se muestran ahora a sí mismas de forma problemática. El *Dasein* queda momentáneamente *aislado* del mundo como un ser sin hogar, tirado; alienado, esta experiencia es *la desazón* (*Unheimlichkeit*) del sentirse *no-estar-en-casa*. El *Dasein* se ve confrontado ante *la nihilidad* de su existencia.

Esta desazón del *no-estar-en-casa* representa para Heidegger la forma más fundamental de la existencia, que individualiza al *Dasein* a su propio ser; revela sus posibilidades individuales únicas, le muestra que solo él tiene el potencial de actuar al *estar-en-el-mundo*: La angustia da la posibilidad de recobrar al *Dasein* sacándolo de su caída, y le devela la propiedad e impropiedad como posibilidades de su ser.

“Ciertamente es esencial a toda disposición afectiva abrir siempre el *estar-en-el-mundo* en su totalidad, según todos sus momentos constitutivos (mundo, *estar-en*, sí mismo). Pero

sólo en la angustia se da la posibilidad de una apertura privilegiada, porque ella aísla. Este aislamiento recobra al *Dasein* sacándolo de su caída, y le revela la propiedad e impropiedad como posibilidades de su ser. Estas posibilidades fundamentales del *Dasein*, *Dasein* que es cada vez el mío, se muestran en la angustia tales como son en sí mismas, no desfiguradas por el ente intramundano al que el *Dasein* inmediata y regularmente se aferra”⁴⁷

Sin embargo, *la individualización* (solipsismo existencial) que ocurre en la angustia es exactamente lo opuesto al solipsismo como se concibe tradicionalmente, no es un retiro a la interioridad aislada de la conciencia; en cambio, es la audaz recuperación del ser *Dasein* del mundo. La angustia propicia en el *Dasein* el sacarlo del uno llevándolo en un sentido extremo a enfrentar su propio “mundo como mundo y, consiguientemente, ponerlo ante sí mismo como estar-en-el-mundo”⁴⁸. La angustia libera al *Dasein* para apropiarse de su existencia arrojándolo de nuevo sobre lo que más anhela: su potencialidad más propia para *estar-en-el-mundo*; y provoca que el *Dasein* reflexione sobre lo que más importa en su existencia.

Heidegger afirma que la angustia surge del estar-en-el-mundo como un todo y, cuando el *Dasein* está angustiado, se revela su ser como *cuidado* (*Sorge*): Así, todo el fenómeno de la angustia muestra al *Dasein* como un estar-en-el-mundo fácticamente existente. “Los caracteres ontológicos fundamentales de este ente son la existencialidad, la facticidad y el estar-caído”⁴⁹, arrojado para ser asumido.

La comprensión ontológica del cuidado proporciona una visión importante de la existencia del *Dasein*, ya que los 3 modos de temporización de la temporeidad están implícitos en su definición como *anticiparse-a-sí-estando-ya-en-un-mundo*. y *anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-)*. Heidegger ve, en la temporeidad originaria, el significado ontológico de la estructura del cuidado, como un fenómeno finito. Heidegger argumenta: “*El cuidado mismo está, en su esencia enteramente impregnado de nihilidad*”⁵⁰. Por tanto, por la naturaleza de su ser, el *Dasein* soporta una existencia finita y se enfrenta inevitablemente a obstáculos insuperables, que restringen y configuran sus posibilidades y la puesta en práctica de las mismas.

⁴⁷ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 213.

⁴⁸ *Ibidem*, 210.

⁴⁹ *Ibidem*, 213.

⁵⁰ *Ibidem*, 304.

Es la angustia la que deja ver las limitaciones de la existencia del *Dasein* al revelar las tres formas en las que la nihilidad se manifiesta existencialmente dentro de la estructura del cuidado: *muerte, arrojamiento y facticidad*; y la imposibilidad de apropiarse todas las posibilidades. Estos factores delimitadores representan la nihilidad fundamental con la que el *Dasein*, al soportar una existencia finita, debe reconciliarse para ser su más propia y auténtica posibilidad. Escribe Heidegger: “La nada, frente a la cual lleva la angustia, desvela la nihilidad que determina al *Dasein* en su *fundamento*, fundamento que, por su parte, es en cuanto arrojamiento en la muerte”.⁵¹

⁵¹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 327.

2.3 La muerte

El análisis sobre la angustia, en la obra *Ser y tiempo* lo ocupa la caracterización ontológica del *haber-llegado-a-fin* que es propio del *Dasein* y la elaboración de la estructura ontológico-existencial de la muerte⁵².

En la impropiedad, el ser del *Dasein* interpreta la muerte como si fuera solo una obviedad biológica, que no significa otra cosa que el cese físico del organismo. Ante el cadente modo cotidiano de la existencia, el *Dasein* no tiene inmediata y regularmente un saber expreso y pasa por alto el significado *existencial* de la muerte por lo que la trata como una cosa o suceso presente. Por ejemplo, ver la muerte como un evento que les sucede a otros o como una verdad abstracta tácitamente establecida que ocurre en algún momento en el futuro lejano del *Dasein*, esto representa una “huida frente al más propio estar vuelto hacia la muerte”⁵³ que es, en última instancia, una huida de la angustia, descrita por Heidegger como “una especie de *huida* del *Dasein* ante sí mismo como poder-ser-sí-mismo propio”⁵⁴.

En la impropiedad de su existencia, el *Dasein* permanece ajeno, sostiene esa alienación, la negación y el engaño que lo protegen del impacto apremiante y la significativa importancia de su mortalidad: “Que esté entregado a su muerte y que, por consiguiente, la muerte forme parte del *estar-en-el-mundo*, es algo de lo que el *Dasein* no tiene inmediata y regularmente un saber expreso, ni menos aún teorético. La condición de arrojado a la muerte se le hace patente en la forma más originaria y penetrante en la disposición afectiva de la angustia”⁵⁵.

Por el contrario, en la propiedad de su existencia el *Dasein* interpreta el opresivo vacío de la angustia y la nihilidad ulterior de la muerte como el aspecto más integral del comportamiento de su ser más propio y auténtico. En la que “La diferencia frente a un puro desaparecer, como también frente a un puro fenecer y, finalmente, frente a una «vivencia» del dejar de vivir, se hace más tajante.”⁵⁶ Cuando el *Dasein*, en la desazón y aislado, con sus relaciones mundanas

⁵² § 46. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*.

⁵³ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 272.

⁵⁴ *Ibidem*, 207.

⁵⁵ *Ibidem*, 271.

⁵⁶ *Idem*.

rotas, se presenta ante la posibilidad absoluta de su imposibilidad para ser su *poder-ser* más propio se revela como el *ser para la muerte*. No solo se sintoniza con la inevitabilidad de la mortalidad, sino que también proyecta la desazón de la angustia en su existencia *futura*. Sólo así “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”.⁵⁷

Esto, para Heidegger, representa la comprensión *existencial* de la muerte como un *estar seguro de la muerte* o mortalidad, y cuando el *Dasein* asume esta posibilidad como su propia posibilidad está *adelantando* (*Vorlaufen*) y anticipándose hacia la muerte, con el reconocimiento dual de su inevitabilidad y naturaleza indeterminada, ya que la muerte, máxima posibilidad de *no ser*, puede suceder en cualquier momento.

El *Dasein* es libre para la posibilidad de su muerte al integrar el duelo de su mortalidad a su ser, y esto es lo que Heidegger llama ‘libertad para la muerte’. En el momento en que el *Dasein* es libre para la muerte, abierto a ello como algo que puede acontecer en cualquier momento, todas sus posibilidades están subordinadas a la máxima ineludible de morir y así *ocupándose*, puede *estar a la espera* (*Gewartigen*).

En su *estar vuelto hacia la muerte*, adelantándose, el *Dasein* se libera de su absorción en el uno de la existencia cotidiana, ya que “*El uno no tolera el coraje para la angustia ante la muerte*”⁵⁸ y comprende su existencia en términos de sus posibilidades fácticas, que están constreñidas y moldeadas por *la convicción* (*Überzeugung*) de su muerte. Como indica Heidegger, la anticipación es algo más que estar cierto de la inevitabilidad de la muerte; o, lo que es más importante, es la libertad de posibilidades dentro de las cuales el *Dasein* se sostiene y se mantiene a sí mismo:

“Las características del proyecto existencial del modo propio de estar vuelto hacia la muerte pueden resumirse de la siguiente manera: *El adelantarse le revela al Dasein su*

⁵⁷ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 271

⁵⁸ *Ibidem*, 274

*pérdida en el «uno mismo» y lo conduce ante la posibilidad de ser sí mismo sin el apoyo primario de la solicitud ocupada, y de serlo en una libertad apasionada, libre de las ilusiones del uno, libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: l a l i b e r t a d p a r a l a m u e r t e.”*⁵⁹

La certeza de la muerte solo se revela cuando el *Dasein* promulga el *no-todavía* que siempre forma parte de su *anticiparse-a-sí* (*Sich-vorweg-sein*), adelantándose, el *Dasein* reconoce la muerte como una amenaza vigente, y legítima que surge de la presencia de la angustia, y mantiene al *Dasein* abierto a “la constante y radical amenaza de sí mismo que va brotando del ser más propio singular”⁶⁰. Por ello, el adelantarse también le angustia, ya que adelantarse a la muerte es el comportamiento propio y auténtico del *Dasein* e implica asirse a sí mismo dentro de la amenaza de la certeza indefinida de la muerte.

En la segunda sección, capítulo I de *Ser y tiempo*, Heidegger termina la discusión sobre la muerte al explicar la posibilidad ontológica de la proyección existencial de anticiparse. Aquí surge la pregunta si es que hay algún fenómeno en la existencia del *Dasein* por el que realmente se da cuenta de esta posibilidad ontológico-existencial ser *para la muerte* en lo concreto *existenciales*; es decir, la condición ontológica para que el *Dasein* pueda llegar a *ser culpable* (*Schuldigsein*) en su existir fáctico. En su reflexión Heidegger escribe “Este modo esencial de ser-culpable es cooriginariamente la condición existencial de posibilidad de lo «moralmente» bueno y malo, es decir, de la moralidad en general y de la manera cómo ella se expresa fácticamente. El originario ser-culpable no puede determinarse por la moralidad, porque ésta lo presupone ya para sí misma.”⁶¹

Heidegger demuestra que tal fenómeno existe y se refiere a él como *la conciencia*, en alemán *das Gewissen*, que se refiere a la conciencia moral; a diferencia de la palabra *Bewusstsein* que expresa la conciencia meramente teórica.

⁵⁹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 285.

⁶⁰ *Idem*

⁶¹ *Ibidem*, 305.

2.4 La conciencia

Cuando el *Dasein* asume la culpa originaria por la nihilidad de la existencia, que la conciencia formaliza y comunica, cumple, por tanto, las conclusiones ontológicas sobre la muerte y es libre para la búsqueda de sus propias posibilidades finitas dentro de situaciones concretas existenciales.

Heidegger no expresa *la conciencia* en términos psicológicos, éticos o religiosos tradicionales. Más bien, describe a la conciencia como una forma de comprensión, expresada como una voz silenciosa que insta al *Dasein* a poner fin a su huida hacia el mundo inauténtico; es decir, a enfrentarse a la nihilidad de su ser como *proyecto arrojado y cadente*, reconocer su *culpa (Schulden)* originaria y con ello asumir la responsabilidad de poner en práctica su poder-ser su más propia y auténtica posibilidad. La conciencia, al vocalizar lo que la angustia insinúa, le presenta al *Dasein* que no controla su propio ser, ya que la estructura del *cuidado* se basa en última instancia en *la nihilidad* de sí mismo. “La culpa existencial revela una estructura esencialmente insatisfactoria que define incluso al *Dasein* auténtico. Aun cuando el *Dasein* no haya hecho nada malo, algo anda mal en él: su ser no está bajo su poder”.⁶²

Dado que la angustia revela este hecho, es parte integral del fenómeno de la conciencia. “En la desazón, el *Dasein* está en originaria solidaridad consigo mismo. La desazón pone a este ente frente a frente a su cruda nihilidad, constitutiva de su más propio poder-ser.”⁶³ Como enfrentarse a la muerte, la aceptación de la carga de la culpa requiere que el *Dasein* se enfrente a las perturbadoras verdades de la existencia sacadas a la luz en la angustia. La voz reticente de la conciencia habla desde lo más profundo del estruendoso silencio de la angustia. El llamado a la responsabilidad del *ser-culpable* es potencialmente audible debido a la predisposición ontológica del *Dasein* para *escuchar (Horen)*: El discurso de la conciencia jamás habla en voz alta. La conciencia solo llama callando, es decir, la llamada viene de lo silencioso de la desazón, y llama al *Dasein* a retornar, también callando, al silencio de su ser. El querer-tener-conciencia

⁶² Hubert L. Dreyfus, *Ser-en-el-mundo: comentario a la división I de Ser y tiempo de Heidegger*, Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1996. Hubert, p. 330.

⁶³ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 305.

comprende, pues, en forma adecuada este discurso silente únicamente cuando calla. “El silencio hace callar la habladuría del uno.”⁶⁴

La llamada de la conciencia en su arrojada nihilidad es desconocida para el *Dasein* ordinario y cotidiano y, por lo tanto, resuena como una voz distante y extraña. El silencioso discurso de la conciencia resuena de una manera desconocida y anómala dentro de la bulliciosa confusión impropia de la existencia. Por esta razón, su voz penetra el estrépito y el barullo de la charla ociosa y llega al uno, intentando inducir al *ser* del *Dasein* a que preste atención a su mensaje y regrese sacándole de la habladuría pública del uno, “*llama al silencio del poder-ser existente.*”⁶⁵

Sin embargo, el simple hecho de que la voz de la conciencia llegue al *Dasein* impropio e inauténtico no es suficiente para llamarlo de regreso desde el uno a su poder-ser existente. Existe la posibilidad de que el *Dasein*, absorto en la caída de su existencia cotidiana, pueda ignorar la llamada, no comprenderla o permanecer ajeno a su urgente comunicación; de ahí que, así como existe una reacción impropia e inauténtica a la muerte, existe también una respuesta impropia e inauténtica a la conciencia. Heidegger afirma que cuando el *Dasein* huye de su naturaleza culpable originaria, vuelve a huir de la opresión de la angustia y, en este caso, huye frente a la conciencia.

Heidegger sostiene que la culpa, en el sentido cotidiano, surge cuando el *Dasein* se esfuerza por cubrir o huir de la agitación que experimenta a través de la angustia. Al intentar sofocar su inestabilidad, el *Dasein* adopta pasivamente las costumbres éticas del uno como rígidos criterios para su comportamiento. Cuando la voz del uno se prolonga y universaliza erróneamente, forma lo que Heidegger llama la *Conciencia universal (Weltgewissen)*. En línea con el pensamiento de Nietzsche, Heidegger afirma que concebir la conciencia como un fenómeno objetivo, formalizado, con contenido provisto por la venerable obligación de las creencias religiosas, principios de la razón o costumbres sociales, es responder de manera impropia e inauténtica al llamado de la conciencia *existencial*.

⁶⁴ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 314.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 296.

El Dasein el ser para quien su ser constituye un problema, es llamado a encararse con la clase de ser que él es a través del cuidado. “La conciencia se manifiesta como el llamado del cuidado”⁶⁶ Aunque la voz de la conciencia es la llamada del cuidado (la propia y auténtica llamada del *Dasein*), el *Dasein* impropio e inauténtico juzga al que llama a la manera del mundo; es decir, como *conciencia pública*, la voz colectiva del uno que interpreta la conciencia como un poder que “objetivamente se encuentra ahí”⁶⁷. Heidegger sostiene que la concepción tradicional de conciencia y culpa, tal como se expresan dentro de la psicología y la religión, por ejemplo, se origina en la incompreensión *existencial*.

A diferencia de la idea cotidiana de la culpa, la culpa existencial es una forma de obligación (responsabilidad) caracterizada por un vacío, una falta de contenido que Heidegger expresa en los siguientes términos: “Ser-fundamento de un ser que está determinado por un no, es decir, *ser-fundamento de una nihilidad*”⁶⁸.

La culpa es una condición ontológica del *Dasein*, es decir, el *Dasein* es culpable de su propio ser porque es el único que puede determinarse sobre su ser. El *Dasein* es culpable por hallarse conformado por la conciencia de la posibilidad de la nihilidad de su ser. La angustia es una manifestación de la culpa expresada en el sentimiento de inquietud y desamparo que surge cuando el *Dasein* se confronta con la posibilidad de su propia nada. El *Dasein* es culpable porque sus posibilidades para el futuro, el pasado y el presente están todas influenciadas y limitadas por *la nihilidad* originaria que reside en la estructura del cuidado.

Para representar su más propia y auténtica posibilidad, el *Dasein* debe reconocer su culpa. Es indispensable reconocer y aceptar que las posibilidades sobre las que busca proyectarse están limitadas por *la nihilidad*, que se manifiesta en el estar arrojado, la muerte, y el hecho de que, al elegir una posibilidad, se excluye una multitud de otras opciones viables. Escribe Heidegger "La libertad solo *es* en la elección de una de esas posibilidades, y esto quiere decir, asumiendo el no haber elegido y no poder elegir también las otras.”⁶⁹

⁶⁶ Hubert L. Dreyfus, *Ser-en-el-mundo: comentario a la división I de Ser y tiempo de Heidegger*, Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1996, p. 332

⁶⁷ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 297.

⁶⁸ *Ibidem*, 302.

⁶⁹ *Ibidem*, 304.

3 La resolución

Hasta este punto, he analizado la angustia como medio para liberarse de la nihilidad hacia la más propia y auténtica posibilidad del ser del *Dasein*. Por ello, es indispensable enfatizar que, como modo neutral del temple afectivo, la angustia es la precursora de ambos modos de la existencia del *Dasein*, ya sea propio o impropio. Por lo tanto, estar meramente frente a la angustia con valentía no equivale a *elegir* una existencia propia y auténtica basada en lo que revela la angustia, ya que “la angustia sólo lleva al estado de ánimo de un *posible* acto resolutorio.”⁷⁰

Para poder reconocer y considerar a la angustia como determinante para el modo propio y auténtico del ser del *Dasein*, se requiere un movimiento activo en el que el *Dasein* elija elegirse a sí mismo (téngase en cuenta el contraste entre la propia y auténtica elección del *Dasein* de elegirse a sí mismo y lo impropio e inauténtico de *elegir no elegirse a sí mismo*). El *Dasein* debe, por tanto, incorporar la visión de la propiedad adquirida en la angustia y asumir activamente la culpa enmarcada por su *nihilidad*.

Heidegger localiza el medio por el cual el *Dasein* se abre a la promulgación de su poder-ser sí mismo más propio dentro del fenómeno de *la resolución* (*Entschlossenheit*), la incorporación activa de la influencia aparentemente pasiva de la angustia: “La angustia sólo puede irrumpir de un modo propio en un *Dasein* resuelto. Quién está resuelto no conoce el miedo, pero comprende, precisamente, la posibilidad de la angustia como *aquel* estado de ánimo que no lo paraliza ni confunde. La angustia libera de las posibilidades «*nihilicas*» (*Nichtigen*) y le hace libre *para* las propias.”⁷¹

Para asumir un propio y auténtico *estar-en-el-mundo*, se requiere tomar distancia activamente de la existencia impropia. El *Dasein* debe incorporarse desde la angustiosa desazón a través de lo que Heidegger describe como el *querer-tener-conciencia*; es decir, elegir asumir su ser-fundamento de una nihilidad como proyecto-arrojado. Esta disposición para atender, es descrita

⁷⁰ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 360.

⁷¹ *Ibidem*, 361.

como el escuchar el auténtico llamado de la conciencia, la acción más propia del ser del *Dasein*: “Este dejar-actuar-en-sí al sí-mismo más propio desde él mismo en su ser-culpable, es el fenómeno de la atestiguación en el *Dasein* mismo de su poder-ser propio.”⁷²

Atender la interpelación de la angustia, implica la comprensión de la conciencia, esto es lo que Heidegger expresa con el fenómeno de la *Resolución* como la auténtica *apertura* (*Erschlossenheit*) del *Dasein*. Este modo distintivo de apertura tiene consigo el auténtico *Ser para la muerte* del *Dasein*: “Ella implica estar vuelto de un modo propio hacia la muerte como la posible modalidad existencial de su propiedad”⁷³ que realiza en lo existencial. Heidegger vincula la resolución, como apertura o *descubrimiento*, de la *verdad* (*Aletheia*) de la existencia: “La apertura más originaria, vale decir, la más propia, en la que el *Dasein* puede estar en cuanto poder-ser, es la *verdad de la existencia*.”⁷⁴ Lo cual, sin duda, retoma las aportaciones de Nietzsche sobre la crítica de la verdad como *concordancia* y lo articula con el concepto del superhombre desarrollado como verdad fenomenológica: “Ser y estructura de ser están allende todo ente y toda posible determinación óptica de un ente. *Ser es lo transcendens por excelencia*. La transcendencia del ser del *Dasein* es una transcendencia privilegiada, puesto que en ella se da la posibilidad y la necesidad de la más radical individuación. Toda apertura del ser como lo *transcendens* es conocimiento transcendental. *La verdad fenomenológica (apertura del ser) es veritas transcendentalis*.”⁷⁵

En el momento de la apertura resuelta, que no es otra cosa que *querer tener conciencia*, el *Dasein* se cierne sobre su ser-culpable estando abierto a la angustia, para arrojarse en lo que Heidegger nombra como la *situación* (*Lage*) o el modo propio y auténtico del *ahí* (emplazamiento, “estar en disposición de...”)⁷⁶. Como lo referí anteriormente, la existencia propia del *Dasein* representa un enfático *elegir elegirse* a sí mismo frente a la facticidad de su ser.

⁷² Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 313.

⁷³ *Ibidem*, 324.

⁷⁴ *Ibidem*, 242.

⁷⁵ *Ibidem*, 61.

⁷⁶ *Ibidem*, 317.

Para comprender la concepción de Heidegger del *Dasein* en el momento de la resolución, es necesario reconsiderar la noción tradicional, desde Aristóteles a Kant, de la volición como “elección deliberada de un sujeto”. Esto se debe a que el *Dasein* resuelto no elige deliberadamente entre las alternativas en competencia de la propia y auténtica existencia y la impropia e inauténtica existencia. En cambio, se refiere a que el *Dasein se está abriendo* a ser; su elección cuando se deja llamar por la conciencia para reconocer la culpa y aceptar la nihilidad de la existencia. Por lo tanto, el *Dasein* no está *eligiendo* la propia y auténtica posibilidad y la situación, sino que *está eligiendo* sus acciones dentro de contextos determinados por lo que no corta su vínculo con el mundo, antes bien queda libre para ser sí mismo en el mundo. Es a través del fenómeno de *la resolución*, que el *Dasein*, liberado de la influencia opresiva del uno, avanza propia y auténticamente hacia sus posibilidades con la comprensión existencial de lo que es factiblemente posible en todos y cada uno de los momentos.⁷⁷

“Sería comprender el fenómeno de la resolución de un modo completamente equivocado si se lo entendiera como un mero echar mano de posibilidades propuestas y recomendadas. El acto resolutorio es precisamente el primer proyectarse y determinar aperiencia de la correspondiente posibilidad fáctica. A la resolución le pertenece necesariamente la indeterminación que caracteriza a todo fáctico y arrojado poder-ser del *Dasein*. La resolución no está segura de sí misma sino como acto resolutorio. Pero la indeterminación existencial de la resolución, que sólo se determina en cada caso en el acto de resolverse, tiene, como contrapartida, una determinación existencial.”⁷⁸

Es importante señalar que, la auténtica situación del *Dasein*, no es una guía indiscutible del comportamiento auténtico que presenta un esquema teórico de la existencia humana; es una forma propia y auténtica de habitar el momento presente, que modifica y aclara las relaciones del *Dasein*; es decir, su trato preocupado por las cosas y su solícito *coestar* con los otros.

⁷⁷ Heidegger describe la inmediatez de la acción del *Dasein* cuando está decidido a su propio poder-ser en los siguientes términos: la situación solo es por y en la resolución. Estando resuelto para aquel ahí que el sí-mismo ha de ser existiendo, se abre para él cada vez el carácter respeccional fáctico de las circunstancias. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 317.

⁷⁸ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 316.

3.1 La situación

La situación es el auténtico despeje del ser, una apertura para la puesta en práctica de las posibilidades auténticas y propiamente poseídas por el *Dasein*. Al aprovechar la comprensión *existencial* del arrojamiento y la muerte, el *Dasein* toma sus decisiones a la luz de su futuro incierto y su arrojado pasado. Es dentro de la *situación* donde la libertad del *Dasein* nace de la relación entre sus elecciones y las limitaciones que dan forma a sus posibilidades.

Concebir erróneamente la resolución como una elección deliberada, que establece la transformación permanente del *Dasein*, es una interpretación equívoca sobre la libertad que coharta la ética, y niega a la existencia nada menos que la posibilidad misma de actuar asumiendo una determinada situación que no está lejos de la incompreensión del uno: “El uno sólo conoce la «situación general» (*Die allgemeine Lage*), se pierde en las «oportunidades» que le están más cercanas y configura la existencia (*Dasein*) mediante el cálculo de las «contingencias» que, en su desconocimiento, él considera y presenta como su propia realización.”⁷⁹

Cuando el *Dasein resuelto se determina existencialmente*, la angustia ha incorporado activamente la desazón al reconocer las implicaciones de su propio ser en el mundo, la libertad auténtica se expresa en las razones para actuar y tomar decisiones desde la resolución de su ser, “que sólo se determina en cada caso en el acto de resolverse”⁸⁰.

La autenticidad no proporciona a la vida un contenido nuevo, porque la existencia auténtica carece de contenido, ni aliena al *Dasein* del mundo. Más bien, el poder ser sí mismo más propio y auténtico de la resolución “lleva al sí-mismo precisamente a estar en ocupación en medio de lo a la mano y lo impele al coestar solícito con los otros”.⁸¹ La propia y auténtica posibilidad del ser es un cambio en el marco de la existencia del *Dasein* que transforma así el contexto en el que asume sus posibilidades próximas asumiéndose cargo de sí mismo.

⁷⁹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 317.

⁸⁰ *Ibidem*, 316.

⁸¹ *Ibidem*, 315.

El más propio y auténtico estar-en-el-mundo es una forma de vida en la que el *Dasein* está abierto y receptivo al acercamiento del ser.

Concebida como un fenómeno temporal, la situación es el *momento de visión* (*Augenblick*) traducido por *instante* de autenticidad del *Dasein*. En el instante como un éxtasis, describe Heidegger, el *Dasein* existente es impulsado a las posibilidades, circunstancias, contingencias fácticamente determinadas de la situación de su acción en el mundo. Este es el momento de la *presentación* (*Gegenwärtigen*), el auténtico *presente* de la temporeidad, cuando el *Dasein*, accesible y libre, se proyecta a sí mismo en sus posibilidades dentro de las circunstancias fácticas y distintas de su propia y única existencia. “La temporeidad se revela como el sentido del cuidado propio”⁸².

Esta auténtica apertura *resuelta* a lo *presente* del mundo circundante solo es posible porque el *Dasein* es un ser temporal que *temporiza* (*Zeitigt sich*) y, por lo tanto, es a la vez *su* futuro, pasado y presente como un *proyectado-arrojado* estar-en-el-mundo. El presente, que se mantiene dentro de la *temporeidad* propia, es la forma sustentadora de las más auténticas determinaciones del *Dasein*, como “el resuelto arrebato con el que el *Dasein* se deja llevar a todas las posibilidades y circunstancias que se encuentran en la situación como posibles objetos de cuidado”.

La propia y auténtica *temporeidad* del *Dasein* se produce en la medida que proyecta sus posibilidades finitas; inicia con ello un avance hacia sí mismo como resuelto ser para la muerte en su más propia posibilidad de ser. Este movimiento asegura una *repetición* (*Wiederholung*) de la *nihilidad* que caracteriza la auténtica respuesta del *Dasein* al llamado de la conciencia. Arrojado ante las revelaciones de la angustia, este acto de recuperación orientado al futuro es la auténtica apropiación del *haber-sido* (*Gewesenheit*) del *Dasein*. Al llegar a sí mismo (futuro) desde su propio ser arrojado (pasado), el *Dasein* se abre al significado del ser propio y auténtico dentro de la presentación (presente) de la actualidad de la situación.

Este proceso temporal *extático* representa el permitir ser del *ser*, que ha sido definido por Heidegger como la auténtica verdad de la existencia. Así, cuando el *Dasein* existe desde su más

⁸² Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 344.

propia y auténtica posibilidad, experimenta el mundo en su manifestación básica, permite que lo que se muestra a sí mismo sea visto, ahora no revela solo seres, sino el fenómeno del mundo como tal; es decir, la matriz general de significado y propósito que estructura el *estar-en-el-mundo* del *Dasein*.

Reflexiones finales

Kierkegaard va a identificar la experiencia de la angustia en la libertad y la va a referir a la responsabilidad moral.

Su análisis sobre la angustia en *Los estadios de la existencia*, se desarrolla en función del compromiso personal del ser humano consigo mismo y con los demás, pero siempre en correlación con Dios como máximo referente ético para la vida de la persona por lo que toda su propuesta lleva una impronta profundamente teológica.

Por su parte, Heidegger va a identificar la experiencia de la angustia en la existencia del ser humano y lo va a referir a su nihilidad.

La existencia auténtica hereda la aproximación filosófica secular del pensamiento de Nietzsche y su referente en el superhombre pero, para Heidegger, la propiedad de la existencia no está representada por aquel que determina sus propios valores sino que la angustia abre de manera particular al ser humano con su existencia y le muestra la posibilidad de determinarse por asumir su propio ser. Con esto, también toma distancia de la moral del rebaño representado en la figura del último hombre, a la cual Heidegger alude con la existencia impropia en la inautenticidad del uno que presenta el *Dasein* al hallarse arrojado en el mundo.

La obra de Heidegger no invalida el pensamiento de Kierkegaard ni de Nietzsche, por el contrario, lo nutre desde su perspectiva y lo trasciende al hacer explícito el fenómeno de la resolución en la incorporación activa de la angustia. Tampoco creo que Heidegger niegue el misterio, antes bien, lo encuentro presente en toda la obra de *Ser y tiempo*, particularmente en la segunda mitad. Hay en esta obra una constante invitación al ser humano a reconocer su contingencia y menesterosidad para iluminar de convicciones su ser y su corresponsabilidad librándole de consuelos ingenuos.

La esperanza me parece una manifestación de la fe secular en Heidegger, que se revela en la gratificación de la autenticidad de la existencia, y en la confortante virtud para no ser movidos por el paradigma del mérito y la retribución expresado no en recompensas prometidas o el temor de algún castigo, sino por la determinación de hacernos cargo de nuestra vida como proyector

histórico concreto asumido y actuar en consecuencia del destino compartido ante el que solo podemos confiar y esperar.

En el planteamiento de Heidegger, la existencia auténtica es una experiencia ontológica, no moral. La consecuencia del fenómeno de la resolución para integrar activamente la angustia no debe interpretarse como moralmente válida ni necesariamente esperanzadora. Por ejemplo, la determinación del suicidio ante la conciencia del deterioro por el sufrimiento de una enfermedad degenerativa.

La existencia auténtica es una existencia resuelta que no debe interpretarse como una apología sobre la banalidad moral del *Dasein*. La propiedad de la existencia presenta, por el contrario, responsabilidad histórica por la propia existencia y, en consecuencia, el asumir la justicia, la realidad del bien y del mal que de ella resulten, sin justificarse por medio de terceros.

A diferencia del superhombre de Nietzsche, no asume valores propios, sino que es una posibilidad para determinar el propio ser y su destino a la luz de la contingencia de su ser-en-el-mundo.

La incorporación activa de la angustia en la propiedad de la existencia no debe identificarse con la promesa de una existencia edulcorada, ajena al dolor y al sufrimiento. La existencia podrá seguir presentando consecuencias abrumadoras, con las vicisitudes propias de la vida humana, pero se experimentará auténtica, satisfactoria y como la convicción que conlleva la autonomía de la libertad, que toma distancia de la comodidad de una existencia pasiva. Véase el caso de Jesús en Getsemaní, la lucha de Ernesto Che Guevara, la resistencia no violenta de Mahatma Gandhi o la búsqueda de los derechos civiles por Martin Luther King. Todos ellos no buscaban la muerte *per se*, sino la vida, y lo hicieron determinados con tal libertad que abrazaron su propio destino, incluida su muerte como una posibilidad consecuente.

Las situaciones últimas de la existencia humana, que se manifiestan a sí mismas por medio de la angustia, representan las mismas condiciones que encierran el potencial para hacer que la vida humana sea genuinamente significativa. La muerte, la nihilidad y el arrojo, revelados a través de la angustia, son precisamente lo que el *Dasein* debe reconocer para que, existir propia y auténticamente como su futuro (*libre para la muerte*), pasado y herencia (su *haber-sido*), y

presente, el *ahí* o *actualidad*, de la existencia, sea una posibilidad asumible. Es provechoso, en este punto, indagar en el auténtico y resuelto *Dasein* tal como lo percibe Heidegger.

¿Es probable que mientras preparaba su extenso análisis de la autenticidad, Heidegger se inspirara en su propia experiencia como filósofo? Tal suposición es viable, si consideramos al filósofo como alguien sintonizado y abierto a las situaciones más difíciles de la vida a las cuales, no fue ajeno su pensamiento ni su postura personal durante la crisis de la segunda guerra global en Alemania.

Para comprender su pensamiento es útil recordar las dos perspectivas desde las que este ensayo ha considerado la influencia de la angustia.

Si, por un lado, la angustia es integrada pasivamente de una manera inauténtica, como una amenaza constante para el bienestar de la existencia, el *Dasein* huye abrumado por los efectos perturbadores de la angustia a la seguridad y familiaridad de las interpretaciones de su cotidianidad permanece de esta forma en el uno. Si, por otro lado, como he tratado reafirmar a través de este trabajo, la angustia se incorpora activamente como puente que conecta al *Dasein* con la realidad de su finitud de su *estar-en-el-mundo*, entonces, más allá de anticipar una amenaza indeterminada, la angustia vislumbra la más propia y auténtica de las posibilidades de ser del *Dasein*. Como la angustia es revelación de la insignificancia del mundo, el auténtico *Dasein* reinterpreta el sinsentido y la imposibilidad de la existencia como algo revelador que solamente será una posibilidad concreta y auténtica en el fenómeno de la resolución al tomar responsabilidad por su propia existencia entre sus manos. Esta conversión radical de la visión impropia e inauténtica: “Significa dejar resplandecer la posibilidad de un modo propio de poder-ser”⁸³. Es decir, la persona se comporta filosóficamente, despertado positivamente por el sentido del asombro y no como tradicionalmente la filosofía ha despertado al pensamiento, desde el extrañamiento, la duda; para lo cual es indispensable buscar una solución a la pregunta de aquello que no se posee o se ignora. Quienes han sido formados en esta tradición, suelen comenzar el pensamiento desde una incomodidad intelectual y una necesidad de claridad sobre

⁸³ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 360.

aquello que lo interpela. Aunque este punto de partida es válido, también conlleva implicaciones moralmente negativas: Considerar que el yo individual, y no los demás, es quien articula la realidad. Esta actitud no solo implica la arrogancia, si no que fomenta la superioridad moral, difumina la alteridad y conduce a su anulación; tal como hemos atestiguado a lo largo de nuestra historia occidental, con particular afecto en la modernidad tardía.

“Hoy, sin embargo, se propone otro punto de partida: el asombro o el estupor ante el reconocimiento de la maravilla. Este punto de partida, no la duda, sino el estupor, es esencialmente positivo y se muestra más justo.”⁸⁴ Si adoptamos un enfoque positivo para nuestro punto de partida, no iniciaremos el saber y la interpretación desde la perspectiva de la herida, la falla o la deficiencia, sino desde la apreciación y el esplendor de la realidad, desde el reconocimiento de la alteridad. Esto no es mera vanidad, tiene importantes implicaciones, tal como lo demuestran muchas críticas al pensamiento filosófico que lo consideran nihilista, pesimista o fatídico, la manera en que comenzamos nuestros planteamientos nos dará el resultado que vamos a obtener. Es pretencioso acercarnos a la realidad como algo oscuro que necesita iluminarse por medio de nuestra razón. “Cabe un planteamiento diferente, un punto de partida diferente, otros presupuestos distintos: La contemplación, el gozo, la maravilla, el asombro, la gratitud”. Las relaciones se muestran muy diferentes al aproximarnos a la realidad desde el acogimiento del otro. Reconocer que somos posibilidad en la medida en que el otro se nos da, produce gratitud y reverencia. En palabras de Heidegger, reconocer la revelación de nuestra coexistencia nos lleva a responder desde el cuidado.

El mundo moderno, cuya capacidad de responder al *por qué*, si bien nos ha llevado a descubrir otros planetas, nos ha llevado a la indiferencia de quien sufre a nuestro lado, en nuestro tiempo, la emergencia de la crisis climática global amenaza ya con la extinción de la vida orgánica. El absurdo generalizado de esta forma de encontrar conocimiento ha sido puesto en evidencia claramente con la bomba atómica; el culmen de 3 siglos de un racionalismo insensible ha sido la crueldad.

⁸⁴ Pablo D’Ors, *El Silencio como elemento esencial para vivir en comunidad eclesial* (entrevista), Ciclo de Conferencias Año Ignaciano 2021-2022, Medios Ciencias, Zapopan, 2021.
<https://www.youtube.com/watch?v=iyYM8ZTb0n4>

Creo firmemente que Heidegger, acoge activamente, a través de una decidida apertura, la naturaleza limitada y efímera del mundo que revela la angustia. Con esto explicita como es que la muerte hace de la existencia una tarea seria, en la que nuestro compromiso tenga sentido efectivo y no sea meramente un consuelo para aliviar la conciencia. Abandonar la noción de una existencia mundana finita en busca de un consuelo significativo en otro lugar (por ejemplo, proyección mundana inauténtica o proyección de otro mundo a través de la religión como ya lo criticó Nietzsche) es degradar nuestro vasto potencial, ya que tales aspiraciones son el terreno fértil para no asumir con seriedad nuestras relaciones ordinarias, todo aquello que hacemos y dejamos de hacer y nos lleva a vivir permanentemente de manera pasiva e inauténtica como meros espectadores de las circunstancias.

La filosofía se ocupa, en última instancia, de promulgar formas de vida que acogen la finitud, porque la actitud filosófica es la disposición de sintonizarse con aquello que nos excede a nosotros mismos. La filosofía debe asumir y desafiar las certezas absolutas que componen el *estar-en-el-mundo*.

Heidegger concluye con precisión que fuera de la única fatalidad de la muerte, certeza absoluta e insuperable, la existencia conlleva una gran cantidad de potencial y responsabilidad, vivir no puede ser una tarea automática, la propuesta de la existencia propia y auténtica no es una receta, ni tampoco existe para ella un método, demanda a la persona, coraje, creatividad y determinación.

Heidegger nos muestra que asumir la finitud de la vida nos muestra que la existencia no debe dejarse en manos de los demás, esto fecunda de satisfacción y responsabilidad por el futuro: la sensibilidad, el reconocimiento de la vastedad del interior humano, la búsqueda de respuestas al *para qué* de nuestras vidas, puede devolvernos sentido. No quiero negar los avances que la razón nos ha aportado, y tampoco creo que un oscurantismo pseudoreligioso sea lo que podrá corregir los errores de un racionalismo unilateral pues no es la disminución de la razón, como ya lo señaló Erich Fromm, sino su incremento a través de la integración de la sensibilidad. El fracaso del racionalismo no se debe a su creencia en la razón sino a la estrechez de sus conceptos.

Al considerar la profundidad y amplitud del tratamiento de la autenticidad, Heidegger bien puede pedir al lector de su obra *Ser y tiempo* que considere seriamente su vida, invitándole a asumir con determinación la angustiosa remisión con la muerte, que lo libere así para la gozosa y desafiante actividad de vivir de manera significativa; pasar así de una cultura mortificante a incorporar la angustia en una cultura vivificante y determinarse a vivir con una convicción que le permita vivir satisfecho a través de la incorporación activa de la angustia expresada en el cuidado (*Sorge*) corresponsables por nosotros mismos y por el mundo con más amor que temor pues “El porvenir pertenece mucho más a los corazones que a los espíritus. Amar es la única cosa que podría ocupar y llenar la eternidad. El infinito necesita lo inagotable.”⁸⁵

⁸⁵ Víctor Hugo, *Los miserables*, Edhasa Literaria, Barcelona, 2013, p. 1015.

Fuentes documentales

- Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.
- Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2003.
- Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- Søren Kierkegaard, *Temor y temblor*, Alianza Editorial, Madrid, 2014.

Fuentes documentales secundarias

- Anna, Wierzbicka, *Emotions across languages and cultures*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- Hubert L. Dreyfus, *Ser-en-el-mundo: comentario a la división I de Ser y tiempo de Heidegger*, Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1996.
- Hanna Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993.
- Jean Paul, Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 1966.
- José Cercós Soto, *Temor y angustia: del ser a la nada*, Estudios Filosóficos, nº 140, 2000.
- Sarte, Heidegger, Jaspers y otros, *Kierkegaard vivo*, Alianza, 1969.
- Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Editorial Trotta, Barcelona, 2001
- Milan Kundera, *La insoportable levedad del ser*, Tusquets, Barcelona, 2017, p. 46
- Pablo D'Ors, *El silencio como elemento esencial para vivir en comunidad eclesial*, Ciclo de Conferencias Año Ignaciano 2021-2022, Medios Ciencias, Youtube, 2021.
- Víctor Hugo, *Los miserables*, Edhasa Literaria, Barcelona, 2013