

¿A qué responde la Angustia?
Fijación del problema de trasfondo al que pertenece
§40 de *Ser y tiempo*

What does Anxiety Respond to?
Identification of the Underlying Problem to Which
§40 of *Being and Time* Belongs

FRANCISCO ABALO
(Universidad de Chile)

Resumen: Desde distintos puntos de vistas, la literatura actual parece estar de acuerdo en la función metodológica relevante que cumple el tratamiento sobre la angustia en la arquitectura sistemática del tratado mayor de Heidegger. En el presente artículo se pretende fijar el contexto problemático a instancias del cual se introduce este tratamiento, asumiendo que la clave de comprensión de este problema radica en los elementos básicos contenidos en la idea de existencia tal como la bosqueja en los primeros párrafos de esta obra. En segundo lugar, se plantea el problema del paradójico estatuto fenoménico de la angustia y se sugiere, como estrategia hermenéutica, que las condiciones de su fenomenalidad radican en los mismos elementos conceptuales que están a la base de la idea de existencia, lo cual difiere de los enfoques dominantes.

Palabras clave: Heidegger, hermenéutica, fenomenología, angustia, idea de existencia

Abstract: From different points of view, current literature seems to agree on the relevant methodological function fulfilled by the treatment of anxiety in the systematic architecture of Heidegger's major treatise. This article aims to establish the problematic context in which this treatment is introduced, assuming that the key to understanding this problem lies in the basic elements contained in the idea of existence as outlined in the first paragraphs of this work. Secondly, it raises the problem of the paradoxical phenomenal status of anxiety and suggests, as a hermeneutic strategy, that the conditions of its phenomenality lie in the same conceptual elements that underlie the problem that motivates the treatment in §40, which differs considerably from the usual approach.

Key-words: Heidegger, hermeneutics, phenomenology, anxiety, idea of existence

Introducción¹

El §40 de *Sein und Zeit* (SZ)², como se sabe, contiene el análisis de la noción que Heidegger expresa bajo el término *Angst*. Este párrafo resulta, por diversos motivos, uno de los más fascinantes a la vez que de los más complejos del tratado. En efecto, las actitudes frente a él van desde el desconcierto (Dandeleit-Drayfus, 2015) hasta la consideración de que en él hay un hito fundamental dentro del arco argumental de SZ (Courtine, 1990, p.234; Rodríguez, 1997, p. 215; Steimann, p.109; Pascualin, 2015, p.132). Con todo, hay entre los especialistas un relativo acuerdo de que estas dificultades no radican sólo en la complejidad del fenómeno tratado, sino también en la función metódica-sistemática y la posición arquitectónica de su tratamiento filosófico.

Puesto de esta forma, es sostenible pensar que el tratamiento de la angustia responde a los problemas y preguntas que plantea el párrafo anterior, el §39. Si se toma esto en consideración, se da una primera dificultad de corte sistemático-arquitectónico. En efecto, para usar una imagen, hay en ese párrafo un nudo de lazos que remiten desde y hacia lugares muy distantes en el tratado. El correcto manejo de estos lazos es de especial dificultad y hacen ardua la fijación de la función metodológica del §40. Un análisis detenido que logre, en alguna medida, fijar el o los problemas de trasfondo a cuya resolución, en parte, contribuye el tratamiento de la angustia, es la tarea principal que se propone este artículo.

En las tres primeras secciones de este artículo intentaremos fijar desde un punto de vista sistemático el problema de trasfondo que parece expresarse en el §39. El pensamiento básico que nos sirve de guía es que dicho problema está anclado y presupone la idea matriz bajo cuya guía se estructura la analítica existencial, a saber, *la idea o concepto de existencia* que Heidegger esboza en los §§ 4 y 9. La tesis que aquí pretendo plantear es que el §39 es un párrafo “nudo”, porque en él se reintroduce la idea de existencia como parámetro para medir los resultados del tratado hasta ese punto y, por ello, permite la exposición de varios problemas que emergen desde esa reintroducción.

Hay, no obstante, un segundo problema que concierne al tratamiento específico de la angustia. Pese a que tanto en la literatura de corte existencialista como en ciertas líneas de la psicoterapia se ha hecho célebre la así llamada

¹ El siguiente artículo ha sido desarrollado en el marco del proyecto FONDECYT REGULAR 1210404 “La concepción heideggeriana de la acción: lectura aspectual de *Ser y Tiempo*”, financiado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID). Agradezco a su vez al profesor Dr. Luis Placencia por las certeras observaciones que me sugirió a una versión anterior de este trabajo.

² En adelante SZ. Citaremos los pasajes de este tratado según la edición de Max Niemeyer Verlag (2006). El resto de las obras del autor las citaremos según la *Gesamtausgabe* (en adelante GA) de Vittorio Klostermann, indicando en cada caso el número del volumen según esa edición, como es el uso en los estudios heideggerianos. Las traducciones contenidas en este trabajo son o bien tomadas de la versión de J.E. Rivera (*Ser y Tiempo*, 2017) con modificaciones, o directamente del autor de este artículo.

“angustia existencial”³, el texto de Heidegger es extraordinariamente elusivo y críptico con relación a una “descripción muy pormenorizada de la angustia” (García Norro, 2015, p.169), tal que le permita al lector un reconocimiento de este fenómeno anímico⁴. Como intentaré mostrarlo en la última sección de este trabajo, este es sólo el índice de un problema metodológico de base en que el carácter fenoménico de la angustia es todo menos obvio. En realidad, el autor parece indicar que, en un cierto nivel de experiencia (la experiencia corriente), la angustia no parece poder aparecer o aparecer como tal, lo cual, para efectos de sus requerimientos metodológicos la pone en la peculiar paradoja de ser un *fenómeno a-fenoménico*. En la última parte de esta sección, sugiero, pese a todo, que la fijación del problema de trasfondo, así como la preponderancia sistemática de la idea de existencia podrían permitir una orientación de lectura de esos requerimientos en una dirección distinta a la dominante en la literatura. Lamentablemente no podré desarrollar aquí esto último, dada la extensión que requeriría, y lo dejo a modo de sugerencia que será elaborada en un artículo posterior.

1. ¿A qué responde el análisis de la angustia en SZ?

Si se ubica el párrafo destinado al análisis de la angustia dentro de su contexto sistemático, resulta bastante claro que su introducción viene preparada por las reflexiones que presenta el párrafo inmediatamente anterior, el §39,

³ Con respecto al desarrollo de la idea de “angustia existencial” en el movimiento existencialista francés de mediados del siglo XX se puede consultar con provecho Aho, 2020, 2025, Crowell 2022. Para el desarrollo de la noción de angustia en la psicoterapia de enfoque de análisis existencial y logoterapia (*Existenzialeanalyse und Logotherapie*): Frankl, 1987; Längle, 2003, 2011, 2021, 2023.

⁴ Desde el punto de vista de los “índices ónticos” este análisis es de excesiva economía. De hecho, hacia el final de éste (SZ, p.190), el propio autor destaca la rareza (*Seltenheit*) en varios niveles del fenómeno analizado, sin que se descarte incluso su condicionamiento fisiológico. En general, su tratamiento sigue la pista del parentesco de la angustia con el miedo al caracterizar el objeto formal de la primera también en términos de “amenaza” (*Bedrohung*), pero a diferencia del segundo, en el que el objeto queda identificado con un ente intramundano, en este tipo de fenómeno opera un distanciamiento radical en el que el ente de uso entra en la irrelevancia. De ahí que Heidegger anote que, en una mirada retrospectiva, el decir cotidiano exprese que “no era nada” (“*es war eigentlich nicht*”, p.187). No es nada (de lo intramundano) que amenaza, sino que está viene, por decirlo así, desde “ninguna parte”. Es justamente bajo este índice de la amenaza “interior” que Heidegger anota al paso una de las únicas notas emocionales de la angustia, a saber, que viene de tan cerca que “opreme y le corta a uno el aliento” (SZ, p.186). Es interesante anotar que este carácter opresivo y de estrechamiento fue destacado por Tomás en su definición de la *anxietas*, i.e. *quae sic agravat animum, ut non appareat aliquod refugium: unde alio nomine dicitur angustia* (*Summa II, Prima Secundae*, 1-2, q.35, a8); sólo que para él resulta por eso mismo una variante de la *tristitia* y no del *timor*. Pero sea como sea esto, el pensamiento básico parece apuntar a que la angustia hace ostensible ese resto que queda del mundo cuando la estructura de significatividad pragmática “se viene abajo” (SZ, p. 186), y que Heidegger denomina bajo el término alemán *Unheimlichkeit*, término con evidente evocación emotiva, tal como lo documenta también el penetrante y más generoso ensayo de Freud de 1919 “*Das Unheimliche*” (Freud, 2014).

titulado “La pregunta por la totalidad originaria del todo estructural del *Dasein*” (*Die Frage nach der ursprüngliche Ganzheit des Strukturganzen des Daseins*. SZ, p.180). El tenor de este párrafo es, como muchos otros del tratado, programático, e introduce, entre otras cosas, la justificación metodológica del tratamiento de una forma fundamental de hallarse en el mundo (*Grundbefindlichkeit*) que el autor denomina *Angst*. Lo peculiar de este párrafo es que el diseño del programa emerge a instancias de una serie de preguntas que presuponen, como intentaré mostrarlo, la reintroducción decisiva en este contexto de la idea formal de existencia esbozada en los §§ 4 y 9⁵.

Ya es el título de este párrafo el que presenta la cuestión central a la que está dedicado el sexto capítulo de la primera sección de la primera parte (y única publicada) del tratado. Por su parte, es el título del capítulo el que ofrece la respuesta a esta pregunta. En efecto, se trata del “cuidado como ser del *Dasein*” en tanto responde a la pregunta por “totalidad originaria del todo estructural” de este ente. Esto hace que la arquitectura de este capítulo tenga como núcleo al §41, al cual siguen la acreditación mediante documentación histórico-literaria de la tesis central en §42 (la fábula de la *cura*), y las importantes discusiones con la tradición filosófica que giran en torno a las concepciones dominantes de realidad (§43), por una parte, y de verdad (§44), por otra. Es en este contexto en el que uno debe considerar el análisis de §40 como *metodológicamente funcional* a la tesis desarrollada en §41. En otras palabras, el análisis de la angustia está ahí, estrictamente hablando, porque ofrece ciertos rendimientos sistemáticos que permiten responder a la pregunta por el “todo” de estructuras, hasta este punto consideradas por separado (analíticamente), pero que han de ser vistas en unidad (“originariamente”).

El filósofo formula el problema, o mejor, los problemas contenidos en el título del párrafo más en detalle del siguiente modo:

⁵ La conexión sistemática, metodológica y arquitectónica del tren de preguntas del §39 y del que presenta en el §45, debe ser, sin exageración, de las más complejas del tratado. Por lo pronto, no se trata en ambos párrafos de una y de la misma pregunta, aunque estén conectadas. Por una parte, la pregunta que da pie al análisis de la angustia apunta a un modo de acceso que, bajo la forma de un peculiar modo de encontrarse en el mundo, se despeje “de modo elemental” el suelo fenoménico desde el que se pueda captar de forma unitaria el todo estructural de existenciales, a saber, la estructura del cuidado. El §45, en cambio, está enmarcado por la pregunta metodológica sobre el carácter “originario” de la interpretación ontológica llevada a cabo hasta ese punto (cf. SZ p. 231) y contiene, en virtud de su propia estructura, la tarea de presentar en sus condiciones existenciales esa posibilidad concreta de asumir la existencia en su modalidad propia, la resolución precursora. De esta manera, desde el §45 se inicia un nuevo período en el tratado, que llega, aproximadamente, hasta el §66. Como lo ha destacado Rodríguez (2015, p.315-330), se trata de un nudo especialmente complejo y decisivo por cuanto concentra, por una parte, lo que el estudioso denomina “el momento necesariamente hermenéutico” y, por otra, la determinación bidireccional entre el aspecto ontológico y el aspecto óntico que condiciona el tipo de orientación metodológica del tratado (cf. SZ, p.13). El problema, a mi juicio, está sin embargo en la fijación de la distribución de tareas entre ambos pasajes “nudo”. Es todo menos obvia la forma del arco argumental que contiene estos dos pasos como decisivos, sistemáticamente conectados pero diversos en el alcance de sus funciones metódicas.

“(1) ¿Se puede captar *este todo* de estructuras de la cotidianidad del *Dasein* en su *totalidad unitaria* [*Ganzheit*]? (2) ¿(a) Es posible poner de relieve el ser del *Dasein* *unitariamente* [*einheitlich*] de tal modo que se haga comprensible desde él la *coordinariedad* de las estructuras indicadas juntamente (b) con las *posibilidades de modificación* existencial que le corresponden? (3) ¿Hay una vía de acceso a este ser en *el plano de los fenómenos* sobre *el suelo* del presente punto de partida de la analítica existencial?” (*SZ*, p.181; números y destacado introducidos por el autor del artículo)

Por otra parte, los requerimientos metódicos por los cuales se introduce el tratamiento de la angustia están más dispersos en el párrafo, por lo que me permitiré, por razones didácticas, presentarlos ordenadamente. El tratamiento de la angustia se introduce porque satisface:

(i) La presentación de un modo eminente, originario y amplio de lo que el autor denomina “encontrase” (*Befindlichkeit*), noción esta que entraña lo que comúnmente conocemos bajo el nombre de “estado anímico” (cf. *SZ*, p.182).

(ii) Presenta el “suelo fenomenal para la explícita captación de la totalidad ontológicamente originaria del *Dasein*” (cf. *SZ* p.182).

(iii) Presenta este suelo en la medida en que este fenómeno exhibe lo que exhibe de modo “aislado” (cf. *SZ* p. 182).

(iv) Está en directa conexión con los fenómenos que Heidegger ha examinado bajo las nociones de caída (*Verfallen*) y miedo, tal que su análisis los toma precisamente como punto de partida (cf. *SZ* p.182, p.184).

Volveré, de modo más bien general, sobre estos requerimientos en la última parte de este artículo. Lo que interesa por el momento es circunscribir el problema a instancias del cual se introduce el tratamiento de la angustia como “el único camino adecuado” (*SZ*, p.182) para su resolución.

Así pues, si se considera la primera cita aisladamente, es difícil entender qué clase de problema es al que está apuntando Heidegger. De hecho, la dificultad inicial consiste en que para poder darle sentido estas preguntas deben presuponerse varios aspectos sistemáticos considerados en otras partes del tratado, algunos muy distantes. De ahí también que sea de difícil control el intento de fijar de forma ordenada los problemas que estas preguntas presentan. Una forma de abordarlo es intentar responder a estas dos, en apariencia, simples preguntas:

(a) ¿qué tipo de problema es al que apuntan estas preguntas?, es decir, ¿cuál es el orden al que pertenece ese problema?

(b) ¿según qué perspectiva es este efectivamente un problema inmanente al tratado?

2. ¿Cuál es el orden al que pertenece el problema planteado en §39

A mi juicio, al menos parte de la solución a (a) y (b) reside en considerar estos pasajes como un momento señalado en que se reintroduce lo que en ciertos contextos el filósofo denomina como “existencialidad” (*Existenzialität*; cf. *SZ*, p.12) y en otros como “idea” o incluso “concepto de existencia (*Idee der*

Existenz/ Existenzbegriff; cf. *SZ*, p.313). Sin pretender exagerar, es precisamente a instancias de la reintroducción de aspectos relevantes de la idea de existencia por donde el párrafo *en comento* parece poner en claro cierta insuficiencia de la línea de desarrollo del tratado hasta ese punto (el tratamiento del estar en el mundo del agente en términos de cotidianeidad media), por una parte, y de introducir una nueva línea de exploración que la idea misma de existencia parece reclamar, por otra.

Consideremos por el momento el problema planteado en (a). En la primera cita, en las dos primeras preguntas para ser más precisos, Heidegger nos presenta, de entrada, una cuestión que concierne al *todo de estructuras* existenciales. Con ello fija el orden al que pertenece el problema en la medida en que la mención aquí de “estructuras” y de “todo estructural” descansa en esa diferencia de planos que ha distinguido en el §4 (cf. *SZ*, p.12), a saber, por una parte, la consideración de la existencia humana desde el punto de vista de su desarrollo concreto en cada caso, lo que, por ejemplo, encontraríamos en el modo en que describimos con cierto detalle nuestra vida en un relato autobiográfico. Este plano recibe la cualificación de “existetivo” (*existenzjell*) u “óntico”, e implica la dimensión de la vida en su plena concreción. El otro, por decirlo así, corresponde al nivel conceptual de reflexión filosófica. Es a este último orden al que le reserva el título de “existencial” (*existenzial*) u “ontológico” en tanto los caracteres ahí destacados (*Existenziale*) dan cuenta de las conexiones estructurales a nivel de la “ontología” del objeto de investigación (el *Dasein*). Es justo este todo formal de estructuras existenciales a lo que llama “existencialidad” (*SZ*, p.12) o “idea de existencia” (*SZ*, p.313). De esta manera, el tratado describe en sus *explicata* (existenciales) el concepto o idea (“ser”) del objeto, y no directamente ese objeto en el estilo en que sería reconocible inmediatamente para la experiencia directa. Los problemas planteados por las preguntas citadas pertenecen al orden propio que corresponde al análisis filosófico. Sin embargo, este esquema no retrata enteramente la complejidad que el tratado contiene en virtud de la propia idea de existencia y que, en cierto sentido, determina su enfoque. Veamos con un poco de detalle esta cuestión.

La idea de existencia es ciertamente idea de *algo*. Pero no es la idea de un objeto que podría ser dado a mi percepción *dentro* del marco de esa percepción, sino que bajo el término “existencia” Heidegger parece querer apuntar a eso que, en nuestro lenguaje coloquial, denominamos “vida”, en los contextos en que hablamos de ella sobre todo como “mi vida”⁶. Si bien no parece ajustado decir que de ella tenemos una *percepción*, sí, en cambio, tenemos de ella siempre una cierta *comprensión* de algo que tiene la forma de un proceso en desarrollo, en

⁶ Para esta reconstrucción de la idea de existencia sobre la base de la noción de “mi vida”, sigo de cerca las penetrantes observaciones de Carl en su estudio de 2018, sobre todo la sección 1.1 (p.3-40). Sin que pueda aquí justificarlo de modo amplio, conecto aspectos generales de lo que, en el contexto de las lecciones tempranas de Friburgo, es denominado por el autor como “vida fáctica”, y aspectos salientes de lo que en el contexto de *SZ* se denomina como “existencia”. En la literatura especializada parece haber un amplio consenso acerca de este punto de conexión entre las lecciones tempranas de Friburgo y la obra mayor del autor. Ha marcado un hito en este respecto el ya clásico estudio de Kiesel de 1993.

cierto modo indeterminado desde el punto de vista de sus confines temporales, pero no ilimitado. Ahora bien, no es que bajo el aspecto comprensivo que supone la remisión a eso que expresamos con “mi vida” se dé algo así como una autorreferencia, es decir, la referencia a un objeto que bajo cierta perspectiva “soy yo”, sino que la remisión a mí mismo se da bajo el aspecto que supone la comprensión global de mi vida en tanto integra dimensiones virtuales, pero también ya consolidadas, futuras y pasadas. La autorremisión que supone la expresión “mi vida” mienta con ello las pretensiones y aspiraciones que tengo, los proyectos y planes por los que me esfuerzo, pero también lo que he hecho, alcanzado, pero también en lo que he fracasado, mi historia de vida, y los hitos y relaciones relevantes que en cierto sentido me condicionan y me han condicionado en concreto.

Es intentado articular este estado de cosas que Heidegger, como se sabe, introduce ya la idea de existencia en el §4, en el contexto de la preeminencia óptica de la pregunta ontológica, y la presenta sistemáticamente luego en el §9. Lo que en este último párrafo presenta como idea son caracteres muy básicos que corresponden a una “indicación formal”⁷, es decir, la idea que ahí presenta la existencia lo hace en una cierta infradeterminación, que es empero suficiente para movilizar la investigación en una dirección y circunscribir su alcance. Por su parte, los caracteres que esta idea presenta son dos⁸. El carácter (1) es el que introduce en términos de la “esencia de este ente” (*Wesen*, *SZ*, 42) que se expresa en ese aspecto proyectual-anticipativo que está recogido mediante la expresión “*Zu-sein*”, “haber de ser”⁹. El punto nuclear de este carácter consiste en ese aspecto según el cual el agente trasciende o ya ha trascendido en la dirección de ciertas posibilidades más allá del presente del caso. Como se sabe, la conexión de este aspecto con lo que denomina Heidegger como “*Verstehen*”

⁷ La expresión “*formale Anzeige*” (indicación formal), aparece muy poco en la obra mayor de Heidegger, pero en contextos relevantes para los fines de este artículo. Así en *SZ*, p.313, por ejemplo, se caracteriza expresamente la idea de existencia bajo este concepto heurístico: “*Die formale Anzeige der Existenzidee*” y antes en p.114. “*formalen Anzeige der Grundbestimmtheiten des Daseins (vgl. § 9) schon gegeben*”. Este autor desarrolla esta noción en su etapa inicial como *Privatdozent* en Friburgo, sobre todo en la lección que corresponde al volumen 60 de la *GA*. En ella la indicación formal aparece caracterizada como haciendo parte de la “teoría del método fenomenológico mismo” (*GA* 60, p. 55), “un momento metódico de la explicación fenomenológica en cuanto tal”. (*GA* 60, p. 63) el “punto de partida de la explicación fenomenológica”. Sería imposible abarcar en una nota la larga lista de trabajos que se han dedicado a este concepto de invaluable importancia para la concepción de la metódica que pone en práctica su autor en este ciclo de lecciones, así como su repercusión en su obra más madura. Hay, sin embargo, algunos trabajos que me permito mencionar, pues apuntan a un problema nuclear en el esquema heurístico que describe la indicación formal y que, en cierto punto está conectado con la función metodológica de la angustia. Tanto Rodríguez (1997, p.162) como Gethmann (1993, p.270) han apuntado al agudo problema de las condiciones de “desformalización” (acreditación) que implica una investigación que se guía por un esquema indicativo-formal.

⁸ En el texto de Heidegger, ambos caracteres están claramente diferenciados por los numerales (1) y (2) (cf. *SZ*, p.42)

⁹ Acerca del carácter “esencial” de este aspecto en la idea de existencia en Heidegger, cf. las penetrantes observaciones de Tugendhat (2017, p.177ss)

(comprender) y “*Seinverständnis*” (comprensión de ser) se sugiere ya en el §4 (SZ, 12), y es el pensamiento de trasfondo que articula luego en §31 como descripción formal de este existencial.

El carácter (2), en cambio, está recogido mediante el tecnolecto *Jemeinigkeit*, es decir, esa condición intrínseca de ser “mía” de mi vida, que es lo que presenta esta idea. En otras palabras, la noción de existencia presentada en este concepto implica en este plano condiciones de singularización que suponen que el agente del caso pueda mentarla mediante el pronombre posesivo de primera persona. De esta manera, la idea de existencia contiene en su propia estructura formal la remisión a la dimensión concreta de realización. En cierto sentido, el tratado parece asumir desde la partida que eso que esta idea presenta ya está de alguna manera dado, por ejemplo, como la base de un posible relato autobiográfico que el lector de la obra podría hacer de sí mismo. Es cierto, como lo veíamos antes, que el tratado no pretende tener competencia sobre su objeto temático desde *esta* perspectiva, la autobiográfica, sino que se sitúa en un plano distinto: el conceptual u “ontológico”, si se quiere. Pero, por otra, es en este mismo plano en el que se recoge el aspecto formal que consiste en el carácter concreto y singular de la existencia. Ahora bien, la posible articulación entre ambos aspectos sin sacrificio por ninguno de los dos parece poder ser fijada, dicho con todas las reservas del caso, en un terreno intermedio que opera con cierta independencia de los contenidos concretos en que se articularía una autobiografía, pues apunta más bien a la diferencia en los posibles *modos* de asumir esa vida (cualesquiera sean sus contenidos determinados). Se trata, como se sabe, de la distinción modal entre propiedad (*Eigentlichkeit*) e impropiiedad (*Uneigentlichkeit*), distinción que el autor presenta precisamente a instancias de la condición irreductiblemente primero personal de la existencia. El pensamiento parece ser aquí que la existencia de la que se trata es concreta y singular en la medida en que no sólo puede ser poblada de contenidos determinados, sino sobre todo por el *modo en que puede ser asumida*. No precisamente con afán de claridad, Heidegger llama también “concreto” y “existente” a este nivel que concierne a la susceptibilidad modal de la existencia en cuanto en cada caso mía, y es en este sentido que también el orden “óntico” y “existente” hacen parte de los análisis existenciales en el nivel filosófico. Todo esto es importante porque, como se verá más adelante, es la reintroducción de *esta* idea en este preciso doble carácter (proyectual y modalmente determinable en cuanto *Jemeinigkeit*), lo que en el contexto de §39 constituye el eje de una reorientación de la investigación.

Puestas así las cosas, el §39 toma como punto de partida para su problematización el resultado al que ha arribado la investigación en la medida en que ha arrojado una descripción más o menos detallada de la modalización de la existencia en la forma de la *impropiiedad* en sus aspectos típicos, que es lo que ha analizado entre los §§35-38 bajo el nombre de la “caída” (*das Verfallen*) y que no es sino la posibilidad que se expresa en la forma en que por regla general y las más de las veces desarrollamos nuestra vida día tras día, cotidianamente. Es por eso por lo que la referencia de “*este* todo de estructuras de la cotidianidad del Dasein” (*dieses Strukturganze der Alltäglichkeit des Daseins*) es a la descripción

analítica de la cotidianeidad contenida en el párrafo anterior (cf. *SZ*, p.181). Se trata de la descripción existencial de la cotidianeidad de los seres humanos en términos de “*estar en el mundo, de modo caído y abierto, arrojado y proyectivo, [modo de estar en el mundo] al que le va su poder ser más propio en su estar en medio del “mundo” con los otros*” (*SZ*, p.181. Destacado en el original).

Lo que aquí importa, más allá del desarrollo en detalle de esta noción, es anotar que esta descripción de la cotidianeidad es el resultado de un cierto punto de partida que ha tomado *SZ*. En efecto, la primera sección del tratado, a saber, “El provisional análisis fundamental del Dasein” (cf. *SZ*, p.41), fija el correcto punto de partida (*rechte Absatz*) precisamente en lo que las antropologías tradicionales (*Explication des Dasein*) ha sido sistemáticamente “pasado por alto” al privilegiar formas de existencia en su acentuada diferencia y no en su inmediata indiferenciación y su peculiar carácter de “medianía” (*Durchschnittlichkeit*) (cf. *SZ*, p.43). Este es el punto de partida de los análisis en toda esta primera sección y circunscribe un campo de fenómenos muy específico, ese que aparece si nos situamos en la dimensión de la acción humana, en la perspectiva de la experiencia del *agente*, ahí donde «uno es inmediata y regularmente “aquello” a lo que se dedica, lo que necesita, lo que espera, de lo que se protege” (*SZ*, p.119)¹⁰. Pero este punto de partida, que circunscribe provisionalmente el campo de análisis, está cimentado sobre la idea de existencia presupuesta, o, en otras palabras, que es esta idea la que “está *a priori* a la base también en la cotidianeidad media e incluso en el modo de la impropiedad” (*SZ*, p.44)¹¹. De esta manera, la idea de existencia opera como un concepto que antecede y regula el alcance de los análisis que toman como punto de partida la cotidianidad, y es justo ella la que en el §39 opera como criterio que permite conmensurar el resultado de los análisis que han tomado este punto de partida.

3. ¿Desde qué perspectiva es este un problema inmanente al tratado?

Tomemos ahora la segunda pregunta planteada más arriba (b): ¿desde qué perspectiva estas preguntas apuntan efectivamente a un problema sistemático del tratado? Esto puede ser visto de la siguiente manera: el tipo de problema al que se enfrenta la investigación en este punto parece suponer que *si* se toma

¹⁰ Este pasaje hace juego con varios otros de la obra mayor del filósofo en que se destaca el carácter estructuralmente “reflejo” (*Widerschein*) de la comprensión impropia: cf. *SZ*, p.56; también en *GA* 24 pp. 228-229. Para este carácter estructural de la comprensión impropia, véase también: Rubio, 2015, pp. 115-116; Carl, 2018, p.117; Vigo, 2021, p.23; Abalo, 2022.

¹¹ Hay en este carácter apriorístico de la idea de existencia un punto central que hace juego con la concepción de la estructura de comprensión que está a la base misma, hasta donde puedo verlo, de la metódica y arquitectónica de *SZ*. Hay al menos dos pasajes clave en que se vincula expresamente los elementos de anticipación que destaca Heidegger (*Vorgabe, Vorsicht, Vorgriff*) y la función anticipativa (*a priori*) de la idea de existencia en el contexto de la analítica existencial. Se trata de la reintroducción de esta idea en esta función en el §45 (*SZ*, p. 232), y luego, en el §63 (*SZ*, p.314)

el resultado obtenido hasta aquí, a saber, la determinación del modo de estar en el mundo del agente en la forma de la cotidianidad media, *entonces* no parecen estar aún dadas las condiciones para (1) captar la totalidad unitaria de las estructuras en que se ha analizado la existencia, (2) hacer comprensible el carácter “cooriginario” de estas estructuras, (3) dar cuenta del fundamento a partir del cual es posible concebir otro modo de existir que, al menos en sus condiciones formales de desarrollo concreto, sea efectivamente una alternativa posible al modo dominante en la cotidianidad media. La descripción analítica de la forma dominante en la cotidianidad no satisface *estas* exigencias, al menos. Es claro que el trasfondo de este problema parte, sin querer pecar de majadero, con la reintroducción de la idea de existencia bajo un peculiar prisma. Es precisamente lo que está recogido en la aserción con la que comienza el segundo párrafo del §39, según la cual “El Dasein existe fácticamente” (*Das Dasein existiert faktisch*, SZ, p.181).

Visto desde esta idiosincrasia terminológica, es razonable pensar que este aserto parece formular de manera puramente formal y esquemática un problema contenido en la propia idea de existencia y que ha sido perseguido, con resultados aún insuficientes, hasta ese punto. Es justo esto lo que enuncia a continuación:

“Se pregunta por la unidad ontológica de existencialidad y facticidad, o mejor, la esencial pertenencia de ésta [i.e. la facticidad] a aquella [la existencialidad]” (SZ, p.181)

En este sentido, las preguntas que se introducen a instancias del resultado de la analítica presuponen esta orientación más general en la idea de existencia. Sólo que aquí la conexión que se establece, o que se busca establecer, es entre existencialidad y *facticidad*, o más precisamente, la forma en que habría que concebir la *facticidad* (bajo una cierta concepción) como consistente con la idea de existencia. El punto parece ser que los resultados obtenidos hasta aquí no permiten establecer de forma integral, es decir, según la propia forma de la idea, *esta conexión*.

El punto, por tanto, radica en considerar, bajo qué acepción de “facticidad” se logra apreciar esta tensión con la idea de existencia, o cierto aspecto de ella, y por qué, justo en el resultado del análisis provisional se hace nítida esta conexión como un problema. Pero ¿por qué la idea de existencia y la *facticidad*? ¿Por qué se pregunta por la pertenencia de esta última a la primera?

Es importante notar que el término “facticidad” (*Faktizität*)¹², por lo pron-

¹² Si se considera que la noción que expresa la condición primero-personal de la existencia introduce la distinción modal entre impropiedad y propiedad, también la noción de facticidad es sensible a esto en la medida en que Heidegger la distingue de la “cuestión de hecho del *factum brutum* de algo que está presente” (SZ, p. 135) (*Tatsächlichkeit des factum brutum eines Vorhandene*). La razón parece estribar en que el estar anclado a la situación en la forma cotidiana incluye en cada caso siempre un poder ser que “en cierto modo [es] asumido, pero las más de las veces e inmediatamente reprimido”. Con esto parece insinuar que lo que está a la base del desarrollo de la existencialidad culmina con la configuración de la existencia en su

to, no está usado ni el §4 ni el §9. Pero lo que sí es razonable pensar es que su concepto se vincula a uno de los aspectos centrales que destaca el autor de la idea de existencia, a saber, el de la condición de ser en cada caso mía (*Jemeinigkeit*). Más bien la aparición sistemática del término “Faktizität” se introduce de manera muy sugerente recién en el §29, es decir, en el tratamiento de los estados anímicos (*Stimmungen*) en el marco del concepto existencial de “encontrarse en el mundo” (*Befindlichkeit*). No puedo detenerme aquí en la difícil cuestión de la concepción heideggeriana de la afectividad¹³, pero el punto principal al conectar la noción de facticidad con este aspecto de la existencia parece residir en el hecho de que la propia idea de existencia implica de modo estructural el carácter de *situacionalmente anclada* de nuestra vida. Es, a mi juicio, la razón por la cual en el bosquejo de §9 introduce la noción de *Jemeinigkeit*, vale decir, que la noción de existencia es tal cuyas condiciones de singularización estriban en que el agente del caso puede mentarla mediante el pronombre posesivo de primera persona siempre en tanto anclado a una *situación concreta*. Se trata de mi vida desde y en cada una de *mis situaciones*. Ahora bien, considerado así, la noción de facticidad que opera en el tratado apunta justamente a la condición situacionalmente anclada en el mundo (“estar arrojado” dice Heidegger, *Geworfenheit*) que presupone una idea de existencia en que hace parte de su concepto el carácter singular, concreto y primero-personal. De ahí que los “estados anímicos” son presentados no en la forma de representaciones privadas o vivencias psíquicas aisladas, sino como expresiones de las formas concretas en que el agente se encuentra en el mundo y se expresa a sí mismo desde ahí como constitutivamente anclado a situación.

El punto decisivo que permite hacer nítido el problema radica en que la idea de existencia incluye en cierto modo a la de facticidad, pero es más amplia que ella, en cuanto contiene otros aspectos. Es justamente lo que expresa en la caracterización preliminar de este concepto bajo el numeral (1) del §9, y al que nos hemos referido antes, a saber, el haber de ser, en la medida en que es la base para lo que posteriormente, en el §31, desarrollará bajo el concepto de comprensión. Es, a mi juicio, según este aspecto predominante en la idea de existencia que, en sentido *metonímico*, mienta el problema de la copertenencia de la facticidad y de la “existencialidad”, precisamente como señalando una tensión entre el aspecto proyectivo-anticipativo y la facticidad. Dicho de otro modo, el problema de la unidad estructural en la idea de existencia (en sentido amplio) consiste en el problema de un aparente desajuste entre la noción de “existencialidad” (en sentido metonímico=comprender) con el de la facticidad. Así el problema se lo podría formular en los siguientes términos: si bien es cierto que

modalidad propia, como modalidad virtualmente contenida en la forma impropia de existir, es decir, como algo reprimido (*abgedrängter*), no desarrollado, pero desarrollable en cada situación. De ahí que el eje de la exclusión de la concepción de la facticidad como “hecho bruto” parece estribar en que ella, dicha de un agente, no es nunca reductible a la mera realidad o estar ya listo de un objeto de uso.

¹³ Para un estudio sistemático de la noción *Stimmung*, desde el propio enfoque del análisis existencial, cf. Ferreira, 2002. Un estudio colaborativo con respecto a la concepción heideggeriana de la afectividad en Hadjiannou (ed), 2019.

los análisis se han orientado por una idea compleja de existencia, los resultados que han arrojado (la descripción de la forma de existencia impropia), en virtud de su propio punto de partida provisional (la cotidianeidad de término medio), no permiten dar cuenta adecuada de la articulación entre el carácter situacionalmente anclado del existir y su esencial carácter proyectual-anticipativo.

De esta forma, resulta más o menos evidente que uno se tenga que formular la pregunta: ¿por qué la descripción que se ha alcanzado de la cotidianeidad de término medio en su tendencia a la caída en el mundo no sólo ofrece resultados insatisfactorios con respecto al problema de la copertenencia entre comprensión y facticidad, sino que hace nítida la tensión en el seno de la idea formal de existencia? La cuestión es importante, pues todo el enfoque, dirección y alcance del análisis sobre la angustia toma como “punto de arranque” (*Ausgang*) precisamente la forma impropia de existencia que, en cierto sentido, hace de elemento de contraste¹⁴.

No puedo aquí dar un examen detallado del modelo que presenta Heidegger del modo en que común y corrientemente desarrollamos nuestras ocupaciones vitales en el mundo compartido y público, que es a lo que apunta el autor con el término “caída” (*Verfallen*). Es claro que la descripción de esta modalidad de la existencia, la impropia, está desarrollada bajo la luz de los análisis de los §§ 25-27 dedicados al “sujeto del estar en el mundo”, el “Uno” (*SZ*, p.167). El punto principal es que en estos párrafos Heidegger presenta el decisivo rol de la dimensión social y pública del mundo para la determinación de la existencia del agente en tanto constituye el ámbito de reglas y normas bajo las cuales se desarrollan las múltiples posibilidades vitales a las que estamos entregados en nuestras diversas ocupaciones. La descripción conceptual de este aspecto del mundo en que residimos enfatiza sobre todo el carácter heterónomo¹⁵ de esta dimensión de la existencia (“la dictadura del Uno”, cf. *SZ*, p.126) al que, sin embargo, las más de las veces adscribimos acríticamente, o en el que, para decirlo así, estamos sumidos sin aparente contrapeso. Es precisamente ese modo específico de situarse *sumisamente* en un mundo cuyo marco regulativo social y público trasciende la singularidad del agente, incluso en lo que toca a sus propias posibilidades de existencia, lo que se describe en los §§35-38 bajo el término “caída”.

Si se pone esto, aunque sea de forma esquemática, a la luz del problema señalado más arriba, es razonable considerar la arquitectura del análisis de la caída como conteniendo dos momentos. De esta forma, el segundo momento del análisis (§38), pone su foco en el modo que se asume esta modalidad desde el punto de vista de su condición de arrojada al mundo, su facticidad, por tanto, en el sentido de la específica forma en que en la vida cotidiana asumimos nuestra situación. Bajo los caracteres de “tentación” (*Versuchung*), “apaciguamiento” (*Beruhigung*), “enajenación” (*Entfremdung*) y “aprimonamiento” (*Verfängnis*), se describe en sus contornos el modo de estar situacionalmente anclado en la

¹⁴ Cf. la p.4 del presente artículo, el requerimiento enlistado como (iv).

¹⁵ Para esto se puede consultar con provecho la excelente interpretación de Carl en: Carl, 2018, pp. 88-157.

forma de la caída en el mundo. Se trata del análisis de la caída por el lado de su específica facticidad. Los §§35-37, en cambio, aunque Heidegger no lo presente así con el acento que merece, contienen el “otro lado” y responden, en lo principal, al modo que adoptan la *comprensión* y, por consecuencia, la *interpretación*, en tanto se realizan en ese modo de estar en el mundo dominado por el Uno (cf. *SZ*, p.167). En cierto sentido esto se logra apreciar por una variación terminológica que revela un aspecto distinto de eso que se nombra propiamente con los términos alemanes “*Verstehen*” y “*Auslegung*”. En el contexto de análisis de la caída los términos que usa el autor para dar cuenta del modo en que articula la comprensión e interpretación son más bien los de “*durchschnittliche Verstandis*” (*SZ*, p.169), por una parte, y de “*öffentliche Ausgelegtheit*” (*SZ*, p.174), por otra, en el entendido de que la comprensión e interpretación “caídas” revisten la forma de lo que se pretende que está meramente ya dado y supone las más de las veces una inhibición en la posibilidad de tomar distancia de ello o de ponerlo en cuestión. Bajo el signo de la habladería, la ambigüedad y el afán de novedades, se articula esta manera de comprensibilidad que tenemos del mundo y, en lo fundamental, de nosotros mismos y de lo que hemos de ser en él.

Heidegger presenta concisamente las características principales de esta forma de la comprensión e interpretación en el siguiente pasaje:

“Habladuría y ambigüedad, el haberlo visto y comprendido todo, crean la presunción de que la aperturidad así disponible y dominante del Dasein sería capaz de garantizarle la certeza, autenticidad y plenitud de todas las posibilidades de su ser. La autoseguridad y determinación del uno propaga una creciente falta de necesidad en relación al modo propio del comprender afectivamente dispuesto.” (*SZ*, p.177)

Si se pone el acento en este aspecto, se ve con cierta claridad el núcleo del problema que presenta el resultado de la analítica, en tanto ha tomado como punto de partida la existencia indiferenciada de la cotidianeidad media. En cierto sentido, el desarrollo del análisis ha llevado a una configuración de escena en que el agente según este modo concreto de estar anclado a situación, su facticidad, presupone una forma de comprensión e interpretación que no hace justicia al pleno carácter anticipativo del comprender y su posible desarrollo en una interpretación activa, pues se reduce a un cierto estado interpretativo pasivamente asumido. De ahí que la introducción de las preguntas citadas más arriba tenga como marco el problema de la cooriginalidad de la facticidad y existencia, o de la consistencia de un cierto modelo de facticidad (i.e. el de la caída) con el aspecto de comprensión activa acentuado en la existencialidad. Lo que ha quedado, en cierto modo fuera de la consideración, o no visto a partir de las propias condiciones existenciales, es la unidad estructural de la idea de existencia tal que le dé espacio a una posible realización más plena del comprender, vale decir, lo que el propio filósofo considera como esencial en la idea de existencia: su carácter anticipativo-proyectivo.

Ahora bien, el tipo de desajuste que exhibe la consideración de la existencia visto desde la impropiedad incide a su vez en el modo en que se configura el

carácter anclado a situación, tal que, en cierto sentido, la constrictión en el orden de la comprensión implica una forma peculiar de cierre de la situación en el orden de la facticidad. Heidegger formula este pensamiento de modo nítido más adelante en la obra:

“Para el uno, por el contrario, la situación [Situation] está esencialmente cerrada. Sólo se conocen la “situación general” [*allgemeine Lage*], se pierde uno en las “oportunidades” más próximas [*nächste Gelegenheit*] y mantiene a la existencia en constante debate en el plano del cálculo de “contingencias”, que, aunque malamente conoce, las tiene y las presenta como acción propia” (SZ, destacado en el original, p.300)

La cuestión es importante, porque el resultado obtenido hasta el §39 presupone como problema *este* desajuste o tensión interna dentro de la idea de existencia entre existencialidad y facticidad, tal que, por el contrario, la fijación de su unidad estructural pueda darle espacio a una ampliación de la segunda en el plano concreto como correlativa y “cooriginaria” con una ampliación de la posibilidad de la primera en ese mismo plano de concreción. En otras palabras, el problema parece estar planteado de tal forma que el desajuste entre los caracteres de la idea de existencia que se revela en una posible modulación en el plano concreto (esa que se da las más de las veces), es posible resolverlo sólo en tanto se puedan hacer expresas, al menos en el plano del discurso filosófico, las condiciones que debiese cumplir una modulación concreta posible de esa misma idea tal que esos caracteres se den como complementarios y mutuamente funcionales en su posible ampliación. La dirección que toma el problema, por tanto, apunta en último término al tratamiento de las condiciones existenciales de eso que su propio autor califica sugestivamente como “ideal fáctico de existencia” (cf. SZ, p.310), que según su forma es equivalente a la modulación propia, denominada en el contexto de la segunda parte del tratado como “resolución precursora” (*vorlaufende Entschlossenheit*). Esta es la razón, a mi juicio, que explica que en la serie de preguntas citadas más arriba, en la pregunta compleja planteada en segundo lugar (2b), mencione en plural las posibles modificaciones a nivel de la concreción existencial. Con esto pretendo aquí apuntar tan sólo a que parece bien justificado afirmar que en el §39 de manera más o menos explícita se remarca una línea que, a contar del §45 hasta el §66, se vuelve el foco del tratamiento: el análisis de las condiciones existenciales comprensivo-interpretativas (el estar orientado hacia la propia muerte, la conciencia culposa) de la segunda modulación (la resolución precursora), en la medida en que es por medio de estos análisis que se llega a *la plena resolución* del problema de la concreción de la unidad estructural total en la idea de existencia¹⁶. Esta orientación de la resolución del problema en dirección a la existencia propia o auténtica tiene consecuencias directas en el tenor, pretensiones explicativas, alcance y posición sistemática del tratamiento de la angustia.

Como lo señalábamos más arriba, la resolución de este problema aparece en el §41, tratado bajo el nombre de “*Sorge*”, el cuidado. En lo que respecta a

¹⁶ Cf. nota n° 5 del presente artículo.

nuestra argumentación, lo decisivo está en que en la caracterización de este existencial de base prima nuevamente el aspecto proyectual anticipativo (*sich-vornweg-sein*) como la clave de reorientación:

“El Dasein ya siempre está «más allá de sí», pero no como un comportarse respecto de otros entes que no son él, sino, más bien, en cuanto está vuelto hacia el poder-ser que él mismo es. A esta estructura de ser del esencial «irle» la llamamos el anticiparse-a-sí del Dasein” (SZ, p.191-192)

Si es, por tanto, correcta la lectura que hemos sugerido, a saber, que el tratamiento del cuidado es la respuesta a la pregunta por la unidad estructural de los momentos conceptuales que contiene la idea de existencia, entonces el paso decisivo consiste en lograr recuperar el aspecto anticipativo-proyectual del comprender que le dé espacio a la posibilidad de una realización más plena que la que prima en la cotidianidad. De esta manera, la pregunta que parece razonable de hacer es cómo se supone que esto se logra a través del tratamiento de la angustia, qué rendimientos ofrece éste como para poder recuperar la dirección más amplia del tratado y bajo qué requerimientos se supone que ofrece estas prestaciones.

Sin embargo, si el problema de fondo es como se lo ha descrito, y el tratamiento de la angustia es funcional a la resolución de *este* problema, no parece totalmente claro en qué medida los requerimientos metódicos a los que está sometido su tratamiento son compatibles con ese problema. Intentaré, para concluir, señalar una dificultad central en este nivel, bastante ardua para la interpretación. Se trata de lo siguiente: el tipo de modelo “fenomenológico” con el cual parece identificarse la investigación que tiene lugar en SZ (§7), al menos en una cierta versión él, parece quedar corto en relación con los requerimientos que se supone que el “fenómeno” de la angustia debe prestar para la obtención de la respuesta al problema de la unidad estructural en términos de cuidado. Es posible pensar que este “fenómeno”, desde cierto punto de vista no aparece, o exhibe un cierto carácter *a-fenomenal*.

4. El problema de los requerimientos metódicos a los que está sometido el §40 y la a-fenomenalidad de la angustia

Las cuestiones concernientes a los requerimientos metódicos que supone la respuesta a los problemas formulados más arriba, las expresa Heidegger en el párrafo que sigue al anterior, y que remata con la siguiente pregunta:

¿Será posible encontrar *la vía de acceso óptico-ontológica al Dasein exigida por él mismo como la única adecuada?*” (destacado por el autor de este artículo, SZ, p.181-82)

Esta pregunta hace eco de la pregunta (3) formulada en el set de preguntas citado en el primer apartado de este artículo, a saber: “¿Hay una *vía de acceso a este ser en el plano de los fenómenos sobre el suelo del presente punto de partida de la analítica*”

existencia?” En cierto sentido ambas implican en su formulación el preciso aspecto a la luz del cual la respuesta al problema de la unidad estructural vale como respuesta dentro del contexto metodológico de SZ. El eje reside en que lo que en este contexto opera como respuesta se lo busca en el plano “fenoménico” y en la forma de un “*fenómeno originariamente unitario, que ya está presente en el todo y que funda ontológicamente cada uno de los momentos de la estructura en su posibilidad estructural*”. Esto puede ser desconcertante, ya que la noción de cuidado, que el análisis presenta en la forma de una descripción conceptual, de una “*totalidad formal existencial del todo estructural ontológico del Dasein*” (SZ, p.192), opera como respuesta a la pregunta en la medida en que se ofrece como *fenómeno*¹⁷. Pero es justo según este carácter que es determinado el alcance de la expresión “*Sorge*”, en tanto, “*mienta una fenómeno fundamental existencial-ontológico, que no es simple en su estructura*” (SZ, p.196).

Ahora bien, la posibilidad de mentar como “fenómeno” una estructura ontológica como lo es el cuidado, tiene a sus espaldas las precisiones sobre la concepción fenomenológica del “fenómeno” introducidas en el §7. Se trata ahí (cf. SZ, p.37), entre otras cosas, de la diferencia de niveles en que algo puede ser denominado como “fenómeno”. Por una parte, se alude con esto al nivel en que algo es dado a la experiencia y explicitable desde ella, el nivel que designa con el término “fenomenal” o “fenoménico” (*phänomenal*), que desde cierto punto de vista se cubre con su acepción trivial (*vulgäres Phänomenbegriff*). Por otra, en cambio, al nivel que designa con el término “fenomenológico” (*phänomenologisch*) y que supone la mediación explicativa y conceptual de la mirada filosófica, cuya forma de descripción es lo que en este mismo contexto designa como interpretación (*Auslegung*) y en función de lo cual este tipo de investigación recibe la cualificación de “hermenéutica”. Es en esta segunda acepción de “fenómeno” que lo que así se caracteriza *no aparece* directamente en la experiencia sino en una forma peculiar de desfiguración y encubrimiento (*Verdeckung/Versellung*), por lo que su “aparición” requiere de condiciones que son fijadas por la propia investigación filosófica y mediadas por su peculiar forma discursiva (logos). El cuidado es fenómeno en esta última acepción no trivial.

Si se tiene en consideración esta distinción podría parecer evidente el sentido en que un estado emocional como el de la angustia juega un rol principal con relación a la “fenomenalización” de la unidad estructural que se mienta con el término “*Sorge*”. En efecto, según el esquema planteado más arriba la angustia correspondería a un fenómeno en el nivel fenoménico. Si se piensa que la “vía de acceso” al fenómeno del cuidado lo fija expresamente el autor en la respuesta a un modo del encontrarse (*Befindlichkeit*) lo suficientemente “originario” y “amplio” para abrir el ser del Dasein en su completa aislación

¹⁷ Courtine identifica este “fenómeno unitario y originario” directamente con la angustia (Courtine, 1990, p.235 y p.237). En esta versión la angustia en cierto modo “da”, sin otra cualificación, el todo estructural por el que Heidegger pregunta aquí. Creo que esta identificación es discutible, pues, en virtud de la complejidad del modelo fenomenológico que maneja Heidegger, parece más correcto identificar el fenómeno aquí aludido no con la angustia, sino, como más adelante se lo identifica (SZ, p.193), con el fenómeno (estructural) del cuidado.

(cf. SZ, p.182), la “angustia” da exactamente estas prestaciones, si se la toma precisamente en la forma de esa vivencia o sentimiento, por decirlo así, oceánico de completa soledad y desamparo, que se ha hecho popular en la literatura filosófica y psicoterapéutica bajo la expresión célebre de “angustia existencial”. No creo que se pueda descartar así sin más que el tratado de Heidegger tenga a la vista algo como esto, mucho menos que sea precisamente su tratamiento por parte de este autor en este y otros trabajos el que haya servido de fuente para los desarrollos que implica esta asociación. Pero lo que sí puede ser discutido, a mi juicio, es que lo denominado bajo este término satisfaga las condiciones metodológicas del problema¹⁸.

Hay, a mi juicio, razones textuales y sistemáticas de peso que permiten tomar distancia de este tipo de enfoque. En primer lugar, como lo mencionábamos en la introducción de este artículo, el tratamiento de la angustia es extraordinariamente elusivo a la hora dar indicios empíricos que le permita reconocer al lector el tipo de estado de ánimo al que se hace referencia. De hecho, el filósofo parece cortar de raíz la posibilidad de detectar este estado de ánimo en la forma de un sentimiento en el curso interior de nuestras vivencias (“...*tampoco la percepción inmanente de las vivencias puede servir de hilo conductor ontológicamente suficiente*”, SZ, p. 181). Es justo bajo otro esquema formal que la angustia es analizada, a saber, como modo de encontrarse *comprensivamente* anclado a la situación (*verstehende Befindlichkeit*). Pero el problema es más profundo por cuanto remite en definitiva a una cierta restricción metodológica que no sólo está presente aquí, sino también otros pasajes, y que implica la inoperatividad de la experiencia corriente sin más como base de fenomenalidad y acreditación. El pensamiento nuclear, que valdría la pena perseguir con mayor detenimiento por cuanto constituye una de las restricciones metodológicas salientes del tratado, estriba en algo que ya está anunciado en el pasaje antes introducido, a saber, que “*la experiencia cotidiana circunmundana, orientada óptica y ontológicamente al ente intramundano, no es capaz de presentar al Dasein ante el análisis ontológico de un modo ópticamente originario*” (SZ, p.181). Lo que esto parece implicar es de suma importancia porque si la angustia, se supone, “presenta” en esta forma originaria el ser del Dasein, que la experiencia corriente por sus propios condicionamientos estructurales no es capaz identificar, entonces la propia experiencia corriente no satisface las condiciones de aparición de este fenómeno como tal en ella. En otras palabras, la angustia como fenómeno *no* parece poder aparecer en la experiencia (corriente), o al menos, no como tal y, por consecuencia, no puede la descripción fenomenológica de la angustia encontrar acreditación en esa forma de la experiencia. En efecto, Heidegger es claro al señalar que la angustia no aparece en la experiencia corriente sino bajo otra forma: *el miedo*. Lo que bajo este término

¹⁸ El enfoque que realiza el carácter irreductiblemente vivencial de la angustia es más o menos extenso en la literatura especializada (cf. Pascualín, 2015; Golob; 2017; Hadjioannou, 2019) A mi juicio, este tipo de orientación tiene la consecuencia más que debatible de elevar a supuesto básico tanto en la idea de existencia en general como en la propia idea de investigación filosófica la de la “*prioridad absoluta de la Stimmung*”, para usar una expresión de Courtine (1990, p.242). He discutido críticamente este tipo de enfoque en Abalo 2024

se analiza en el §30 es declarado en el tratamiento del §40 como “angustia caída en el mundo, impropia y que se oculta de sí como tal” (SZ, p.189). De ahí la capital importancia del análisis del miedo, pero, sobre todo, de la necesidad de tomar como punto de partida el esfuerzo por establecer una clara demarcación frente a él a nivel formal (SZ, p.182). La razón de esto estriba en que de modo consistente y no accidental la experiencia corriente confunde no sólo a nivel de uso de términos, sino a nivel de los fenómenos mismos, precisamente la angustia con el miedo (cf. SZ, p.185). Es decir, la diferencia entre angustia, como fenómeno diferenciable del miedo, no aparece en el nivel de la experiencia corriente, y, por tanto, no es *dable* en este nivel una “experiencia de la angustia”. Por consecuencia, se puede decir, remarcando un poco la línea, que visto desde estas coordenadas, la angustia propiamente tal entraña una extraña paradoja: la de ser un “fenómeno” en cierto respecto a-fenoménico¹⁹.

Con todo, creo que esta paradoja no es irresoluble, pero sí requiere de mayores mediaciones conceptuales de lo que la lectura “vivencialista” y “fenomenalista” de la angustia supone. En cierto sentido para esto habría que asumir que, aunque de una manera más oblicua y, por ello, susceptible de trabajo interpretativo, SZ ofrece, pese a todo, las condiciones que permiten resolver esto. Uno de estos elementos es lo que se ha tratado de fijar como problema de trasfondo en este artículo: el problema de la unidad estructural de la idea de existencia y la tensión entre situación y comprensión. Si se permite formularlo con una pregunta, se trata de lo siguiente: ¿qué pasa si en vez de dar por evidente que los criterios de fenomenalidad de la angustia están dados en la experiencia corriente sin más, la forma de ser caída de la comprensión, tomamos como hipótesis algo distinto, a saber, que están fijados de antemano en la propia idea de existencia en relación con el problema de su unidad estructural?

Si se lo ve desde este ángulo, entonces una interpretación sistemática del

¹⁹ El problema de la desfiguración y encubrimiento de los fenómenos en el seno de la experiencia corriente es un tópico de enorme relevancia a nivel metódico, sin el cual no parece poder darse cuenta de la estrategia que sigue Heidegger en muchos de los análisis que lleva a cabo. En este sentido, da mucho que pensar que en la tercera objeción contenida en la discusión crítica contra la concepción vulgar de la conciencia moral (§59, p.269) se apunte al hecho de que la interpretación de Heidegger, que hace énfasis en que la recepción de la llamada de la conciencia en el fondo está referida a la existencia del ser humano considerada integralmente y atesta así su ser culpable en total, no parece tener un correlato en la experiencia cotidiana de este fenómeno; en otras palabras, que la *Gewissen*, según la descripción existencial, no parece poder corresponder adecuadamente a los criterios que supone la experiencia que habitualmente tenemos de ella. Esto, *mutatis mutandis*, puede valer para la estrategia contenida en el análisis de la angustia. Pues el enfoque hermenéutico aquí sugerido, que está más claro en el caso del fenómeno de *Gewissen*, parece suponer que es un momento inherente a la acreditación de lo expuesto desde una perspectiva existencial, la crítica a la interpretación vulgar (cf. SZ, p.269). No es sólo que la concepción existencial permita ver como parcial la interpretación vulgar, sino que requiere (*bedarf*) para la acreditación (*Bewährung*) precisamente del análisis, vale decir, que la crítica a la concepción habitual es condición necesaria de acreditación de la teoría existencial. Heidegger se refiere expresamente a la necesidad sistemático-metodológico de estas “interpretaciones deficitarias” y de su consecuente corrección por el análisis filosófico en GA 24, p.459. Con respecto al problema del carácter desfigurador-encubridor de la experiencia corriente Rodríguez (1997, pp.197-198), Vigo (2021, p.24).

§40 podría leer los requerimientos metodológicos enumerados al comienzo²⁰ como apuntando a un paso necesario pero inicial, en la correcta fijación de la perspectiva y del campo de fenómenos en los que se logra detectar la interna tensión y codependencia entre facticidad y comprensión en el seno de la idea de existencia. Si la angustia y su tratamiento tienen relevancia filosófica, la tienen bajo una cierta idea sistemática que abre y anticipa el campo de fenómenos al que pertenece este “fenómeno” y no en el ámbito de la experiencia corriente.

Referencias

- Abalo, F (2022) “Comprensión Impropia”. En: *Anuario Heidegger: Ser y Tiempo*, (Ed: Denker, A/ Ordoñez, J). Barcelona: Herder. 131-162.
- Abalo, F (2024) “Discusión crítica de la función metodológica y sistemática del tratamiento de la angustia en Ser y tiempo de M. Heidegger”, En *Homenaje pensante a Ramón Rodríguez*, A. Xolocotzi y V. Pérez (eds); Apeiron, N°21, Octubre 2024. 189-222
- Aho, K (2020) *Existentialism: An Introduction*. Cambridge: Polity
- Aho, K (2025) “Existentialism”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2025 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/existentialism/>>.
- Carl, W (2018) *Selbst und Welt beim frühen Heidegger*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter
- Courtine, J-F (1990) “Réduction Phénoménologique-transcendentale et Différence onto-ontologique”, en *Heidegger et la Phenomenologie*, Paris: Bibliotheque D’Histoire De La Philosophie. 207-247.
- Crowell, S. (2022) “Existentialism”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/existentialism/>>.
- Dahlstrom, D (2019) “Missing in Action: Affectivity in Being and Time”. En Hadjioannou, Ch (ed.) *Heidegger on Affect*, Springer
- Dandelet, S/Dreyfus, H (2015) “Reordering the Beginning Chapters of Division Two of Being and Time”. En: *Heidegger, Authenticity and the Self Themes From Division Two of Being and Time*, (Ed. McManus, D) London/New York: Routledge. 186-192.
- Ferber, I (2013) *Philosophy and Melancholy Benjamin’s Early Reflections on Theater and Language*. Stanford University Press: Stanford, California
- Ferreira, B (2002) *Stimmungen bei Heidegger Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzialanalyse des Daseins*. Kluwer Academic Publishers: Dordrecht.
- Figal, G (2009) “Wie philosophisch zu vertehen ist” En *Zu Heidegger Antworten und Fragen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 163-172.

²⁰ Cf. p.4 del preste artículo.

- Frankl VE (1987) *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*. Fischer, Frankfurt, 4^o, 203-252
- Freeman, L (2015) “Defending Heideggerian Account of Mood”, En *Phenomenology and Philosophy of Mind*, D. Dahlstrom, A Elpidorou, W. Hopp (eds). Routledge.
- Freud, S (2014) *Das Unheimlich, Manuscritos inéditos*. Mármol-Izquierdo Editores: Buenos Aires
- Gethmann, C-H (1993) *Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin/New York: Walter de Gruyter
- García Norro, JJ (2015) “El cuidado como ser del Dasein (§§39-44)” en Ramón Rodríguez (Coord) *Ser y Tiempo de Martin Heidegger, un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos. 167-197.
- Golob, S (2017) “Methodological Anxiety. Heidegger on Moods and Emotions” en Alix Cohen & Robert Stern (eds.), *Thinking About the Emotions: A Philosophical History*. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 253-271.
- Hadjioannou, Ch (ed.) (2019) *Heidegger on Affect*, Springer.
- Hadjioannou, Ch (2019) “Angst as Evidence: Shifting Phenomenology’s Measure”, en *Heidegger on Affect*, Christos Hadjioannou (ed.) Springer, 69-104
- Heidegger, M (2006) *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Tübingen.
- Heidegger, M (2013) *Wegmarken. (GA 9)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M (2002) *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (GA 18)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M (1979) *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriff (GA 20)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M (1975) *Die Grundprobleme der Phänomenologie (GA 24)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M (2018) *Die Grundbegriffe der Metaphysik (GA 29/30)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- Heidegger, M (1995) *Phänomenologie des religiösen Lebens (GA 60)*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Kisiel, Th. (1993) *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Längle A (2003) *Im Bann der Angst. Das versteckte Wirkprinzip der Paradoxen Intention von V. Frankl*. In: *Existenzanalyse* 20, 2, 4-11
- Längle A (2011) *Angst als Symptom einer inneren Entfremdung. Selbstfindung anhand der Personalen Positionsfindung (PP)*. In: *Existenzanalyse* 28, 1, 33-36
- Längle A (2021) *Angst und Grundvertrauen. Interview für die Salzburger Nachrichten von Josef Bruckmoser*, 12. 6. 2021, SN-Geist&Leben S. 9 (auch auf www.laengle.info – Publikationen)
- Längle A (2023) *Unsicherheit – Beklemmung – Ängstlichkeit. Vorstufen der Angst und ihr existentieller Grund*. In: *Existenzanalyse* 41, 2, 22-36
- Pasqualin, Ch (2015) “Der “pathische” Grund des Hermeneutischen: die ontologische Priorität der Befindlichkeit vor der Verstehen”, en *Heidegger Studies* Vol. 31, Being-historical Hermeneutic in Enactment, 2015, 129-151.
- Rodríguez, R (1997) *La transformación hermenéutica de la Fenomenología*. Madrid: Tecnos

- Rodríguez, R (2015) “El poder ser entero del Dasein y la temporalidad como sentido ontológico del cuidado”, en Ramón Rodríguez (Coord) *Ser y Tiempo de Martin Heidegger, un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos. 303-337
- Rubio, R (2015) “La mundaneidad del mundo”. En *Ser y tiempo de Martín Heidegger. Un comentario fenomenológico*, (Ed. Rodríguez, R) Madrid: Tecnos. 115-116.
- Steinmann, M (2010) *Martin Heideggers “Sein und Zeit”*, Darmstadt: Wissenschaftsbuchgesellschaft
- Stolorow, R (2014) “Heidegger, Mood, and the Lived Body: The Ontical and the Ontological” En *Janus Head: Journal of Interdisciplinary Studies in Literature, Continental Philosophy, Phenomenological Psychology, and the Arts* 13 (2):5-11.
- Tomas de Aquino (1984) *Summa Theologiae. II: Prima secundae*. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid
- Tugendhat, E (2017): *Selbstbewußsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Vigo, A (2021): *Verdad, libertad, acontecer. Estudios heideggerianos II*. Berlin: Logos Verlag.