

LA HUIDA ANTE EL SÍ MISMO: ¿SEGURIDAD ÓNTICA O INSEGURIDAD ONTOLÓGICA?

*Sandra Baquedano Jer**

Resumen: En la analítica existencial de *Ser y tiempo* no aparece la angustia (*Angst*) como un *mero* modo de encontrarse en un estado (*Befindlichkeit*), ni tampoco como un mero fenómeno psicológico, sino mucho más que eso: la angustia es presentada como un *existenciarío* fundamental, es decir, un encontrarse *básicamente* en un estado (*Grundbefindlichkeit*). Al sentirla, lo que se le revela al Dasein es su propio ser, mas esta experiencia puede desestabilizarlo. Es entonces cuando el Dasein busca y se afana en hallar una seguridad óntica que lo lleva a una huida de sí. A partir de dicha búsqueda, sondearemos cómo la angustia, si bien tiene por un lado la esencial capacidad de revelar el ser del Dasein, tiene sin embargo, por otro lado, el poder de conducirlo a la más absoluta enajenación de sí mismo, aun cuando se afane en hallar el camino hacia su autenticidad.

Palabras clave: caída, angustia, temor, seguridad óntica, inseguridad ontológica.

Abstract: In the existential analytic of *Being and time*, anxiety does not appear *simply* as a state-of-mind (*Befindlichkeit*), nor *simply* as a psychological phenomenon, but as something much greater. Indeed, anguish appears as a fundamental *existenciale*, that is, a *basic* state-of-mind (*Grundbefindlichkeit*). By experiencing it, what is revealed to Dasein is its very being, yet this same experience may also destabilize Dasein. It is then that Dasein looks for and strives to find an ontical security which leads it to flee from itself. Taking this search as a starting point, we will probe how, whilst on the one hand, anxiety has the essential capacity to reveal Dasein's being, it nevertheless has, on the other hand, the power to drive Dasein in turn to the most absolute alienation from itself, even when it is striving to find the path which leads towards authenticity.

Keywords: falling, anxiety, fear, ontical security, ontological insecurity.

* Licenciada y Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile, Doctora en Filosofía por la Universidad de Leipzig. Realizó pasantías y estudios postdoctorales en diversas universidades y centros de estudios de Latinoamérica y Europa. Actualmente es Profesora de Filosofía en la Universidad de Chile. Dirección electrónica: sandra.baquedano@uchile.cl

La huida ante el sí mismo: un eslabón introductorio entre los conceptos de caída y angustia en la filosofía heideggeriana.

En la caída (*Verfallen*) el Dasein se fuga de su propio ser. En cualquiera de sus formas, la caída no es algo estático, sino que implica un movimiento. En este caso, una huida ante sí, que lleva al Dasein a absorberse en los entes del mundo y a interpretarse desde ellos, alejándose así de su propia forma de ser. Pese a ello, al fugarse de sí el Dasein se enfrenta, de algún modo, con su propio ser. De hecho, no se puede fugarse de algo a menos que se esté de una u otra manera en eso o se lo haya captado previamente, aunque sea de un modo inauténtico, pues no se puede huir de algo que se ignore por completo:

Este adentrarse en el uno y en el ‘mundo’ del que nos ocupamos, manifiesta una especie de *huida* del Dasein ante sí mismo como poder-ser-sí-mismo propio. (...) Es cierto que en la caída lo más particular del ser-sí-mismo está existentially cerrado y repelido; pero este estar cerrado es sólo la *privación* de una aperturidad que se manifiesta fenoménicamente en el hecho de que la huida del Dasein es una huida *ante* sí mismo¹.

En la filosofía heideggeriana la angustia (*Angst*) resulta ser un temple privilegiado. Al sentirla, lo que se le revela al Dasein es su propio ser, pero en un sentido extremo. No obstante, la mayor parte del tiempo el Dasein está huyendo de sí. Precisamente de lo que el Dasein se fuga en la caída es de la experiencia de la angustia, de la cual tiene cierta comprensión vaga.

El siguiente trabajo versa sobre el carácter fundamental de la angustia, la cual no es ni un simple modo de encontrarse en un estado, ni menos un mero fenómeno psicológico, sino mucho más que eso, la

¹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe Band 2. Según la edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, p. 245.

angustia como un existenciario fundamental, es un encontrarse *básicamente* en un estado (*Grundbefindlichkeit*). A partir de dicha consideración, sondearemos cómo la angustia, si bien tiene por un lado la esencial capacidad de revelar el ser del Dasein, tiene sin embargo, por otro lado, también el poder de conducirlo a la más absoluta enajenación de sí mismo, aun cuando esté seguro de estar en camino hacia la autenticidad.

La caída en la hermenéutica existencial heideggeriana.

La caída no supone que previamente el Dasein haya gozado de un estado más sublime y elevado. El ser humano en general suele encontrarse en la forma de ser del uno (*Man*). Cuando lo escucha y se subordina a éste, entonces el ser del Dasein deja de ser suyo, cayéndose de sí mismo. Los modos de apertura que conciernen a su cotidianidad y que luego transforma el uno a través de su peculiar modo de encontrarse, comprender y hablar son los siguientes:

1. La forma de comprender y hablar cotidianamente se manifiesta en un habla común (*Gerede*), es decir, hablar de las cosas sin comprenderlas ni profundizar verdaderamente en ellas. Esto puede resultar útil y llevadero, pues únicamente se repite lo que se dice. Esta manera mecánica e irreflexiva de hablar suele impostar tonos de confianza y seguridad, identificándose erróneamente lo que *se* dice con el “propio” discurso². Carecer de una fundamentación sensata fomenta el acceso superficial a lo público, a la masividad:

El habla común no se limita a la repetición oral, sino que se difunde en forma escrita como ‘escribiduría’. El hablar repetidor no se funda aquí tan solo en un oír decir. Se alimenta también de lo leído a la ligera. La comprensión media del lector no *podrá* discernir *jamás* entre lo que ha sido conquistado y alcanzado originariamente y lo meramente repetido. Más

² *Ibid.*, p. 224.

aun: la comprensión media no querrá siquiera hacer semejante distinción ni tendrá necesidad de ella, puesto que ya lo ha comprendido todo³.

El habla común adquiere el carácter de una ilusoria seguridad, de un saber a ciencia cierta sobre lo que se está hablando, cuando en realidad no es así. Este habla común provoca una cerrazón al encubrir la comunicación. El significativo intercambio oral es una forma de apertura hacia el mundo y los entes, mientras que el habla común no da cabida a la dubitación y meditación⁴. En rigor, todos tenemos la tendencia a estar inmersos y hacernos partícipes de este modo de hablar común y superficial. Muchas veces, cuando creemos comprender, interpretar y comunicar de un modo auténtico, lo estamos haciendo sumidos en un contar irreflexivo, y a través de dicha mecánica avanzamos hacia una comprensión desarraigada del Dasein. Un relato algo crudo, pero quizás la más fiel manifestación literaria que exista de esta problemática existencial se encuentra en el libro *La caída* de Albert Camus⁵.

2. La forma cotidiana de comprender queda de manifiesto en el fenómeno de la curiosidad (*Neugierigkeit*)⁶. Se trata de un querer saber no para comprender, sino únicamente por novedad. Resulta más fácil figurarse la curiosidad cuando se la contrasta con la *curiositas* latina, la que se empeña en descubrir la verdad, caracterizándose por la observación y la admiración. En cambio la curiosidad tematizada en el capítulo 36 de *Ser y*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 225.

⁵ Cfr. Camus, Albert. *La caída*, traducción Manuel de Lope, Madrid, Alianza Editorial, 2001. La caída en sentido literal, p. 62; y la caída existencial reconocida como tal. p. 127.

⁶ La acepción en latín de la palabra *curiositas* es positiva, pues fuera de expresar una mera curiosidad, significa en el fondo un deseo de saber, de aprender, una diligencia para informarse bien acerca de las cosas. En cambio, la palabra curiosidad en castellano y la palabra *Neugier* en alemán se caracterizan por tener una connotación decadente y en ese sentido negativa. Cfr. Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, traducción Jorge Eduardo Rivera, Santiago, Ed. Universitaria, 1997, p. 482.

tiempo, es un afán de novedades, un ansia de enterarse de todo, un interés por las meras apariencias, saltando en seguida a otro asunto sin detenerse:

Si busca lo nuevo, es sólo para saltar nuevamente desde eso nuevo a otra cosa nueva. En este ver, el cuidado no busca una captación (de las cosas), ni tampoco estar en la verdad mediante el saber, sino que en él procura posibilidades de abandonarse al mundo (...) Tampoco busca, por consiguiente, el ocio de detenerse en lo contemplativo, sino más bien, la inquietud y la excitación de lo siempre nuevo y los cambios de lo que comparece. En esa incapacidad de quedarse en las cosas, la curiosidad busca la constante posibilidad de la *distracción*. La curiosidad no tiene nada que ver con la contemplación admirativa del ente, con el θαυμάζειν, no está interesada en que el asombro la lleve a un no-comprender; más bien procura un saber, pero tan sólo para haber sabido”⁷.

Heidegger distingue dos aspectos de la curiosidad: la *incapacidad de quedarse* en el mundo circundante y la *distracción* hacia nuevas posibilidades. Ambos momentos constitutivos de la curiosidad dan lugar a un fenómeno que Rivera traduce como “carencia de morada” (*Aufenthaltslosigkeit*). Precisamente este estado se caracteriza por un vagar y divagar existencial sin rumbo fijo. De ahí que la curiosidad pueda ir y estar en todas partes, mas no tener arraigo en ninguna, pues al no valorar la contemplación y asimilación desinteresada, queda atrapada en la inquietud del cambio, en un interés superficial por todo, que la hace disiparse vanamente en múltiples direcciones, sin lograr alcanzar la solidez ni estabilidad adecuada en alguna de ellas. Producto de esta pérdida de sentido se cae en el estado habitual de ambigüedad (*Zweideutigkeit*).

3. En la ambigüedad no es posible distinguir de verdad lo que se comprende y lo que no se comprende auténticamente sobre el mundo. Del mismo modo, no se es capaz de saber si efectivamente se ha comprendido al resto y a uno mismo: “Cuando en el convivir cotidiano se trata algo que por su modo de ser es accesible a cualquiera, algo de lo que

⁷ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, ed. cit., p. 229.

cualquiera puede decir cualquier cosa, pronto eso no permite resolver lo que ha sido y no ha sido abierto en una comprensión auténtica”⁸. Lamentablemente este conocimiento aparente del uno, puede ir acompañado de una férrea confianza y seguridad, dando cabida a una radicalización inconsciente de la ambigüedad, lo cual conlleva a que el Dasein se aleje cada vez más de las posibilidades auténticas que pueda proyectar sobre sí.

El habla común (*Gerede*), la curiosidad (*Neugierigkeit*) y la ambigüedad (*Zweidentigkeit*) están asociados al estado de caída (*Verfallenheit*) que es la forma inauténtica (*uneigentlich*) de estar-en-el-mundo. En general, solemos estar caídos y quedarnos pasivos existencialmente en el uno, perdidos en nuestros papeles, ejerciendo inauténticamente diversos roles y desempeñando funciones en el escenario de todos los tiempos. La caída conlleva un aquietamiento, puesto que el uno puede actuar fingiendo con seguridad saberlo todo. Se trata de un mecanismo defensivo-existencial que lleva a la enajenación del más auténtico ser propio a pesar de que se afane obsesivamente en el autoanálisis. Es decir, por más que el Dasein ansíe autenticidad aferrándose al uno, lo que logra es precisamente lo contrario, un alejamiento de ella. Se trata de una huída anónima que no se muestra como tal, lo que lleva a que se acreciente cada vez más la caída, puesto que ésta no es algo que se haya producido una vez y que por lo tanto se permanezca en ese mismo estado todo el tiempo. En la caída existe un despliegue, parecido al túnel sin salida descrito por Sábato y recorrido conscientemente por su personaje Juan Pablo Castel a lo largo de su vida⁹.

⁸ *Ibid.*, p. 230.

⁹ Sábato, Ernesto, *El túnel*, Madrid, Editorial Unidad, 1999, p. 123.

Rol de los temples en la caída.

Al sondear las diversas dimensiones del Dasein vemos que en lo sustancial el ser humano es cuidado (*Sorge*). El concepto de preocupación heideggeriana presupone el análisis del Dasein en su estado de caída. Hemos visto cómo se enlaza ésta con la angustia, la cual por lo mismo resulta ser el temple existencial más revelador. Si bien en el estado de caída está presente de algún modo la angustia, ambas se distinguen entre sí debido a que en la angustia se da una huida de los entes intramundanos, mientras que en la caída se da una huida del ser sí mismo, quedando sumido en la cotidianeidad. En la caída el ser humano huye de su propio ser. Considérese que esta fuga (*Flucht*) no es provocada por temerle en general a las cosas, o algún ente intramundano específico; justamente la fuga consiste en absorberse y aferrarse cíégamente en ellos. Esta fuga no se origina del temor (*Furcht*), sino de la angustia. Mientras que en el temor amenaza un ente –lo que significa en definitiva que amenaza “algo”–, en la angustia no amenaza “nada”. La reflexión en torno al temor tiene lugar en vista de esclarecer el sentido de esa aperturidad al ser. Al sentirlo el ser humano experimenta una cierta amenaza, su seguridad habitual parece haberlo dejado, sintiéndose abandonado. Los entes intramundanos lo amenazan, lo que en definitiva desencadena que sienta temor por sí: “Aquello *por lo que* el miedo teme es el ente mismo que tiene miedo, el Dasein”¹⁰. Tanto el ser propio del hombre como el de los entes intramundanos quedan abiertos en el temor, pero de un modo distinto a como ocurre en la angustia. Ambos generan una huida llevadera, provocándose una retirada que intenta apartarse de algo amenazador. De ahí el parentesco que genera la confusión entre uno y otro. Sin embargo, como *Grundbefindlichkeit*, la angustia posibilita el temor, es su base y fondo. Esta puede ser una entre muchas otras emociones posibles que el Dasein sea capaz de experimentar. El temor de hecho es un modo de estar en el mundo.

¹⁰ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 188.

En el análisis del Dasein lo primario no es la conciencia, sino su comportarse en el mundo. El estado de ánimo revela cómo se encuentra fácticamente el Dasein, considerando su estado de arrojado (*Geworfenheit*). Sin embargo, el hombre suele evitar dicha revelación –pues puede desestabilizarlo–, pese a que se trata de un descubrimiento básico y existencial del mundo, anterior a todo conocer y querer. Esto se debe a que los temples de ánimo nos abren con más fuerza que el conocer. El conocimiento propiamente tal no nos abre, de hecho las posibilidades de apertura del conocimiento quedan absolutamente restringidas cuando se las compara con los estados de ánimo. Desde esta perspectiva, para poder comprender algo, es necesario alcanzar el temple de ánimo apropiado ya que la apertura relativa a la disposición afectiva, es condición de posibilidad del conocimiento. Es un abrir distinto, más directo, original y, por consiguiente, previo a conocer.

El temor como angustia impropia.

A la base de todo conocimiento subyace un cierto estado de ánimo, aunque sea la frialdad del cálculo propia de la ciencia. Ese también es un modo de encontrarse, una disposición afectiva en la que algunos creen encontrarse. Ahora bien, como hay temples que nos abren, hay aquellos que nos cierran, por ejemplo, el malhumor o la rabia. El temor nos abre en cierta dirección (lo temible como tal), pero nos cierra en otros aspectos (sentimos que perdemos la cabeza, que quedamos como paralizados): “El ‘mero estado de ánimo’ abre el Ahí más originariamente; pero también lo cierra de un modo más tenaz que cualquier no percepción”¹¹. Vemos que en ambos casos ocurre con más fuerza que todo conocer o no conocer. Conocer el ente en su totalidad es imposible, encontrarse en medio de él es lo que se da siempre. Sabemos muy poco, sin embargo, por el estado de ánimo nos abrimos al universo. Este abrirnos al todo se da sólo anímicamente, no cognitiva ni conceptualmente, ya que lo primario es la disposición afectiva luego viene

¹¹ *Ibid.*, p. 182.

la abstracción: “El estado de ánimo ya ha abierto siempre el estar-en-el-mundo en su totalidad y posibilita por primera vez un dirigirse hacia...”¹².

En el caso del temor es posible distinguir: a) lo temible; b) el temor en cuanto tal (el tener miedo); c) aquello por lo que el miedo teme. En todas sus variantes se teme por algo específico. Podemos admitir, por ejemplo, tener miedo a ciertas pesadillas, lo cual no implica, por cierto, que al hablar de ellas necesariamente se sienta miedo. No obstante, tenemos de todas maneras una representación de dicho mal sueño aun cuando no provoque la terrorífica experiencia patológica.

Cuando el ente amenazador se aproxima de una región definida o particular, puede ser vivenciado como tal, es decir, cuando ya no se muestra sólo a la vasta distancia, sino que pasa a ser algo cercano que es capaz de quebrantar los frágiles límites que contienen al inerte yo. Esto deja de manifiesto que si bien el miedo puede experimentarse en toda su grandeza como tal, también en otros casos puede quedarse donde está, como una amenaza latente que en una constante colinda y cerca al yo. En rigor, tal latencia puede generar la distancia necesaria que permite conceptualizar lo temible. Esto ocurre cuando el temor forma más bien parte de una representación abstracta que de una amenaza significativa concreta. Si dicha representación pacta aliarse con el Dasein, posibilita de un modo u otro, localizar y analizar su objeto de un modo específico y esencial. No obstante, si esta representación media con la fantasía y pacta aliarse con el ente atemorizador, puede incluso en un mero imaginario dejar de ser un acontecimiento probable y sintomatizarse en una patología real. El objeto del temor, al ser algo preciso, es capaz de asustar al ser humano de una manera específica. Debido a esto se es capaz de expresar, por ejemplo, por qué se le teme al ente amenazador, aun cuando la causa fundada desencadene un acontecer irracional. Me permito traer a la luz el siguiente ejemplo en el intento de esclarecer este punto. Chejov, en *La sala número seis*, nos presenta un personaje que padecía severos delirios de persecución. Víctima de una compleja pero perfecta pesquiza ficticia, el temor experimentado por Dmítrich se centraba finalmente en el hecho de

¹² *Ibid.*

que vendrían por él para encarcelarlo. Sin embargo, Dmítrich estaba consciente de que el miedo que sentía era un absurdo, que su vida y su libertad eran tan miserables que el hecho de vivir en la cárcel no empeoraría de modo alguno su condición actual ni menos aún el lugar físico donde residía. De este modo, trataba una y otra vez de convencerse de tales razonamientos para amainar el temor totalizante del que era víctima. Sin embargo, la inutilidad de dichos esfuerzos y la impotencia de su mesura racional ante el temor que propiciaba tales delirios, lo llevaron a abandonarlos en un rechazo y una negación que lo sumió en la más profunda de todas las desesperaciones¹³. *Sensu allegorico* evidencia, que si bien todo lo que concierne al temor es específico y determinable, no por ello la toma de conciencia de cuán inofensiva es la amenaza representada permiten menguarla o anularla, pues el temor patológico no siempre implica presencia de peligro ni amenaza evidente, constatable tras razones suficientes.

No hemos de olvidar que Heidegger señala en el capítulo 40 que el temor consiste en una angustia impropia. No es tan fácil esclarecer a primera vista el contenido y la justificación esencial de esta afirmación, pero podemos añadir que al afirmarse que el temor es una forma impropia de la angustia, que ha caído en el mundo y que está oculta como tal para sí mismo, revela por sobre todo la primacía de esta última. “*El darse la espalda propio de la caída se funda más bien en la angustia, y ésta, a su vez, hace posible el miedo*”¹⁴.

En la costumbre de pensar y hablar de objetos específicos —o que al menos sea posible figurarse una idea de ellos— no es usual referirse a algo que no se lo puede señalar o develar de inmediato. Esto explica que al encontrarse inmerso en esta manera impropia de ser, se suele transformar este sentimiento vago, propio de la angustia, que no es expresable con el mismo *modus operandi* con el que se suelen manifestar otros sentimientos. Cabe entonces preguntarse según lo anterior: ¿cómo ocurriría esta

¹³ Chéjov, Anton, *La sala número 6*, traducción de Ricardo San Vicente, Madrid, Alianza Editorial, 2009.

¹⁴ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 247.

transformación? Hemos visto que el miedo se desencadena por algo específico, mientras que en la angustia, al no originarse por algo preciso que explique o justifique el porqué de este sentimiento, tiende a ser encasillada como un temple más bien rayano a lo irracional. En rigor, la transformación de la angustia en miedo consiste, entonces, en el intento de hacer inteligible –concretando en algo específico– la vaguedad propia de la angustia. De esta manera, la deformación (en parámetros de autenticidad) implica falsificar la nada de la angustia –al hacerla más específica y determinarla tras razones suficientes– a fin de poder explicarla, expresarla, nombrarla, moldearla, definirla e incluso en algunos casos personificarla. A través de este mecanismo se intenta diseminar lo difuso de esta vaguedad para luego poder plasmar sobre alguna persona, objeto o situación específica, el sentimiento de desasosiego.

De esta manera, aquello que Heidegger entiende por transformar es lo que va a llamar “caer en el mundo”. Sin embargo, al cambiar o desfigurar (en términos de autenticidad) la angustia en temor, se conmuta algo de lo que es por lo que no es. Deformación o falsificación que permite a Heidegger, a final de cuentas, considerar el temor como un modo impropio de la angustia, quedando de este modo establecida la preeminencia de esta última.

La primacía ontológica de la angustia.

En la analítica de la existencia de *Ser y tiempo* es presentada la angustia como el temple revelador y básico (*Grundbefindlichkeit*). En el estado de caída el ser humano huye de sí mismo, esa fuga consiste precisamente en adentrarse y enredarse cada vez más en los entes. En el miedo, como en otros temples amenaza algo, es decir, un ente. En la angustia, por el contrario, amenaza *nada*. Lo que amenaza no parece estar en ninguna parte, ya que en el fondo lo que amenaza es el mundo como tal, o más bien, lo que angustia al Dasein es su propio estar-en-el-mundo. En este sentido debe entenderse que la angustia sea capaz de abrir directa y originalmente el mundo en cuanto tal.

Enfatizamos por eso que la angustia, a diferencia del miedo —que provenía de determinados entes—, no viene de aquellos entes, sino del ser-en-el-mundo en cuanto tal. Si bien en la angustia lo que “asusta” se deja sentir de manera cercana, no puede de ningún modo ser encajado con precisión. El Dasein puede sentir que lo amenazante se aproxima, pero eso, constituye el todo¹⁵. El no poder precisar de dónde procede el objeto amenazador se debe a que en la angustia lo que amenaza no está en “ninguna parte” (*nirgends*), lo cual no implica, sin embargo, una negación de todos los hechos posibles¹⁶. A pesar de que el Dasein no puede explicitar de qué paraje proviene el objeto que se torna amenazador, sí puede asegurar que está ya ahí y a la vez en ninguna parte:

‘En ninguna parte’ no significa simplemente ‘nada’, sino que implica la zona en cuanto tal, la aperturidad del mundo en cuanto tal para el estar-en esencialmente espacial. Por consiguiente, lo amenazante no puede tampoco acercarse desde una cierta dirección dentro de la cercanía; ya está ahí en el ‘Ahí’ —y, sin embargo, en ninguna parte; está tan cerca que oprime y le corta a uno el aliento— y, sin embargo, en ninguna parte¹⁷.

La afirmación de que aquello que nos amenaza en la experiencia de la angustia “no es “nada” o “es nada” induce, a su vez, a decir que no es ningún ente dentro-del-mundo y, por lo tanto, ni es algo ante los ojos ni es algo a la mano. Para poder esclarecer el sentido y significado tanto óptico como ontológico de estas implicancias, se hace imprescindible detenernos en algunos elementos específicos de la estructura ser-en-el-mundo.

¹⁵ Ibid., pp. 247-248.

¹⁶ Cfr. Cohn, Priscilla, *Heidegger: su filosofía a través de la nada*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1975, p. 61.

¹⁷ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 248.

Seguridad óptica en la caída.

Heidegger considera que los entes con los que nos encontramos no son cosas neutrales, cuerpos meramente extensos o que ocupan simplemente un determinado espacio. A dichos entes los denomina a través de la fórmula: ante-los-ojos (*Vorhanden*), para afirmar que aquellas cosas que se muestran presentes, existiendo simplemente ahí, son de esa naturaleza, pero sólo de manera derivada, en cuanto son objetos dotados de valor y, por consiguiente, no pueden ser de modo alguno perfectamente neutrales. Esta relación originaria no es una relación cognitiva entre sujetos y objetos presentes, sino una relación de disponibilidad, de encontrarse con los objetos a la mano. Desde esta perspectiva, nuestra relación primaria con el mundo no es de conocimiento sino de uso. La disponibilidad implica que nos relacionemos con las cosas en cuanto las usamos o tenemos disposición para hacer uso de ellas. Este tipo de relación y trato nos remite a un tipo de preocupación que manipula las cosas y las utiliza. Estas cosas en su calidad de instrumentos o utensilios las reconocemos como potencialidades, en la medida que se relacionan con un determinado trabajo o proyecto que debemos emprender. En cuanto útiles, las cosas del mundo externo no tienen ser para sí, sino que son solamente “algo para”; son sólo reales en cuanto están referidas al ser ahí.

Nos encontramos inmersos en un mundo con cosas que están dotadas de valor. De este hecho se desprende también la posterior reflexión en torno al problema de la técnica y la tecnología, pues mientras las cosas estén a la mano pueden pasar desapercibidas, abocándose únicamente la atención en aquello que se está resolviendo a través de su uso. El significado está conferido por la inserción en el tipo de actividad en la que se hace uso de ellas. Vemos así que la relación sujeto-objeto es derivada, representa una alternativa particular dentro del conjunto de las formas posibles de ser-en-el-mundo. La relación primaria ser-en-el-mundo no es la dualidad ontológica sujeto-objeto. La cotidianidad en la que se desenvuelve todo estar-en-el-mundo no consiste propiamente en un conocer, sino en un andar por el mundo en las múltiples formas de la

ocupación. Esta forma de ser del útil (*Zeng*) es un “ser para” que implica una referencia de algo a algo, que Heidegger llama manejabilidad (*Zubandenheit*). El ser utilitario de las cosas tiene un carácter de referencia. Esa estructura ontológica de lo manejable (referencia, ser para) es definida como un conformarse de algo con algo. La conformidad (*Bewandtnis*) de los entes intramundanos constituiría en términos pragmáticos el ser de lo manejable.

Las cosas manejables pueden estar siempre en una determinada cercanía, brindando seguridad y cierta familiaridad, generadas por el conocimiento pragmático. El espacio de lo útil no es neutral, pues está determinado y fijado en un sitio relativo a la dirección a la que apunta el “para” al que pertenece y servirá.

Es necesario considerar que la espacialidad del ser humano es asociable a su estar-en-el-mundo. En este sentido, no consiste meramente en un estar en uno u otro espacio cósmico, como el ser simplemente presente; tampoco consiste en un hallarse en un determinado sitio, como el ser a mano. No obstante, dicha manera de darle un sentido y significado ontológico a las cosas emerge en nuestra conciencia al producirse un quiebre del uno inmerso en la cotidianeidad. Usualmente nos sentimos familiarizados en el espacio en el que se desenvuelve nuestra vida diaria. Si bien este aquietamiento cadente presume una seguridad óptica, ésta es quebrantada por la angustia. El mundo y las relaciones de referencia y señal, la conformidad y significatividad, el estado de interpretación dado por el uno, el trato mecánico con la gente y las cosas, la absorción común del Dasein en la realidad –la cual le puede otorgar una mayor eficiencia en los asuntos prácticos de la vida– todo ello desde la angustia puede tornarse hostil y ajeno. En este contexto es posible que el Dasein deje de sentirse firme y se desestabilice como un foráneo en su propio mundo. Al igual que Mersault, puede sentirse extranjero en un enclave que ahora le resulta inhóspito. Por esta razón, la angustia es un temple muy especial, pese a ello es poco común, debido a que tiende a evitársela, aferrándose el ser humano a una seguridad óptica que da lugar al fenómeno de la caída y la publicidad.

En el fondo, el Dasein vivencia una inseguridad a la que trata continuamente de esquivar. Esta evasión puede llevarlo fácilmente a la perdición de sí, mediante la seguridad óptica que experimenta en la fuga de la “caída”:

Ahora resulta fenoménicamente visible ante qué huye la caída en tanto que huida. No huye *ante* un ente intramundano, sino precisamente *hacia* él, en cuanto ente en el que la ocupación, pérdida en el uno, puede estar en tranquila familiaridad. La huida cadente *hacia* el estar-en-casa de la publicidad es una huida *ante* el no-estar-en-casa, es decir, ante la inhospitalidad en la que se encuentra el Dasein en cuanto estar-en-el-mundo arrojado y entregado a sí mismo en su ser. Esta inhospitalidad persigue constantemente al Dasein y amenaza, aunque no en forma explícita, su cotidiana perdición en el uno. Esta amenaza puede muy bien ir fáticamente unida a una plena seguridad y a una carencia de necesidades de la ocupación cotidiana¹⁸.

Inseguridad ontológica.¹⁹

En el fenómeno de la angustia aquello que amenaza no es ningún ente dentro del mundo y, por esta razón, no puede ser en absoluto ante los ojos o algo a la mano. Se trata de una amenaza de carácter completamente distinto, puesto que sea lo que fuere, lo “temible” no guarda conformidad con algo definido y consecuentemente no puede más que amenazar de un modo indefinido: “En el ante qué de la angustia se revela el ‘no es nada, no está en ninguna parte’. La rebeldía del

¹⁸ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 251.

¹⁹ Si bien Laing considera el uso filosófico de la palabra ontología (en este caso el empleado por Heidegger), utiliza el término en un sentido empírico por parecerle que es el mejor derivado adverbial o adjetivo del “ser”. En *El yo dividido*, es posible asociar esta “inseguridad ontológica” a aspectos comunes que se comparten tras la angustia con quienes existe una inexistencia parcial o casi completa de las seguridades derivadas de la posición existencial convencional. Cfr. Laing, Ronald, *El yo dividido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 35.

intramundano ‘nada y en ninguna parte’ viene a significar fenoménicamente que *el ante-qué de la angustia es el mundo en cuanto tal*²⁰. Esta “nada y este en ninguna parte” no señalan que el mundo se halle ausente, sino que las cosas en el mundo no pueden ser las causantes de la angustia que experimenta el Dasein. Así pues, lo que oprime al Dasein en la angustia no es tal o cual objeto en particular, ni menos el conjunto o la totalidad de ellos, sino la posibilidad del mundo en general²¹. Por esta razón, una vez que se ha dejado de estar angustiado, se suele decir a través del habla común que no era por nada específico. Efectivamente, esta nada es relativa en cuanto no se refiere a ningún ente en particular que tuviese ante sí o ahí a la mano. No obstante, esta nada es sondeable al analizar el supuesto y posibilidad de dichos entes, a saber, el mundo como mundo:

Aquello ante lo que la angustia se angustia no es nada de lo a la mano dentro del mundo. Pero esta nada de lo a la mano, que es lo único que el decir cotidiano de la circuspección entiende, no es una nada total. La nada del estar a la mano se funda en el más originario ‘algo’: en el *mundo*. Sin embargo, por esencia éste pertenece ontológicamente al ser del Dasein en cuanto estar-en-el-mundo. Si, por consiguiente, la nada, es decir, el mundo en cuanto tal, se ha mostrado como el ante-qué de la angustia, esto significa que *aquello ante lo cual la angustia se angustia es el estar-en-el-mundo mismo*²².

El Dasein se angustia ante su propio estar-en-el-mundo, razón por la cual la angustia abre el mundo en cuanto tal de un modo directo y original.

Ahora bien, como en la angustia se hunde lo circunmundanamente a la mano y, en general, todo ente intramundano, ocurre entonces que, en este estado, el Dasein no puede comprenderse a sí mismo en forma cadente a partir del mundo generado por el estado interpretativo público. Heidegger señala al respecto: “La angustia aísla al

²⁰ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 248.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

Dasein en su más propio estar-en-el-mundo, que, en cuanto comprensor, se proyecta esencialmente en posibilidades”²³. Sólo es posible angustiarse por el propio poder-ser, en la medida que se ha desestabilizado lo intramundano, volviéndose el entorno cotidiano un espacio inseguro. En este sentido, la angustia singulariza al Dasein, dejándolo fuera del uno y su enclave, aparte de los entes meramente presentes o a la mano. El Dasein está solo en su auténtico ser: *solus ipse*. No obstante, dicho solipsismo no lo aparta del mundo en cuanto mundo. Puesto que, precisamente lo que ocurre es lo contrario, en la medida que el Dasein queda inmerso de un modo esencial en éste. Por esta razón, la angustia singulariza al Dasein, es decir, lo conduce a sí mismo, levantándolo de su caída para de esta forma ponerlo ante las más radicales posibilidades de su existencia: la propiedad y la impropiidad de su ser o la autenticidad e inautenticidad respectivamente: “Este ‘solipsismo’ existencial, lejos de instalar a una cosa-sujeto aislada en el inocuo vacío de un estar-ahí carente de mundo, lleva precisamente al Dasein, en un sentido extremo, ante su mundo como mundo, y, consiguientemente, ante sí mismo como estar-en-el-mundo”²⁴.

En la cotidianeidad, el estar-en-el-mundo otorga una particular seguridad, propia de la publicidad cotidiana del uno que sólidamente se siente como estando en casa. Dicha comodidad no procura un estado reflexivo de contemplación desinteresada, sino un ajeteo conocido y mecánico, que por lo mismo se siente cercano y familiar. En cambio, lo que sucede en la angustia es algo completamente distinto, en cuanto le permite retornar al Dasein de su “cadente” absorberse y absorberse cada vez más en el mundo. Por esta razón, la familiaridad cotidiana se estremece, se desploma, y en ese derrumbamiento el Dasein queda totalmente aislado, pero aislado de un modo originario, es decir, aislado en cuanto estar-en-el-mundo. De este modo, el estar-en se asemeja a un estar sin hogar (*unheimlich*), una inhospitalidad (*Unheimlichkeit*), que en definitiva, alude como a un no estar en casa (*Nicht-zuhause-sein*). Las cosas del mundo que comúnmente se manifestaban nítidamente cargadas de valor pueden comenzar a palidecer hasta quedar exentas de significado, los temas que

²³ *Ibid.*, p. 249.

²⁴ *Ibid.*, p. 250.

antes parecían extremadamente importantes pueden asumir un aspecto hostil y sumirse en una total irrelevancia, los asuntos dignos de esfuerzo en los que se mantenía mucho tiempo ocupado, pueden aflojarse y extenderse hasta la indiferencia, los utensilios más que indispensables, es posible, que ni siquiera parezcan estar. Indudablemente existe conciencia de la posibilidad de que tales entes pueden estar incluso frente a uno, pero al carecer de todo significado se vuelven tan ínfimos que la atención no permite captarlos como tales. Sin embargo, este desarraigo a diferencia del esencial –el cual toma como eje el desarraigo del ser y que queda de manifiesto como arraigo tanto en el uno como en la cotidianidad– corre el peligro de intentar eludir, esquivar, rehuir, evadir, evitar este carácter “inhóspito” del mundo tratando de “volver a casa” para refugiarse en la seguridad óptica y aferrarse, por lo tanto, en el uno de la cotidianeidad. A pesar de que el modo inauténtico, es decir, el estar en casa (*Zuhausesein*), sea sólo una derivación del modo auténtico, a saber: el no estar en casa (*Un-zuhause*).

¿De qué lejano mundo ha regresado el Dasein que en el suyo se siente como un extraño? De igual modo, el Dasein en el retorno de la caída, se experimenta como forastero en su propio mundo cotidiano, razón por la cual vivencia una inseguridad que lo puede llevar fácilmente y de nuevo a la pérdida de sí, mediante la fuga de la “caída”. La angustia se distingue también de la caída puesto que en ésta se da una huida del “ser sí mismo” quedando sumido en la cotidianeidad. En cambio, en la angustia se da una huida de los entes intramundanos, debido a que existe una pérdida de determinación, por lo que toda definición, de cualquier ente intramundano, parece carecer de significado. Sin embargo, tal apariencia resulta ser, por el contrario, rica en presencia de proyección del Dasein como ser-en-el-mundo. Como el Dasein no queda inmerso en aquello que habitualmente lo rodea, no puede perderse entre entes intramundanos. Por eso es bueno enfatizar, que en la angustia no sólo no puede perderse en entes a la mano dentro del mundo, sino que tampoco se puede perder en el uno: “En la angustia se hunde lo circundantemente a la mano y, en general, el ente intramundano. El ‘mundo’ ya no puede ofrecer nada, ni

tampoco la coexistencia de los otros”²⁵. El Dasein se singulariza en este temple y se ve forzado a enfrentarse con su propio ser, es decir, a comprenderse a sí en términos de sí mismo. En dicho estado el Dasein se manifiesta como singularizado en la singularización (*vereinzeltet in der Vereinzelung*). Esto se debe a que el aislamiento propio del Dasein en el fenómeno de la angustia le imposibilita comprenderse a sí mismo de cualquier perspectiva que no sea la de él. Cuando el Dasein se ve a sí en términos de sí mismo, puede llegar entonces a su verdadero ser propio –en terminología heideggeriana– a su auténtico ser. Sólo así puede ser considerado en términos de autenticidad como “suyo” y por lo tanto, quedar verdaderamente singularizado, no generalizado, disperso, subordinado (en términos de autenticidad) por la figura del uno. Por esta razón, la angustia, resulta ser un temple filosófico en la medida que singulariza al existente, levantándolo de la caída. Esto posibilita que su mirada se alce a una bifurcación ineludible. Desde ahí ha de decidir entre la autenticidad e inautenticidad como posibilidades de su ser. Al asumirlas se le revela además su estructura como totalidad.

La huída del sí mismo es motivada por la angustia, patentizándose a través de su movimiento cadente un intento de ignorar y olvidar su propia presencia. Esto deja de manifiesto que si bien el Dasein se acostumbra y adapta a su vez el sentido de su presencia en el mundo, –transformando en ambos casos su sentido temporal–, puede hacerlo, pero no a partir de sí mismo. Al ocurrir esto último sigue desencadenándose una caída, pues a pesar de todo encubrimiento la angustia sigue estando presente la mayor parte del tiempo. Precisamente debido a que el Dasein se empeña constantemente en esquivarla y evitar la inseguridad de su ser, es que cae en el mundo escuchando al uno. Si lo hace de un modo consciente o no, es una respuesta que concierne al Dasein de cada cual. No obstante, en ambos casos queda abierta la pregunta por la oscilación existencial entre la seguridad óptica y la inseguridad ontológica.

Recibido: 03/2013. *Aceptado:* 05/2013

²⁵ *Ibid.*, p. 249.