

LOS RENDIMIENTOS FENOMENOLÓGICOS DE LA ANGSTIA EN HEIDEGGER

Phenomenological yields of anguish in Heidegger

José Manuel Chillón*

Resumen

La capacidad de la angustia de desvelar lo oculto está en relación con la esencial actividad des-encubridora del *Dasein*. Así, la reflexión respecto de la angustia se enmarca en el proyecto trascendental de la fenomenología, aun desde la renovación hermenéutica operada por Heidegger. La angustia podría ser entonces una forma preteórica de reducción, lo que aquí se llamará reducción ontológica. De esta manera, la angustia pone en valor las *disposiciones afectivas* en el proyecto *alético*, siempre inacabado, de pensar lo hasta ahora *no pensado*.

Palabras clave: Angustia, fenomenología trascendental, hermenéutica, reducción ontológica.

Abstract

The ability of anguish to reveal the hidden is, evidently, in relation to the essential uncovering activity of *Dasein*. This proposal continues the transcendental perspective of phenomenology even from the Heidegger's hermeneutic renewal. Anguish could be a pre-theoretical way of reduction; what we will call here ontological reduction. In this way, the anguish puts in value the *affective dispositions* in the project of thinking something which, until now, has not been thought.

Key words: Anguish, transcendental phenomenology, hermeneutic, ontological reduction.

1. LA ANGSTIA: DE LA PATOLOGÍA A LA ANALÍTICA

La angustia no es siempre ni solo una patología mental. Esto es lo que ha tratado de pensar la filosofía que arranca desde Kierkegaard hasta el existencialismo de Sartre o de Camus, pasando por la revisión de la fenomenología que hace Heidegger. Desde un punto de vista psicológico, la angustia es un estado neurótico que provoca un cierto extravío en el ser humano y una percepción de la realidad que choca con sus creencias habituales. La angustia afecta a la percepción del mundo, de los otros y de uno mismo responsabilizándose de un conocimiento como mínimo alternativo al que se produce en el estado de no angustia. Esta distorsión neurótica de la lógica de lo real, sin embargo, no tiene la gravedad patológica de los desequilibrios psicóticos y de sus correspondientes estados alterados que llevan al sujeto a evadirse de la propia realidad o a inventar realidades alternativas. Cierto es que esta tajante división no contempla que la angustia comparece en las psicosis en una comorbilidad en la que nosotros no podemos entrar siquiera. En definitiva, lo que importa de aquí es que en la angustia hay un contacto del individuo con la realidad que nunca se deshace. Y si esto es así, lo que

interesa para esta investigación es desentrañar cuál es la realidad cuyo vínculo con el sufriente nunca se corta. Es más, lo que es fenomenológicamente interesante es que, gracias a ese estado emocional, se muestra lo que, de otra manera, pasaría inadvertido.

La angustia es un estado afectivo cuyos síntomas, aclara Freud en *Introducción al psicoanálisis*, tienen que ver precisamente con la etimología de la palabra que hace relación a la angostura (*Die Angst*), al estrechamiento que compromete la respiración adecuada y a todo lo que sobreviene derivado: náuseas, miedo, percepción de muerte inminente... No puede dudarse de que esta sintomatología advierte de un estado emocional extremo que, como era de esperar, coarta decididamente la capacidad lógica del individuo, esto es, su percepción de la realidad (recuérdense a este respecto otros síntomas como la despersonalización, la des-realización...) y sus juicios acerca de ella. En este catálogo sintomático aparece uno verdaderamente importante y decisivo para lo que nos ocupa: la intensificación de la conciencia que impide vivir en un estado cotidiano de tranquilidad y que provoca una desmesurada atención a aspectos hasta ahora encubiertos. Pues bien, esto inadvertido no es una pura construcción del sujeto producto de una invención paralela de mundos distintos, como sucede en la esquizofrenia. Lo que hace la angustia es, entonces, saltar por encima de lo cotidiano inconformándose con ello y, es más, descubriendo el sinsentido del común darse del mundo que, por cierto, resulta para el angustioso amenazado de desaparición.

De modo que la angustia, siendo un estado emocional, contiene en sí una renuncia a que lo que aparece sea lo único que existe, invitando a poner entre paréntesis todos los fundamentos que hasta ahora habían sostenido al propio individuo. La realidad a la que el angustiado se mantiene en conexión es la realidad opaca para una determinada forma de percibir, para un conocimiento al uso, para una fenomenológica actitud natural, como veremos enseguida. Una realidad oculta no por su lejanía sino por su tremenda e incomparable proximidad, explicará Heidegger. En este sentido intentaremos sostener que la angustia es una forma de reducción ontológica porque opera la desconexión (*Ausschaltung*) de lo ente para abrir al *Dasein* al ser. Si esto es así, si el acceso a los fundamentos que permanecen escondidos, si el percibir una realidad que es más amplia y más compleja, si el despertar personal a una existencia adormilada y obnubilada por las apariencias engañosas de toda una cultura tan enquistada como degenerada... si todo ello es resultado del estado afectivo de la angustia, parece que tal disposición afectiva¹ es una buena puerta de acceso a la filosofía. Y esto es lo fenomenológicamente relevante de la angustia que “ya no tiene que ver con sentimentalismo alguno sino que es el fundamento del huir de sí mismo del *Dasein*” (Heidegger, 2006b, p. 365).

No podemos conformarnos, y volvemos al principio de este texto, con una comprensión de la angustia como patología sino que, precisamente despsicologizando la problematicidad de ese estado emocional y aceptando que forma parte de todo

¹ Disposición afectiva, fundamental, decisiva (*entscheidende Grundbefindlichkeit*), así como aparece en Heidegger (2008, p. 203).

hacerse cargo de la propia existencia, el sufrimiento que arrastra no es solo llevadero, sino filosóficamente fecundo. Y quizá la falta de comprensión filosófica de la angustia haya contribuido a convertir en problema que solventar, en desequilibrio psicológico-emocional que terapéuticamente tratar, en crisis existencial que redimir o en neurosis que farmacológicamente controlar, lo que, en muchos casos, se debe sin más integrar en todo proceso de maduración personal.

La disolución del yo o el desmoronamiento del mundo (de tan feliz ventura para la reflexión filosófica) acontecen en una miríada de síntomas fisiológicos y psicológicos que inquietan al ser humano pero que no dejan por ello de revelar cuán débil es el almacén de realidad en el que se sostiene. Y entonces, cuando todo acusa de derribo, aparece la nada, la experiencia fenomenológica capital que nos invita a pensar de otra manera. Ahí es donde vamos a situar la reflexión de Heidegger. Y es esa forma de tratar filosóficamente la angustia la que, años después, va a resultar provechosa para los psiquiatras interesados en el análisis existencial, según ha quedado registrado en los *Seminarios de Zollikon* (Heidegger, 2006a) al descubrir hasta qué punto la propia comprensión fenomenológica de la angustia es, por qué no, también terapia. Pero además hemos traído a colación esta vertiente psicológica de la angustia precisamente porque, siguiendo la línea fenomenológica operada por Husserl en 1931 en la conferencia sobre *Phänomenologie und Anthropologie*², una psicología que sea consecuente con lo que tiene entre manos, sin duda, deberá servir de pórtico de entrada a la fenomenología trascendental. Existe entre ellas –concluye Husserl– una curiosa afinidad.

El camino que vamos a emprender aquí comienza por una exposición de los rendimientos fenomenológicos de la angustia, partiendo primero de una breve exposición de en qué sentido se habla de *actitud natural* y de *actitud fenomenológica* en Husserl para enmarcar cuál es el sentido fenomenológico de la angustia como reducción ontológica. Nos detendremos después en el análisis del § 40 de *Ser y Tiempo* y trataremos de exponer la importancia que un acceso al ser (de un acceso a aquello que no se da como el puro aparecer del ente) tiene para la fenomenología siempre buscadora de fundamentos. La angustia, lo veremos enseguida, pone de manifiesto el valor de las *Stimmungen* en la filosofía recordando aquella primera intención de la heideggeriana *hermenéutica de la facticidad* de recobrar el papel de lo preteórico en la filosofía. Por último, trataremos de establecer cómo el afianzamiento en el pensar del ser de su última etapa contiene, una vez más, esta intención permanente en la filosofía de Heidegger acerca de cómo la puerta teórica de acceso a las *cosas en sí* es subsidiaria de esta primera y más radical que descubre el ser que es tanto como la nada³.

Pero hacer sitio a la angustia en filosofía ¿no compromete el proyecto fenomenológico primero al incurrir otra vez en el psicologismo, caballo de batalla de

² En las páginas 180-181 de Husserliana (HUA XXVII) que no se incluyeron en la publicación que se hizo en la revista *Philosophy and phenomenological research* (Husserl, 1941) que se cita en la bibliografía final.

³ “¿No es el ser semejante a la nada? En efecto, fue nadie menos que Hegel quien dijo que el ser puro y la pura nada son entonces la misma cosa”. Heidegger (2008, p. 194).

cuya neutralización depende el progreso de la fenomenología incipiente tal y como lo demuestran los *Prolegómenos* de las *Investigaciones Lógicas*? Recuérdese que, para Husserl, ni el nacimiento ni la muerte pueden ser tema fenomenológico capital porque de ellos no puede darse *experiencia trascendental*. En realidad, si el *Dasein* muere es porque es *mensh*, luego no puede contar como subjetividad trascendental por mucho que desde la fenomenología genética se descubra que esa subjetividad está arraigada en la historia. Y a la subjetividad trascendental se llega por la reducción que, precisamente, ninguna de las ciencias naturales ni humanas pueden realizar por estar fijadas en fundamentos y resultados relativistas tan amenazantes del ser humano que el propio hombre termina siendo también un ser *de hechos*, es decir, un hombre reducido a las leyes de la causalidad y a su insuperable contingencia que impide hablar de proyectos radicales, racionales y absolutos. Pero si el sentido de la reducción que *es la puerta de entrada al nuevo mundo* (*das einzage Eingangstor in das neue Reich*) está equivocado, entonces todo está equivocado (Husserl, 1941, p. 8). Luego, si la fortuna de la fenomenología está vinculada a la reducción, por qué no pensar que la angustia opera, aun de forma preteórica, en el mismo sentido de la reducción: ese *salto a otro mundo* que viene posibilitado por la atención a la subjetividad ya no trascendental sino encarnada e histórica. La capacidad de la angustia de desvelar lo oculto está, evidentemente, en relación con la esencial actividad desencubridora del *Dasein* y, por tanto, con la revitalización del original concepto de *aletheia*, preso todavía de los rendimientos del juicio. Desde esta perspectiva, la angustia tendría una perspectiva trascendental inequívoca y, en este sentido, continuaría la tarea fenomenológica aunque desde la renovación hermenéutica operada por Heidegger. En esta línea queremos investigar.

2. ACTITUD NATURAL Y ACTITUD FENOMENOLÓGICA: LA ANGUSTIA COMO REDUCCIÓN ONTOLÓGICA

La experiencia que requiere la filosofía, explicará Husserl en las lecciones de 1923/24 sobre *Erste Philosophie*, debe poseer la radicalidad que no se observa en las cosas del mundo. Y es que esta experiencia fáctica puede fallar y por tanto nunca puede ofrecer la indubitabilidad buscada. El pensamiento trascendental, y la fenomenología husserliana de Gotinga termina siéndolo, acepta como tales los hechos dados (*Tatsachen*) pero reclama un campo propio de investigaciones que rebasa ya por principio el terreno de los hechos mismos y se sitúa –en palabras de García Baró (1999, p. 85)– a su espalada o debajo de ellos o en su núcleo esencial. Se entiende por qué la fenomenología se autocomprende como *ciencia de la esencia de la conciencia*, esto es, ciencia de la capacidad que tiene la fuente de sentido humano de hacer significativo para el hombre todo lo real. ¿Por qué no se ha tematizado todavía este terreno inexpugnable y blindado frente a todo escepticismo, según la propia noción del ego cartesiano? Precisamente por la actitud que las ciencias particulares han tomado frente a la realidad. Una actitud ingenua, una actitud natural que tiene como tesis fundamental

que el mundo está ahí, frente a nosotros, como indudablemente dado. Esta actitud natural teóricamente débil, tradicionalmente tan ilusa como dogmática, ha sido el presupuesto del positivismo y evidentemente el caldo de cultivo de actitudes relativistas y escépticas. “Me encuentro –explicará Husserl– en una actitud especial, en la natural, entregado completamente a los polos objetuales, completamente ligado a los intereses y tareas dirigidos exclusivamente a ellos” (Husserl, 1991, p. 209). La esencial vinculación entre esta actitud científica y la atención exclusiva y excluyente al polo objetual (*Gegenstandspol*) nos da la clave para conocer cuál es el verdadero motivo de la crisis: la actitud natural que se da en la misma génesis de las ciencias. De ahí que la crisis de la que habla Husserl no se refiera sin más a un mero estado accidental que explicaría este período crítico como un proceso fáctico-temporal, sino que la crisis se genera en la misma experiencia originaria que funda la ciencia (Johnson, 2001, p. 51). El problema de la actitud natural es que, al dar por supuesto el mundo como correlato del carácter tético de la conciencia, deja sin aclarar el sentido del conocimiento que precisamente acontece en la fenomenología cuando se tematiza el propio hecho del conocer, para ello se suspende la vigencia de la tesis de la actitud natural y se obliga, por consiguiente, a cuestionar la validez de lo trascendente en cuanto mero polo objetivo⁴.

En esto consiste la actitud nueva que exige la fenomenología: en hacer de la tesis dada por supuesto, objeto de investigación. Para ello, explica Husserl, *debe ser desconectada la fuerza dóxica de las tesis cogitativas*. La actitud natural, según aclara en *Ideas II*, puede ser vivida como *actitud personalista* en la que el ser humano se deja llevar por el modo de ser cultural de las cosas que hace que estas sean instrumentos con los que nos las tenemos que haber, constituyendo lo que Heidegger llamaría después en *Ser y Tiempo* “totalidad de remisiones” (*Verweisungsganzheiten*). Pero también puede ser vivida como *actitud naturalista* que es propia de la actitud del científico que, según San Martín (2015), “consiste en eliminar de la vida ordinaria los predicados humanos” (p. 102). De esta manera, al abstenerse de poner el mundo como existente, se intenta centrar la conciencia ya no en la aparición empírica de los objetos, sino en su aparecer para un sujeto, en su fenomenicidad a la conciencia. La reducción, pues, opera sobre esa creencia de que el mundo es así y existe ahí. No se trata de negar esta creencia sino de suspender su vigencia. El mundo queda reducido a no ser sino lo que aparece (*cogitatum*) a mi conciencia (*ego cogito*) en tanto que aparece. De modo que, en el acto mismo de la suspensión de esa tesis, en el acto por el que la realidad pasa a ser sentido, lo que se presenta como hecho deja de tener su carácter fáctico para pasar a tener *eidós*. Al quedarme con el ámbito de lo eidético, me quedo con lo que es, independientemente de su existencia real. De aquí que, toda reducción fenomenológica sea, en este sentido, una reducción trascendental pues el *eidós* lo es precisamente por *darse* a la conciencia

⁴ Teniendo en cuenta que el concepto de lo inmanente con lo que hay que quedarse después de la *epojé* va evolucionando en Husserl desde lo referido al propio acto de la vivencia (*noesis*) a lo intencionalmente referido en ese acto (*noema*) o inmanencia ingrediente hasta que en 1910 en la *Grundproblemevorlesung* se refiera a lo dable, esto es, a los fenómenos reales o posibles.

que ahora ya no se descubre como conciencia empírica sino como subjetividad trascendental que tiende intencionalmente hacia el mundo y constituye así toda objetividad.

El paso de la actitud natural a la actitud fenomenológica es mucho más que un tránsito metodológico pautado, es la condición de posibilidad de una nueva condición filosófica de la existencia, de una nueva teoría que abre un nuevo tiempo filosófico y que recupera la gran filosofía al servicio del hombre (Chillón, 2015, p. 70).

Siguiendo a Heidegger (2014a) en sus lecciones del semestre de verano de 1927, la fenomenología no es una ciencia filosófica entre otras ni propedéutica de las demás sino el *método de la filosofía científica en general* (p. 27). Y es este método el que trae, otra vez, el tema que ya estuvo vivo desde el comienzo de la filosofía: la cuestión del ser (p. 46). El método fenomenológico cuenta ahora con tres fases: reducción, construcción y destrucción. Pues bien, la angustia, en nuestra opinión, formaría parte del primero. Teniendo en cuenta, eso sí, que ahora la reducción no opera como una puesta entre paréntesis para reconducir de lo fáctico a lo eidético y de este a la fuente de todo sentido, a la conciencia. En Heidegger, la reducción fenomenológica implica la reorientación de la dirección de la mirada al ente como presupuesto para que se pueda alcanzar una cierta tematización del ser.

Adoptamos un término central de la fenomenología de Husserl –advierte Heidegger– valiéndonos de la expresión pero no de su contenido (...) Para nosotros, la reducción fenomenológica significa la re(con)ducción de la mirada fenomenológica desde la comprensión, siempre concreta, de un ente hasta la comprensión del ser de ese ente (proyectada sobre el modo de su estar develado (*Unverborgenheit*) (Heidegger, 2014a, p. 47).

La fenomenología, recuérdese a Merleau Ponty en el Prólogo a su *Fenomenología de la percepción*, invita a aprender a mirar de otra manera. ¿Hasta qué punto Heidegger se mantuvo fiel a esta pretensión con su transformación hermenéutica de la fenomenología? Heidegger había destacado ya que el *ver fenomenológico*, identificado desde Husserl con la descripción, arrastraba consigo multitud de prejuicios teóricos. Si la descripción es un acto fundado en la intuición, se puede pensar que el intuir es un acto de naturaleza no teórica, de modo que siempre es preciso primero ver para después percibir (Husserl, 2014, p. 135). Sostiene Heidegger que fue precisamente la lectura atenta y en sesión de seminario de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, y sobre todo de la VI, la que resolvió aquel planteamiento que le tenía ocupado desde su temprana lectura del trabajo de Brentano *Sobre las múltiples formas de decir el ser en Aristóteles* (Heidegger, 2011a, p. 117). La distinción husserliana entre intuición sensible e intuición categorial parecía advertir a la propia fenomenología desplegada posteriormente de que la tarea descriptiva es válida como filosofía teórica solo si está fundada en otro tipo de actos intuitivos que no son teóricos precisamente por ser

primeros, más básicos y fundantes de estos. Este *darse a ver* de los fenómenos directamente (que reclama un sedimento preteórico asentado en la intuición, asentado en el *principio de todos los principios*) parecía doblegar los intereses puramente teóricos de la fenomenología trascendental posterior para reconducirla hasta eso que se muestra. No en vano, el proyecto hermenéutico de la fenomenología comenzaba poniendo en cuestión que pueda darse algo así como una *donación originaria*. El acceso a la cosa misma no se obtiene con la *manifestación de sí misma*, sino que esta tarea fenomenológica capital exige hacerse cargo de cómo en toda mostración (y, por tanto, en todo desvelamiento) hay algo que queda velado. La hermenéutica, en cuanto fenomenología madura de sus propias posibilidades, tiene pues una misión desencubridora. A eso se refiere en *Ser y Tiempo* cuando explica que, entonces, la hermenéutica es la tarea que se ocupa de la explicitación o interpretación (*der Auslegung*) (Bech, 2001, p. 338). Explicitación que no es, como acabamos de decir, descripción pura de lo dado inmediatamente a la intuición, sino explicitación de todo lo implícito, de todo lo oculto hasta ahora por encubierto; explicitación, en definitiva, de la diferencia ontológica. En este sentido, no podemos obviar que *Ser y Tiempo* queda enmarcado en la tradición trascendental precisamente por mencionar las estructuras preteóricas de fundamentación que explican las condiciones de posibilidad de lo que se muestra, que siempre es condicionado respecto de lo todavía velado. El análisis de los rendimientos fenomenológicos de la angustia no puede prescindir, pues, de este marco trascendental.

Además, en Heidegger, late también un cierto interés fenomenológico por desinteresarse de los intereses ordinarios, volviendo a hacer del filósofo un *uninteressierter Zuschauer*. Y que, además, ese desinterés toma fundamento en la *diferencia ontológica* por la que *ser no es lo que se dice un ente*. El interés ordinario podría ser, siguiendo a Heidegger, el intento de toda una tradición filosófica que ha privilegiado el presencialismo del ente y que ha culminado en el interés supremo de la metafísica consumada: el tiempo de la técnica. El desinterés fenomenológico tendría que ver con la nueva oportunidad que el ser humano tiene de volver a *dejarse en el ser* que justamente se da (*Es gibt*) como interés al pensar que se desinteresa por las cosas, que ya no es un pensar del ente. La inmediatez, lo calculable, la pura producción de objetos... en definitiva las coordenadas del pensar de nuestro tiempo no solo hacen inútil el trabajo filosófico sino que impiden sobremanera el pensar auténtico, el *pensar pensante*. Este giro que supone *el salto a otro mundo* (Heidegger, 2005, p. 77) es el que la angustia lleva aparejado: como si el acceso a esta otra forma de mirar solo pudiera darse desde una situación radical en la que se cuestiona la propia existencia, la forma de *estar en el mundo*. Y entonces, cuando todo está en cuestión, cuando todo se tambalea, el ser humano reconoce los fútiles fundamentos de toda la realidad aparentemente sólida y descubre su propio ser como ser esencialmente cuestionador.

Por la angustia, el hombre se descubre a sí mismo y al mundo como sin sentido: nada llena su existencia, nada calma su desasosiego, nada sacia su búsqueda de

respuestas. Lo que Heidegger hace, siguiendo la tradición fenomenológica, según nuestra tesis, es descubrir la relevancia ontológica de esta afección del sinsentido: abrir al hombre a una experiencia filosófica (que es una experiencia siempre de pregunta) sobre lo no dado, sobre lo oculto, aunque, como se sabe, esto oculto no lo es por ser ocultado (lo que atribuiría responsabilidad sobre el ser al hombre como explica en *Carta sobre el humanismo*) sino por ocultarse. Pero la angustia, que encarna esa primera parte de reducción ontológica del método fenomenológico, es solo una primera parte, negativa, de una segunda constructiva que se dirige hacia el ser mismo y que debe culminar con la deconstrucción (*Abbau*) crítica de los conceptos tradicionales.

La angustia se muestra como una actitud fenomenológica que debe atender a la propiedad del vivir humano (*Eigentlichkeit*) que pasa inadvertida para la *actitud natural personalista* (si utilizamos la terminología vista más arriba de Husserl), es decir, para la cultura que genera las significatividades que constituyen el mundo al que el *Dasein* se incorpora, y también para la *actitud natural* vinculada a determinados presupuestos de la metafísica de la presencia, de la filosofía que no ha hecho la diferencia ontológica. “La angustia comprendida de este modo –sostiene Heidegger– determina la finitud del *Dasein* no como una cualidad que esté-ahí-delante, sino como aquel continuo estremecimiento, si bien la mayoría de las veces oculto, de todo lo existente” (Heidegger, 2008, p. 204).

Como quiera que sea, la angustia nos abre a esa experiencia fenomenológica en el mismo planteamiento de fondo que la tradición husserliana pero con esos dos hallazgos ya apuntados que vehiculan la genuina propuesta de Heidegger: el reto a las pretensiones puramente teóricas de la filosofía, y la experiencia radical del ser que hasta para el propio Husserl pasó inadvertido como tema fenomenológico por la concepción de una temporalidad abigarrada al presente⁵. Lo que se va a apuntar aquí es que ambas novedades laten más o menos explícitas en su comprensión fenomenológica de la angustia. Vamos a ello.

3. BEFINDLICHKEIT Y LA ALTERNATIVA A LA TEORÍA

La fenomenología ha de ser ciencia de lo originario, de este ámbito de lo preteórico, de lo *vorprädikatives Etwas*. Pues bien, lo originario es el encontrarse existiendo del *Dasein* en el mundo, Heidegger *dixit*. Este dato previo a toda teoría y fundante respecto de todo saber postrero constituye la vida fáctica: el hecho de vivir y de tener que hacerlo. Lo que sucede es que el *Dasein* está ya siempre implicado en el problema que pretende ser resuelto (no en vano se trata de su propia vida). Tal problema esencialmente constituye *su* problema en un *circulus* que convierte toda investigación filosófica en una tarea hermenéutica. “Lo fenomenológico se encuentra indisociablemente unido a lo hermenéutico sobre todo desde el momento en que un

⁵ Teniendo en cuenta, eso sí, que el presente existenciarío (*Gegenwart*), el presente en el que el *Dasein* vive no equivale a la presencia (*Anwesenheit*), o sea, a la subsistencia (Heidegger, 2014a, p. 320).

fenómeno no es solo lo que aparece sino también lo que rehúsa aparecer y solo puede hacerlo si se revela en su no aparecer” (Leyte, 2005, p. 34).

El acceso al ámbito de lo preteorético es lo que salva a la fenomenología de Heidegger del escollo en el que había incurrido la dirección tomada por Husserl: cómo puede explicarse la *teoría* por medio de la *teoría* a pesar de que, según Heidegger (2005, p. 133), la intuición, al estar precediendo a todos los demás principios, refiere a la intención originaria de la auténtica vida, “de la absoluta simpatía con la vida que es idéntica con el vivir mismo”. Este *cómo hermenéutico* previo funda el *cómo apofántico* de la proposición en cuanto operación derivada de aquella forma de ser comprensiva. La situación originaria no es lo que la moderna filosofía y su deriva científica establecieron como una especie de principio sin presupuestos (el *ego cogito*) en el que se cumplía la certeza buscada. Ahora lo originario es la vida fáctica que, curiosamente, es en cuanto *está ahí*. Comparecemos siempre de algún modo en la vida teniendo en cuenta –advierte Heidegger (2014a, p. 45)– que vida es el mundo en el que vivimos. Este encontrarse *ya siempre estando en el mundo* es a lo que Heidegger denomina facticidad y es lo que explica que su *ser en* el mundo sea antes que nada comprensivo, hermenéutico.

Comprender, como explica Gadamer (2015), “no es un ideal resignado de la experiencia vital humana en la senectud del espíritu, como en Dilthey, pero tampoco, como en Husserl, un ideal metódico último de la filosofía frente a la ingenuidad del ir viviendo, sino que (...) la comprensión es el modo del ser del *Dasein* en cuanto que es poder ser y posibilidad” (p. 325).

La tarea de la fenomenología es, pues, la de ser *phänomenologische Hermeneutik der Faktizität* (Heidegger, 1982, p. 15). La vivencia originaria tematizada por esta transformación hermenéutica de la fenomenología, al ser inmediata, ha de distinguirse de la *theoretische Einstellung* y de la *theoretische Setzung* que siempre contienen algo de experiencia acumulada o de construcción más o menos prejuiciosa. El mundo es un plexo de significaciones en medio del cual existe el *Dasein*. El encuentro *Dasein*-mundo, lejos del planteamiento de la modernidad que conceptualiza esta conexión en los términos epistemológico-teóricos sujeto-objeto (y que se perpetúa en la estructura de la intencionalidad husserliana) se describe ahora novedosamente como una relación hermenéutica. Comprender es, pues, la forma primordial de relación entre la vida del sujeto individual y el mundo al que esta vida *se echa a vivir*. *Faktizität: jeweils unser eigenes Dasein* (p. 7), la *facticidad* es el nombre de la existencia propia como espacio y ámbito previo a toda teoría. La *hermenéutica* es, entonces, el modo unitario de abordar, plantear, acceder, cuestionar y explicar la facticidad.

Si la vuelta a las cosas mismas es la vuelta a la vida, a la facticidad, al existir y tener que hacerlo, lo que Heidegger deduce es que el hombre puede hacerse cargo auténticamente de esta vida concreta, la suya, mediante una disposición afectiva que abre al ser humano a lo que ninguna teoría puede captar. Pero, puesto que, según hemos dicho, el mundo no se nos aparece como objetividad sobre la que teorizar, la apertura al

mundo se lleva a cabo mediante un(os) determinado(s) *temple(s) de ánimo* que provoca(n) en nosotros determinadas respuestas anímicas. Y así, como explicará en *Ser y Tiempo* (§29), son dos formas constitutivas del *Dasein* tanto el comprender como la disposición afectiva. “*En cada estado de ánimo (Stimmung)*, cuando nos sentimos de una manera o de otra, nuestro *Dasein* se nos revela. De modo que comprendemos el ser aunque nos falte su concepto” (Heidegger, 2008, p. 194).

Este estado de ánimo refleja *cómo nos va, cómo nos encontramos* ante tal o cual acontecimiento. Por el *temple de ánimo*, el *Dasein* se encuentra expuesto (*Ausgesetztheit*) en medio del ente en conjunto. Ente que no solo se refiere a la naturaleza sino también a los otros, a los demás hombres. Pues bien, el *temple de ánimo* que a nosotros nos interesa, la angustia, proyecta el contexto trascendental en el que *Dasein* y mundo se encuentran. Así resulta constituida la propia manera de ser del encuentro en cuanto situación en la que el *Dasein*, los otros, y los entes intramundanos se hayan implicados. ¿Qué es entonces la angustia?

La angustia, lo hemos mencionado ya, es una forma de reducción que hemos tildado como ontológica por adentrar al *Dasein* en la pregunta sobre el ser, en la cuestión sobre el *sentido del ser en general* que desde el principio se busca como el tema filosófico capital. Ni el mundo como totalidad, ni el ser diferente de los entes es accesible al *Dasein* de otra manera. La angustia, pues, no pone al *Dasein* ante un ente concreto intramundano como el que interesa al saber “natural-cultural-científico” sino que, precisamente al obtener esta forma de acceso al mundo como la única posible, le hace descubrir lo otro hasta ahora no pensado. Por eso la angustia es connatural a la nada. Nada porque no es algo concreto ante lo que debamos retroceder, como sí sucede con el miedo. El miedo lo es ante los entes del mundo y, por qué no, temerlos es una forma de cuidarse de ellos. Pero la angustia es ante nada y, por eso, la angustia, cuando está, lo invade todo. Lo temible es siempre un ente intramundano, mientras que en la angustia retrocede ante el mundo. En definitiva, el ante qué de la angustia es el *ser en el mundo* y, por tanto, todo ente intramundano que pueda causar temor es irrelevante para esta otra forma de filosofar. “Nada de lo que es a la mano o ante los ojos tiene que ver con aquello ante lo que se angustia la angustia” (Heidegger, 2002, p. 173).

En ningún lugar está aquello ante lo que se angustia la angustia y por nada puede eliminarse tal disposición afectiva. *Die Angst offenbart das nichts* (Heidegger, 2014b, p. 30). Hablar de angustia es hablar de nada. Nada porque no es algo el ante qué de la angustia. Nada porque es totalmente insignificante lo que sucede con la angustia una vez que se recuerda lo acontecido: “El habla cotidiana suele decir de la angustia: no era realmente nada” (Heidegger, 2002, p. 173; 2006b, p. 363). Nada porque la angustia hace extraños a cosas y a objetos hasta ahora familiares, carentes de relevancia y sin valor alguno y convierte en extraño a uno mismo ante sí. Nada porque no hay respuesta concluyente ante la pregunta por el qué de la angustia preconizando así que ninguna respuesta forma parte del filosofar sobre el ser, sino solo constantes y permanentes preguntas. No es extraño, entonces, tratar de huir del

desasosiego permanente e insoportable que supone no hallarse a sí mismo en sí precisamente por llevar consigo aquello de lo que se querría huir.

El sentimiento relativo a esa angustia es el estado de opresión que, al no tener causa alguna, no deja de doblar sus efectos a cada paso que uno, siempre en vano, intenta preguntar por qué. La nada por respuesta multiplica los efectos existenciales de la misma. Pero, ontológicamente, la nada por respuesta sirve fenomenológicamente de reducción al revelar al *Dasein*, mejor que otra cosa, su inevitable vinculación al mundo y su constitutiva dependencia del ser. De la misma manera que el modo de ser de lo *Vorhandenheit* se muestra exactamente en el momento en que el para qué del útil queda en suspenso por dejar de servir, cabe la posibilidad de que “cuando el mundo ya no tiene nada más que decirle a uno ni tampoco los demás tienen nada más que decirle a uno, el estar-siendo-en-el-mundo y el mundo sin más se nos muestren” (Heidegger, 2006b, p. 365). La angustia tampoco puede confundirse con una abstracción procedente de una especie de proceso inductivo que vaya retirando la vista focalizada en cada uno de los seres ante los que retrocede por temor, sino que, como modo del encontrarse del *Dasein* en el mundo, pone al *Dasein* ante su ser libre para, ante su decisión constitutivamente ontológica de tener que hacerse a sí mismo. La tesis de Eugen Fink acerca de cómo el pensamiento decisivo de la filosofía de Husserl es el acto de libertad (*Freiheitshandlung*) que conlleva la reducción fenomenológica refuerza nuestra interpretación de la vinculación entre la libertad y la angustia máxime cuando se entiende esta última como reducción ontológica.

Según Levinas (1991, p. 36), el análisis fenomenológico de la angustia que expone Heidegger constituye la fecundidad de un pensamiento capaz de dar cuenta de una actitud *soberanamente metafísica* que revela en el mundo la marca de la nada. Porque la nada envuelve, cobija y explica nuestro ser. Y por eso, esta manera singular de percibir la nada solo puede hacerse, no mediante teorías ni filosofías, sino mediante una forma de *encontrarse*, mediante esta manera preteórica de saberse existiendo que es la angustia. Porque el encontrarse es la resolución de cómo le va a uno, la angustia, como modo de este encontrarse, responde que le va inhóspitamente: *es wird einem unheimlich*. *Unheimlich* es la extrañeza de quien se siente fuera del ámbito familiar como un extraño o incluso un extranjero y, por tanto, puesto al descubierto, expuesto en cuanto sometido a la intemperie, sin abrigo, sin la seguridad que encuentra uno en su hogar. “En la angustia es el estar-siendo-en-el-mundo el que deviene un absoluto ‘no-estar-en-casa’, el no estar en casa por antonomasia” (Heidegger, 2006b, p. 362). La angustia le recuerda que el habitar o el estar familiarizado del *ser en* del *ser en el mundo* no da pábulo a toda seguridad, sino que siempre el *ser en* está como no estando en su casa. La autenticidad del *Dasein* es tanto como no tener un sitio donde reclinar la cabeza. Es inhóspito el lugar que no es lugar seguro, esto es, el lugar que aumenta el riesgo de vulnerabilidad. El hogar constituye el lugar seguro por excelencia donde alguien siempre vela mientras otros duermen. El sueño es, de hecho, el momento más vulnerable, de mayor indefensión. Por eso un lugar es un hogar cuando uno se sabe protegido mientras duerme, cuando las

paredes sirven para amortiguar el riesgo que siempre viene de fuera hacia dentro. No tener hogar es lo que provoca la angustia, porque la angustia es el modo de ser del ente que es el *Dasein* en cuanto deslocalizado, no por no tener un lugar sino porque su lugar sea la nada. Pero tratar de tener un hogar es algo así como confiar en la supervivencia y seguridad de uno mismo en condiciones de laboratorio que se desploman tan pronto como se pone un pie fuera. La intemperie es el no lugar del *Dasein* y la vulnerabilidad una determinación básica para quien asume la máxima amenaza de la muerte para la que no hay hogar que resguarde lo suficiente ni muralla que proteja del único destino.

Por mucho que la intemperie sea existencialmente insoportable, ontológicamente da cuenta de la obligada proyección del *Dasein* fuera de sus seguridades como *ek-sistencia* cuyo sentido reside en propagarse, extenderse, prodigarse. Pero esta salida, esta proyección toca fondo en la *yección* en la que existe el *Dasein*. *Estamos suspendidos en la angustia* (Heidegger, 2014b, p. 30) porque estamos sostenidos por la nada⁶. Y esto es lo que es el *Dasein*: el estar sumergido en la nada a la vez que el estar llamado a ir más allá de lo ente en una trascendencia que desborda lo concreto y enfrenta al ser de cara al tiempo que deja de lado los entes. Y dejar de lado es poner entre paréntesis (*einklammern*) el mundo, desasirse ante los entes, no poder encontrarse en las cosas del mundo porque en ellas solo cabe perderse, *deyectarse*, confundirse.

4. ANGUSTIA Y TEMPORALIDAD: EL TIEMPO CRONOLÓGICO ENTRE PARÉNTESIS

La angustia es, en palabras de García Norro (2015), “el modo eminente de la aperturidad del *Dasein*” (p. 169). Frente a la cerrazón y a la caída que acontece en el *Dasein* que fija su atención en las cosas y se queda perdido en ellas en un desmoronamiento ontológico sin par, la angustia opera como la faz afectiva de la *Offenheit* que descubre el sentido del ser del ente que es el ser humano (lejos el egoísmo óntico que lo cierra en sí y lo deyecta al nivel de los entes) para abrirlo hacia una especie de *donación ontológica*. De alguna manera, Heidegger continúa la tradición fenomenológica husserliana sobre el eminente carácter extrovertido de la conciencia que, hasta en el momento máximo de reducción, está siempre vertida en toda *noesis* hacia su *noema* correlativo. La angustia, pues, al revelar que el hombre es un ser de posibilidades, le hace saberse libre de todo lo que le ata por mucho que esto que esclaviza le haya prometido eliminar su insoportable angustia.

En suma, muchos de los aspectos de la vida cotidiana en la que los hombres están embaucados son fruto de los esfuerzos por liberarse de esa angustia que parece atrapar existencialmente al *Dasein*, según explica en el § 40 de *Ser y Tiempo*. Y esta es la dimensión fenomenológica que es relevante para nuestra investigación: la angustia no es tanto un desequilibrio emocional que superar, sino la disposición afectiva coherente con el modo de encontrarse en el mundo que aboca al *Dasein* al futuro cierto de la muerte

⁶ “Estamos ante la nada. Cierto, pero estamos de tal modo que no nos tomamos en serio no la nada ni este estar ante ella” (Heidegger, 2015, p. 14).

definida por él en su conferencia sobre *El concepto de tiempo* como “la certeza indeterminada de la más propia posibilidad del ser relativamente al fin” (Heidegger, 2011b, p. 43). Abrirse a la muerte y anticiparse a ella (que es tanto como apropiársela) es el resultado de la angustia que salda cuentas con la pretendida eternidad del presente poniéndolo también entre paréntesis para encontrar la *resolución* del *Dasein* (la opción del *Dasein* por sí mismo) en una temporalidad que, indefectiblemente, apunta hacia el futuro.

El pensar en la muerte se considera públicamente miedo cobarde, triste huida del mundo. La publicidad no tolera que haya, frente al miedo a la muerte, lo que se dice valor, sino que promueva el olvido, y al tiempo lo interpreta como si fuera una ventaja del *Dasein*, la de la seguridad en sí mismo frente a aquel ensombrecimiento de la vida (Heidegger, 2006b, p. 394).

El ser humano, explicará Heidegger (2006b), es por esencia un permanente estar pendiente, estar inacabado. Porque cuando esté acabado, el *Dasein* habrá llegado a su fin en un acabamiento llamado muerte que será algo así como el *no quedar nada pendiente* (p. 385). Decididamente la esencia del *Dasein* tiene que ver con el ser un ente todavía por hacer, con ser cara al futuro. Esta preponderancia fundamental ontológica de la temporalidad auténtica lleva al *Dasein* a actuar proyectivamente y a operar extra-ónticamente (Bech, 2001, p. 190). “El *Dasein* es, en sentido originario, futuro (...). La temporalidad, como unidad de futuro, del haber sido y del presente, lleva fuera de sí al *Dasein* no solo de forma esporádica y ocasional, sino que ella misma, en tanto que temporalidad, es el originario fuera de sí, lo *ekstatikón*” (Heidegger, 2014a, p. 319). Y hablar de futuro es descubrir el sentido del ser del ente cuya esencia tiene que ver con el cuidado cuya estructura formal es la del ente al que en su *estar siendo en el mundo* le va el ser mismo. Cuidarse, advierte Heidegger pocas páginas después, es siempre estar por delante, estar de paso hacia algo (*unterwegs zu etwas*), *echar por delante de sí* su ser propio en cuanto facticidad, “El salir tras el ser propio que le va se lleva a cabo siempre *estando ya en algo*, a partir de un *estar siendo en el mundo ya siempre en*” (Heidegger, 2006b, p. 370). Luego el cuidado, en cuanto *ser-ya-sí-mismo-por-anticipado-cabe-sumundo* (Heidegger, 1976, p. 235), altera definitivamente los éxtasis temporales otorgando la prioridad constitutiva del sentido de ser humano al futuro. Y, evidentemente, hacerse cargo del futuro es descubrir cómo otea la muerte y cómo ese futuro cierto en cuanto *posibilidad de la imposibilidad de toda posibilidad* es, sin embargo, incierto en su definición cronológica. Lo que novedosamente Heidegger viene a explicar es que ese futuro opera y genera el pasado que *ha sido* en el presente *que va siendo sido*. “Aquello que el *Dasein* ya ha sido en cada caso, su haber sido (*Gewesenheit*) copertenece a su futuro. Este haber sido no quiere decir primariamente que el *Dasein* fáctico ya no sea; al contrario, es precisamente de hecho lo que fue” (Heidegger, 2014b, p. 320).

El tiempo empieza a formar parte de la esencia del ser del ente que es el *Dasein* y la consecuencia inmediata de la temporalidad como futuro en el que acontece la muerte que adviene al *Dasein* consiste en tener que albergar ontológicamente la

finitud⁷. Esta finitud ya fue barruntada por Kant con su subjetividad constituyente que, según Heidegger, se encontraba ya atravesada por la nada. Pues bien, la finitud es, a mi modo de ver, la consecuencia más decisiva que se deduce del existenciario fundamental del *Dasein*, *in der Welt Sein*, al permitirnos entender la existencia casi en términos agustinianos de caída (*Verfallen*) por ser el *Dasein geworfener Entwurf*. Pero de lo que se trata aquí es de que al *Dasein* se le permita captar esta que es su forma de ser marcada por estar constituido como ser de posibilidades, como un ente que es siempre ser posible (*Möglichsein*) poder ser (*Seinkönnen*). Este es el papel fenomenológico de la angustia por la que, según se ha visto más arriba, saber no es precisamente hacer teoría. Cuando se sabe finito (en el sentido de descubrirse afectivamente), cuando se revela como no siendo una de las otras cosas del mundo, cuando vive existencialmente la diferencia ontológica y se comprende en previsión cierta a la muerte, entonces la existencia del *Dasein*, ya no del lado óptico sino desde la perspectiva ontológica, se hace auténtica al reconocerse en su pureza extática, proyectiva y por tanto nunca agotada en su aparecer presente, nunca deyectada al ínfimo nivel de las cosas que *son* en el sentido óptico (por ser disponibles *Zuhanden* o estar a la mano *Vorhanden* como las dos formas de ser de los entes intramundanos) y que tienen el *modo de ser del estar presente* (Heidegger, 1976, p. 244). Como de ese futuro no puede liberarse, ¿por qué vivir entonces *et si mors non daretur*? A la idea literariamente ya manida que recuerda a los grandes hombres el inminente fin de sus vidas aparentemente invulnerables, Heidegger añade una propuesta de temporalidad que hace del futuro un tiempo que permea todo tiempo vivido: el *advenir presentando que va siendo sido* (*gewesend-gegenwärtigende Zukunft*).

Los esfuerzos del hombre y de la cultura por normalizar una forma de ser que prive al hombre de asumir su constitución fundamental de apertura como ser futurizo no hacen más que redundar en una existencia inauténtica, fallida, ontológicamente degradada y falseada. La caída, léase en los términos de la cerrazón de lo humano a lo trascendente (a lo porvenir que ya siempre está), se transfigura en el anonimato, en las habladorías, en la irresponsabilidad ante un destino que nunca se puede asumir como propio. La caída es, en los propios términos de Heidegger, *la fuga de sí mismo ante sí*, la imposibilidad de resolverse ante su propio destino, esto es, la impropiedad. “Al *Dasein* pertenece esencialmente un mundo abierto y, a la vez por ello, la apertura (*Aufgeschlossenheit*) de sí mismo. El *Dasein* es, según la esencia de su existencia, *en* la verdad y, precisamente por eso, tiene la posibilidad de ser *en* la no verdad” (Heidegger, 2014a, p. 44). Podríamos pues pensar que ante el *Dasein* se abre la posibilidad de la angustia o de la caída, la posibilidad de asumirse en la finitud radical que a cada momento de autoafirmación y realización personal anuncia el fin inapelable de la muerte, o la huida de este destino en un conjunto de hazañas individuales y sociales que diluyen su responsabilidad y calman la inquietud insoportable del *Dasein* ante la nada.

⁷ “El concepto de la finitud está en la base de la problemática de la fundamentación de la metafísica (...) La comprensión del ser es la esencia más íntima de la finitud” (Heidegger, 2008, p. 196)

Nuestro *ser en el mundo* tiene la característica de que nos permite ser capaces de dejarnos decir algo por las cosas sin que esto sea algo puramente pasivo sino un co-responder mutuo. Trascendencia –explica Heidegger– significa que el *Dasein* se comprende a partir del mundo (Heidegger, 2014a, p. 358). El *Dasein* no es primero una subjetividad cerrada y clausurada para luego salir al mundo sino que la propia existencia implica ya un *dar de sí* hacia el mundo. No estamos encerrados en nuestra *psyche* para luego salir al mundo exterior sino que *ya siempre* estamos en la apertura con las cosas. Lo que es cierto es que el mundo en el que el *Dasein* ya está es tanto más reducido cuanto más patológica sea la personalidad del ser humano. Binswanger, en los *Seminarios de Zollikon*, habla así del mundo etéreo del maniaco cuya temporalidad es la del salto o del mundo retorcido y empobrecido del esquizofrénico. En este sentido, las enfermedades psicóticas pueden ser diagnosticadas como desórdenes en la dimensión de la apertura: apertura intensa por momentos y cerrazón absoluta en otros. El psiquiatra Medard Boss, por su parte, entiende la contrapartida psíquica de la apertura como el *encontrarnos enfrentados a diversas posibilidades de relacionarnos con las cosas*.

“El futuro significa el tiempo venidero (*die kommende Zeit*), los ahora que aún no son presentes pero que están viniendo” (Heidegger, 1976, p. 411). El futuro se convierte no solo en algo que todavía no está, sino en el tiempo *adveniente* que ya ha sido en el pasado y sigue siendo en un presente que nunca tiene sentido en sí mismo sino en el futuro que colma de plenitud ese *ir siendo sido* (Chillón, 2016b, p. 20). Esta es, por tanto, la novedad de la fenomenología de Heidegger: la radical inversión del tiempo (cronológico) en la temporalidad (kairológica) como sentido del *Dasein* accesible a la reflexión filosófica cuando en esta acontece una especie de *cambio de acorde* por el que toma carta de ciudadanía la afectividad, la disposición emocional de la angustia como responsable de captar lo otro que se resiste a ser objeto para un sujeto y por tanto que se resiste a ser tema de la filosofía tal y como se ha concebido hasta ahora. En la conferencia que Heidegger dicta en 1955 *Wast ist das die Philosophie*, recuerda que el *arjé* de la filosofía precisamente es el *pathos* del asombro, de la admiración como relata el *Teeteto* 155d y *Metafísica* 982b 12. Pues bien, el valor fenomenológico de la angustia está en consonancia con el hecho de que “el *pathos* del asombro no se halle sencillamente al inicio de la filosofía sino que la sostiene desde el principio hasta el final” (Heidegger, 2006b, p. 59). En ese mismo texto, Heidegger sostiene que todo asombro implica un retroceder ante el ente, por tanto, una manera de inconformarse con lo que hay para establecer que la autenticidad del pensar tiene que ver con la distancia ante lo que se presenta⁸, para presenciar lo que se *expropia* en cada *apropiación*. El *darse del ser* al *Dasein* se presenta como la retirada o retrainamiento. Este es el *Ereignis*: la emergencia de una nueva dimensión que se perfila, más allá de toda determinación metafísica absorta en el presente. Lo inicial del pensar que todavía no ha sido pensado mediante el pensar es, precisamente, que la verdad del ser es tanto el

⁸ Esta es la tesis que sirve de enfoque capital a nuestro trabajo *El pensar y la distancia. Hacia una comprensión de la crítica como filosofía* (Chillón, 2016a)

acaecimiento propicio como la retirada o la demora en la comparecencia del fundamento y el hombre que, como *signo por interpretar* y, por tanto, abierto, se encuentra en una permanente remisión recíproca con la verdad del ser. Esto que al ser humano le fue posible captar por la angustia ya estaba requiriendo una alternativa al pensar teórico. Y entonces, el *Ereignis* no es solo lo que merece ser pensado de lo todavía no pensado, sino el mismo pensamiento que se sabe pensamiento *del ser*, en los dos posibles sentidos del genitivo (Löwith, 2006, p.195).

Quizá la angustia que acontece en el *Dasein* pueda ser comprendida también como *Ereignis* en la medida en que nos permite deshacernos de lo que nos tiene presos (aunque sea teóricamente) para captar la apertura que pone al hombre en previsión del ser. En palabras de Xolocotzi (2014), “el ser es aprehendido no ya como la entidad fundamental de todo ente, sino como su otredad. El ser es pues aquello otro del ente, aquello que precisamente se retrae en la entidad” (p. 132). La angustia avanza lo que va a suponer, en el último Heidegger, el pensar *de otra manera* al determinar lo que el hombre es en lo que le diferencia de los demás entes: en que la angustia, en que su determinada forma de encontrarse siendo *en el mundo*, le abre al ser. La angustia, entonces, preconiza la situación intempestiva del auténtico pensar que nunca halla cobijo ni en enunciado, ni en palabra, ni en concepto. Y es que, en realidad, la angustia, explica Heidegger (2006b) en las lecciones del semestre de verano de 1925, es angustia ante el ser mismo. “Y eso implica que el *Dasein* es el ente al que en su ser, en su *estar siendo en el mundo*, le va su ser mismo” (p. 366).

CONCLUSIONES

La experiencia fundante acontece en el ser humano a nivel de lo afectivo en la angustia. El final de la época del pensamiento representativo o, en palabras de Heidegger, de la *época de la imagen del mundo*, tiene que dar paso a otra forma de pensar que, en el sentido fenomenológico de reducción ontológica (por la que se aviene al pensar lo hasta ahora no pensado) está ya avanzado en su tratamiento de la angustia. Esta disposicionalidad fundamental sitúa al *Dasein* frente a su propia trascendencia haciéndole responsable de sí mismo (siendo *resuelto*) y del mundo al que se abre revelándole al *Dasein* que su proyecto es *yecto, arrojado*. La angustia detecta la falta de validez de las significatividades comunes acerca del mundo, de las habladurías que, de alguna manera, resultan, curiosamente, insignificantes para la mirada fenomenológica. Esta renovada actitud filosófica que surge con la reducción ontológica avista el sentido del ser del *Dasein* (*Zeitlichkeit*) como puerta de acceso al sentido del ser en general (*Temporalität*). La angustia sirve de reducción al silenciar el ente para poder escuchar el silencio del ser; al suspender la vigencia de la pura realidad presente para que haga su presencia lo otro, la diferencia, lo encubierto, lo que subyace. La angustia se presenta así como una manera afectiva, preteórica y hermenéutico-fenomenológica de reducción.

Universidad de Valladolid*
Departamento de Filosofía
Prado de la Magdalena s/n 47010 Valladolid (España)
josemanuel@fyl.uva.es

Este artículo se enmarca dentro del Proyecto de Investigación del MINECO del Estado Español acerca de la trascendentalidad de la fenomenología cuya referencia es FF12015-63794-P.

OBRAS CITADAS

- Bech, Josep María (2001). *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Chillón, José Manuel (2016a). *El pensar y la distancia. Hacia una comprensión de la crítica como filosofía*. Salamanca: Sígueme.
- (2016b). “Heidegger: la paradójica existencia en la finitud del Dasein”. *Differenz. Revista Internacional* vol. 2: 18-34
- (2015). “Sentido y responsabilidad. Invitación a la fenomenología de Husserl”. *Meta. Research in hermeneutics, phenomenology and practical philosophy* vol. VII, 1: 52-75.
- Gadamer, Hans George (2015). *Verdad y método II* (Trad. Manuel Olasagasti). Salamanca: Sígueme.
- García Baró, Miguel (1999). *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*. Madrid: Trotta.
- García Norro, Juan José (2015). “El cuidado como el ser del Dasein”, en Rodríguez, R. (coord.). *Ser y Tiempo de Heidegger: Un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos.
- Heidegger, Martin (2015). *Cuadernos negros* (Trad. Alberto Ciria). Madrid: Trotta.
- (2014a). *Problemas fundamentales de fenomenología* (Trad. Francisco de Lara). Madrid: Alianza Editorial.
- (2014b). *¿Qué es metafísica?* (Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte). Madrid: Alianza Editorial.
- (2011a). “Mi camino en la fenomenología”, en *Tiempo y Ser* (Trad. Félix Duque). Madrid: Tecnos.
- (2011b). *El concepto de tiempo* (Trad. Raúl Gabás y Jesús Adrián Escudero). Madrid: Trotta.
- (2008). *Kant y el problema de la metafísica* (Trad. Gustavo Leyva). México: FCE.
- (2006a). *Seminarios de Zollikon* (Trad. Ángel Xolocotzi). Barcelona: Herder.
- (2006b). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (Trad. Jaime Aspiunza). Madrid: Alianza Editorial.
- (2006c). *Qué es filosofía* (Trad. Jesús Adrián Escudero). Madrid: Alianza Editorial.

- (2005). *La idea de la fenomenología y el problema de la concepción del mundo* (Trad. Jesús Adrián Escudero). Barcelona: Herder.
- (2002). *Ser y Tiempo* (Trad. José Gaos). Madrid, RBA.
- (1982). *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (1976). *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Husserl, Edmund (2014). *La idea de la fenomenología*. (Trad. Miguel García Baró). México: FCE.
- (1991). *La crisis de la humanidad europea y la filosofía*. Barcelona: Crítica.
- (1941). “Phänomenologie und Antropologie”. *Philosophy and phenomenological research* vol. II. 1: 1-14.
- Johnson, Felipe (2001). “La crisis de las ciencias: crisis en el conocimiento del mundo”. *Revista Laguna*: 39-52.
- Levinas, Emmanuel (1991). *Ética e infinito*. (Trad. Jesús M. Ayuso). Madrid: Antonio Machado.
- Leyte, Arturo (2005). *Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial.
- Löwith, Karl (2006). *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. (Trad. Román Setton). México: FCE.
- San Martín, Javier (2015). *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Trotta.
- Xolocotzi, Ángel (2014). “Dasein, cuerpo y diferencia ontológica”, en Xolocotzi, A. y Gibú, R. (coords.). *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad*. Barcelona: Plaza y Valdés.