

# Comentario a un texto de Heidegger (II)

## La carta fenomenológica: el examen de la angustia

Jesús Rodolfo Santander

En un artículo anterior<sup>1</sup> referí que, pese a haber reconocido su imposibilidad formal, Heidegger no desiste de plantear la pregunta por la Nada. Afirma que su pregunta cumple al menos con un requisito fundamental para toda pregunta, a saber, que se dé aquello por lo que pregunta la pregunta. Ahora debe mostrarlo y para ello juega lo que podemos llamar su carta fenomenológica. Recordemos que Heidegger dijo en su conferencia inaugural *Was ist Metaphysik?* (*WM*) que la Nada se da en persona. Ahora debemos preguntarnos cómo es esto de que la Nada se da *en persona*. ¿Dónde se da la Nada? La respuesta de Heidegger a esta pregunta es bien conocida: en la angustia. Pero “bien conocida” no significa bien sabida. ¿Por qué busca la respuesta en ese estado de ánimo y no en otro? Y ante todo, ¿qué hay de especial en los estados de ánimo para que el filósofo quiera referirse a ellos en su investigación? ¿No entrega así la ciencia al sentimiento? ¿No se interna por un camino que lo conduce a la irracionalidad y, por ahí, a la arbitrariedad más completa? ¿O debemos decir que hacemos una experiencia de la Nada? ¿Puede darse entonces algo en un estado de ánimo? ¿Pero qué tipo de experiencia podría ser ésta?

El análisis del estado de ánimo de la angustia cumple un papel importante en la conferencia de 1929, la que por su propósito ya pertenece, como se ha sostenido, al “giro” que llevaría poco a poco a Heidegger a ocuparse propiamente de la cuestión del Ser, en todo caso a ocuparse de manera más directa de lo que se habían ocupado las dos secciones publicadas de *Sein und Zeit* (*SZ*), consagradas principalmente al análisis del ser-ahí, un ente por cierto destacado para la investigación del sentido del Ser, pero ente al fin. ¿*Qué es metafísica?* ya está orientada por el interés fundamental de Heidegger por el Ser mismo.<sup>2</sup> La conferencia había querido presentar a la metafísica mediante el planteo de una cuestión metafísica concreta: la cuestión de la Nada. Con esto Heidegger pretendía que la metafísica se exhibiera por sí misma ante sus oyentes. De esta forma buscaba no sólo alejar de ellos una serie de prejuicios, como el de la opinión que ve en ella una disciplina filosófica escolar, polvorienta y exangüe, sino sobre todo hacerles ver que, lejos de esto, si fueran capaces de inclinarse sobre el abismo de su propio ser manteniendo los ojos bien abiertos, esa misma metafísica que desprecian podría mostrar-

les hasta qué punto les concierne, y no sólo a ellos, oyentes científicos, sino a todos los hombres, al hacerles patente de qué manera ella arraiga profundamente en la esencia del hombre, si no es que, a la inversa, fuera el hombre quien arraiga en ella. La cuestión planteada no había sido elegida al azar, pues como veremos, podía abrir un camino apropiado para encontrarse a la metafísica de frente. Ahora bien, en ese camino, en el contexto abierto por la elaboración de la pregunta, los análisis de los estados de ánimo y en especial los relativos a la angustia juegan un rol fundamental. Como el texto se refiere a estos de manera muy somera, conviene recordar algunos aspectos destacados por los desarrollos de *Ser y Tiempo* sobre los estados de ánimo cuando nos ayuden a comprender mejor, sin olvidar que esos desarrollos no se sitúan en el mismo contexto ni obedecen exactamente al mismo propósito que la conferencia.

Sin duda, los estados de ánimo, sentimientos, talantes, tonalidades... como quiera que se llame a las disposiciones afectivas, resaltan como un aspecto característico y original de la analítica heideggeriana de la existencia, la cual tiene como tema central la estructura fundamental del *Dasein*: su *ser-en-el mundo*. Las disposiciones afectivas se revelan como un componente constitutivo de esta estructura y, por su carácter revelador, aparecen vinculadas al fenómeno fundamental de la verdad —fenómeno que, como se sabe, Heidegger interpretó en el sentido de la *aletheia*, término con el que los filósofos griegos designaban la verdad y que él tradujo por *desocultamiento*.<sup>i</sup>

De la estructura fundamental *ser-en-el mundo*, el capítulo V de *Ser y Tiempo* analiza el momento del *ser-en*. Se trata de un análisis que no trata de derivar este fenómeno de otro. En rigor, estamos frente a un fenómeno originario que no puede derivarse de otro sin disolverlo. El análisis debe entonces preservar ese fenómeno originario en su originalidad. Con la expresión *ser-en* Heidegger no apuntaba a una propiedad óptica de cosas que están “en”, no apuntaba al estar una cosa dentro de otra, por ejemplo, el estar de la casa en el bosque, sino a algo por completo diferente. Pensaba en esa particular *apertura*<sup>ii</sup> que determina al ser-ahí en su esencia, a eso que designó con el término *Da (ahí)*, partícula que se encuentra incluso en la expresión *Dasein* (ser-ahí). La antigua imagen de la *lumen naturale* en el hombre puede darnos una idea del fenómeno a que estamos aludiendo, siempre que entendamos que esa luz con la cual el hombre es iluminado, no le viene de otro ente, sino que la trae consigo, de modo que no le pertenece de hecho sino de derecho, esencialmente, al punto que sin esta luz no podría ser el ente que es y que, por eso, él mismo es la *iluminación*<sup>iii</sup> (*Lichtung*) y está en sí mismo iluminado. “La

---

<sup>i</sup> *Unverborgenheit*

<sup>ii</sup> *Unverschlossenheit*

<sup>iii</sup> *Lichtung*

expresión 'ahí' menta esta apertura esencial"<sup>3</sup> Más aún, "el ser-ahí es su apertura".<sup>4</sup> Uno de los propósitos que persigue el análisis del ser-en, esto es, del ser del ahí, es el de determinar la constitución existencial del *Da*. El análisis había encontrado aquí dos modos igualmente originarios de ser del *Da*: la disposición afectiva (*Befindlichkeit*, que J. Gaos tradujo por *encontrarse*) y el *comprender*<sup>iv</sup>.<sup>5</sup> Lo que ahora debe retener nuestra atención en el análisis es la disposición afectiva. La disposición afectiva corresponde a fenómenos que en la vida cotidiana conocemos ópticamente bajo el nombre de sentimientos, estados de ánimos, tonalidades, etc. No debemos, empero, imaginarnos que aquí se trata de psicología —en tal caso no saldríamos del plano óptico. Aquí se trata de sacar a luz la estructura de ser de este fenómeno, designado con el término *Befindlichkeit*. Podemos entender que la introducción de este término responde a la necesidad de poder hablar y comprender ontológicamente esos fenómenos, es decir, hablar y comprenderlos desde el punto de vista de su ser.

Aunque los estados de ánimo varíen y puedan unos mudarse en otros, aunque con frecuencia pasen inadvertidos, lo cierto es que el *Dasein* está siempre determinado por alguno de ellos. En algunos, el *Dasein* se manifiesta, por ejemplo, como una pesada carga, mientras que en otros, sin que se sepa por qué, esa carga se aligera. ¿Y cómo podría uno saber por qué? La apertura que procura al ser-ahí el conocimiento es demasiado corta frente a la apertura mucho más original que le procuran los estados de ánimo. Estos son capaces de hacer patente cómo le va a uno, de modo tal que en ellos el ser-ahí ya está abierto en sí mismo en cuanto ahí, como ente que se encuentra *arrojado*<sup>v</sup> y que tiene que asumirse. Gracias a la fuerza reveladora de un estado de ánimo puede irrumpir, en la más anodina cotidianidad, el ser del ser-ahí en el mero hecho de *que es* y tiene que ser, aunque por lo regular sin que salgan de la oscuridad el de dónde y el hacia dónde de su ser, de modo que éste quedara, por así decirlo, desnudo en su raíz y sin misterio. No hay que pensar que "abierto" signifique conocido, ni que el estado de arrojado sea encontrado, después de una búsqueda, por un temple de ánimo que estaría dirigido hacia tal estado como una mirada. Las cosas pasan de otro modo. El estado de ánimo no se vuelve hacia el estado de arrojado, por ejemplo, hacia el carácter de carga del ser del ser-ahí, sino que por lo regular el modo en que él abre es el de un movimiento de desvío; ahora bien, para desviarse es necesario que ya se le haya abierto al ser-ahí de alguna manera su estado de arrojado en una disposición afectiva. Es una determinación ontológica esencial de la disposición afectiva el que abra al ser-ahí en su condición de arrojado y que lo haga en un

---

<sup>iv</sup> *Verstehen*

<sup>v</sup> *Geworfenheit*: estado de yecto

movimiento de desvío. Junto a esta primera determinación de la disposición afectiva, el análisis destaca en ésta, otras dos determinaciones ontológicas igualmente esenciales.

La segunda determinación esencial de la disposición afectiva despusa en el hecho de que los estados de ánimo llegan inadvertidamente cuando estamos entregados a las cosas del mundo, las que en nuestras ocupaciones cotidianas nos absorben completamente. Nos sobrevienen antes de que nos demos cuenta y sin que podamos decir de dónde vienen. En esto muestran su carácter no reflexivo. Ello debe también indicarnos que no vienen de fuera ni de adentro, como por lo común se supone, sino que “emergen como modos de estar-en-el-mundo desde éste mismo”. El cerrado estar-en-el-mundo se abre desde sí mismo en ellos. Se puede decir que “el estado de ánimo ya ha abierto siempre el estar-en-el-mundo y hace posible por primera vez un dirigirse hacia...” Notemos que con esto Heidegger no se limitó a negar la opinión que ve en la disposición afectiva una aprehensión reflexiva de lo interior, sino que avanzó hacia una delimitación positiva de la apertura de la disposición afectiva, a la que por otra parte le reconoce un dominio vasto aunque limitado. Si se tiene en cuenta que la existencia es estar-en-el-mundo, entonces no sólo el mundo sino también la existencia y el ser con otros se abren con igual originariedad en esta forma del *estado de abierto*<sup>vi</sup> que es la disposición afectiva, en la cual Heidegger ve una forma existencial fundamental. La segunda determinación esencial de la disposición afectiva es pues esta apertura *del estar-en-el-mundo en su totalidad*.<sup>vii</sup>

Una tercera determinación esencial es que la aperturidad del mundo está constituida por la disposición afectiva. Esto nos ayuda a tener una mejor comprensión de la mundanidad del mundo. Veamos. En nuestras ocupaciones cotidianas los entes a la mano no se limitan a presentarse frente a un puro sentir o frente a una mirada que los fija. Nuestro trato circunspecto no les permite a esos entes sernos indiferentes, pues sólo los deja a ellos comparecer de modo tal que nos *conciernan*, es decir, como inservibles o como amenazantes o como resistentes, etc. ¿Cómo se explica ontológicamente este carácter de ser concernido de la ocupación circunspectiva? Los análisis previos relativos a la mundanidad del mundo (parágrafo 18) habían llegado a afirmar que “el mundo ya previamente abierto deja comparecer al ente intramundano”; pero esto no era aún suficiente para entender cómo es posible que nos concierna la amenaza de un ente a la mano. Para que esto pueda ocurrir, para que tal amenaza nos concierna, es necesario que el ser-en esté constituido de tal manera que pueda ser *afectado*<sup>viii</sup> por un ente que compa-

---

<sup>vi</sup> *Erschlossenheit*, también traducido por *aperturidad*

<sup>vii</sup> des ganzen In-der-Welt-seins

<sup>viii</sup> *angegangen*

rece de esta manera: amenazantemente. Y para que un ente así nos afecte, el mundo tiene que haberse previamente abierto con el carácter de amenazante, lo cual no sería posible si no estuviéramos ya en la disposición afectiva del temor. Una intuición pura nunca podría descubrir algo amenazante, o resistente, o inservible. La posibilidad de ser afectado de una manera cualquiera se funda así en una disposición afectiva. Si los sentidos pueden ser tocados y lo que los toca se muestra en la afección "es sólo por pertenecer ontológicamente a un ente cuyo modo de ser es el estar-en-el-mundo en disposición afectiva". El temple de una disposición afectiva,<sup>ix</sup> lejos de ser un estado meramente subjetivo o un estado objetivo, "constituye existencialmente la apertura del *Dasein* al mundo".<sup>6</sup>

Los estados de ánimo no son, entonces, coloraciones subjetivas, "comentarios interiores" o estados interiores de una subjetividad encerrada en sí misma, ni tampoco efectos en la conciencia provocados por entes particulares que pudieran entenderse como la causa de ellos según un esquema de causalidad eficiente; propiamente, ellos no provienen de los entes intramundanos que comparecen dentro del mundo.<sup>7</sup> En efecto, para que estos entes que encontramos puedan comparecer y nosotros encontrarlos, el mundo ya debe estar abierto de alguna manera, pues siempre los encontramos dentro de un mundo. Esos estados de ánimo no siguen sino que preceden el encuentro del ente intramundano. Son modos de encontrarse el *Dasein* ya en el mundo antes de toda separación entre sujeto y objeto, modos de su estar en el mundo. Así, el mundo no se abrirá originalmente como objeto frente a un sujeto. El mundo no es un objeto, ni el ser que es en el mundo (el *Dasein*) es un sujeto. La relación sujeto y objeto presupone la estructura ser-en-el mundo. El mundo que se abre en la disposición afectiva no es una representación del mundo en general. No es un mundo en general, igual para todos, el que se nos abre, así como tampoco estamos en el mundo siempre de la misma manera. En cada disposición afectiva estamos acordados en consonancia con el mundo de un determinado modo y en cada una de ellas el mundo se nos abre de un modo diferente.

De esta manera, es el ser-en-el mundo mismo el que, ya *antes* de todo conocimiento e, incluso, independientemente de todo conocimiento, se abre en la determinada manera de una disposición afectiva. No es entonces a la teoría pura o al conocimiento sino "al mero estado de ánimo" a quien hay que confiar el descubrimiento primario del mundo".<sup>8</sup>

Si se ha visto que la disposición afectiva es una forma existencial fundamental en la que el *Dasein* es su *Da*, podemos entender que Heidegger le haya

---

<sup>ix</sup> *die Gestimmtheit der Befindlichkeit*

reconocido a la apertura de la disposición afectiva una significación metódica fundamental para la analítica de la existencia en *Ser y Tiempo*<sup>9</sup> y que haya definido los límites de la interpretación fenomenológica como lo hace. Esta última debe ceder al *Dasein* mismo la posibilidad del abrir original y dejarlo que se interprete a sí mismo. “Ella se limita a acompañar esta apertura, con el fin de elevar existencialmente a concepto el contenido fenoménico de lo abierto”.<sup>10</sup> La interpretación fenomenológica no renuncia a la tarea propiamente filosófica de trabajar para obtener el concepto, pero el concepto se enraíza últimamente *en* y viene *después de* lo abierto. “Últimamente”, es decir, que viene desde lo abierto en la disposición afectiva y en el comprender —éste último de igual originariedad que la primera. No podría definirse mejor el principio del método seguido en la conferencia. Es verdad que contra esto se podría objetar que lo que en primer lugar se persigue en ella es plantear una pregunta metafísica y no el análisis de la existencia; pero a esto habría que responder que si eso es cierto, no lo es menos que, al igual que con la búsqueda de una respuesta para la cuestión del Ser en *SZ*, también la búsqueda de una respuesta para la cuestión metafísica de la Nada pasa en *WM* por el momento, no importa cuánto se abrevie, del análisis de la existencia. ¿Cómo podría ser de otro modo? ¿Cómo podría buscarse una respuesta para la Nada de otra manera que no fuera la de volverse hacia el *Dasein* e interrogarlo sobre su experiencia de la Nada que se revela —como veremos— en el temple de una disposición afectiva? ¿En qué terreno arraigaría el discurso? *SZ* había indicado que para alcanzar la respuesta a la pregunta por el Ser, había que dirigirla al ente que ya tiene una cierta comprensión de su sentido. Y bien, lo mismo pasa con la pregunta por la Nada, pues qué otro ente tiene una cierta comprensión de la Nada si no es el *Dasein*, que es el ente que se la pasa diciendo: ‘no’, ‘Nada’, ‘eso no era nada’, ‘inexistente,’ ‘salió de la Nada’, ‘volvió a la Nada’, ‘No Ser’, ‘aniquilar’, etc. que son términos que, en nuestra comprensión de término medio, referimos bien o mal a la Nada. Es al *Dasein* pues, a quien hay que interrogar sobre el sentido de la Nada. En la conferencia, Heidegger pudo abreviar los análisis filosóficos que están en la base de este método, pues eso había sido expuesto en detalle en *SZ*. Pero nosotros, que queremos comprender de una manera fundada el procedimiento de Heidegger, no hemos podido hacer la economía completa de esos análisis y hemos tenido especialmente en cuenta los referentes a la disposición afectiva. En efecto, sólo si tenemos en cuenta estos análisis (que el filósofo tuvo sin duda en mente, pero que apenas pudo evocar durante el breve lapso de una conferencia), comprendemos porqué Heidegger buscó en *Was ist Metaphysik?* el acceso originario al fenómeno de la Nada en una disposición afectiva y apeló a ésta última como a una instancia “superior” y decisiva.

La disposición afectiva será entonces, tal como lo vemos en el texto de *WM*, de una significación metódica fundamental también para las cuestiones últimas de la metafísica. Claro está, no cualquier estado de ánimo brinda el buscado acceso a la Nada, sino la particular disposición afectiva de la angus-

tia. Es verdad que hay otras tonalidades como el temor, la alegría o el tedio, ¿por qué entonces sólo la angustia goza de esta “prerrogativa” y no las otras? Porque esas otras disposiciones afectivas no nos revelan la Nada sino sólo el ente en su conjunto. Destaquemos que ‘ente en su conjunto’ no quiere decir ‘totalidad del ente’.

En el artículo anterior mencioné que *la totalidad del ente*<sup>x</sup> no se nos puede dar en razón de nuestra finitud.<sup>11</sup> Si se nos diera el ente en su totalidad, ya no podría decirse que la Nada en cuanto negación de la totalidad es un vacío concepto formal; pero el ente en su totalidad no se nos da ni puede dársenos. Un concepto que lo englobe todo, sería propio de un ser infinito, no de uno finito como el hombre. Si se toma en serio la finitud humana –y no puede negarse que en *SZ* ha sido filosóficamente asumida— hay que alejar entonces la idea hegeliana de un concepto autoconsciente que contiene en sí toda realidad (*Inbegriff*). No es una posibilidad para seres finitos que el conjunto del ente en su totalidad se “vuelva patente en sí y sobre todo para nosotros”. Pero si nos es imposible *captar* al ente en su totalidad, dominarlo con una mirada soberana, hay que decir, en cambio, que nos *encontramos* arrojados en medio del ente en su conjunto.<sup>xi</sup> Un estado de ánimo no nos pone nunca como sujetos *frente* a la totalidad objetiva de los entes, pero en cambio se revela en él un estar-*en*-el-mundo acordado de un determinado modo, y esto de manera que, aunque en nuestra vida cotidiana estemos absorbidos en las ocupaciones comunes, no por ello los entes dejan de estar –nosotros incluidos— en una cierta *unidad del todo*.<sup>xii</sup> Por lo regular, ésta no se nos hace patente; pero puede ocurrir que si, por ejemplo, durante un viaje mi coche se descompone y estoy obligado a esperar durante horas el auxilio mecánico en un pueblito perdido, me invada el tedio y entonces esa unidad del todo se revele. No evocaré aquí los análisis detallados que Heidegger consagra a diversas formas de tedio en un curso dictado durante el semestre de invierno 1929-1930 en la Universidad de Friburgo. Remitiéndome al texto de *WM* diré solamente que el tedio profundo, que “va como una niebla, aquí y allá, por los abismos del *Dasein*”, reúne a todos los entes (a nosotros también) en una extraña indiferencia y revela al ente en su conjunto;<sup>xiii</sup> pero precisamente por esto, porque revela al ente en su conjunto, no nos revela la Nada. Más bien, revelando el ente en su conjunto, la oculta. Es por esto que Heidegger descarta al tedio y a otros temples de ánimo como la alegría. Y vuelve su atención una vez más sobre la angustia, como ya lo había hecho –es verdad que no con idéntico otro propósito— en *Ser y Tiempo*.<sup>12</sup>

---

<sup>x</sup> das Ganze des Seienden

<sup>xi</sup> *sich befinden inmitten des Seienden im Ganzen*

<sup>xii</sup> *in einer Einheit des ‘Ganzen’*

<sup>xiii</sup> *offenbart das Seiende im Ganzen*

La angustia es un temple de ánimo más fundamental que todos los otros talentos. Todos esos estados de ánimo (alegría, tedio...) nos revelan el ente en su conjunto, pero escondiéndonos la Nada. El estado de ánimo que busca Heidegger debe revelar la Nada "según el sentido más propio de su desvelamiento". Sólo en la angustia encuentra un estado de ánimo que lleva al hombre ante la Nada. Pero la angustia no habrá de confundirse con el estado de temor que frecuentemente acompaña al miedo. Este es siempre miedo *de* algo determinado y *por* algo determinado, que nos amenaza desde una perspectiva determinada. Quien siente temor, dice Heidegger, es prisionero del miedo, está inseguro y pierde la cabeza. Nada de eso pasa en la angustia, recorrida antes bien por un estado de calma. Es verdad que nos angustiamos *de* y *por*, pero ese "*de*" y ese "*por*" no son algo determinado. Pero tampoco algo simplemente indeterminado, sino la "esencial imposibilidad de determinación". ¿Pero qué pasa en la angustia? ¿Cómo debe interpretarse lo que pasa en ella?

Lo que sigue es una interpretación<sup>xiv</sup> de lo que pasa en la angustia según *Was ist Metaphysik?*<sup>3</sup> "Uno se siente extraño".<sup>xv</sup> No sabemos quién es el "se"<sup>xvi</sup> ni el "uno",<sup>xvii</sup> ni ante qué<sup>xviii</sup> nos sentimos extraños, pero "en conjunto nos sentimos así". Todo se hunde en la indiferencia: las cosas y nosotros mismos. Cuando Heidegger habla de hundimiento, no quiere decir que las cosas desaparezcan, sino que se distancian y se vuelven extrañas. Las cosas se apartan y se vuelven hacia nosotros, y así somos rodeados por el ente en su conjunto, el cual se desliza -y nosotros con él- de modo que quedamos sin ningún apoyo, suspendidos. Sólo queda este "ningún". En esto se revela la Nada. Estamos en suspenso porque la angustia hace que el ente en su conjunto se deslice y nosotros, que estamos en medio del ente, nos deslizamos con él. Ahora responde a una pregunta que se había formulado antes: ¿Qué es el 'se' y el 'uno'?"<sup>xix</sup> Quien se siente extraño no es ni tú, ni yo, sino "uno".<sup>xx</sup> En el deslizarse del ente, en la "conmoción" de este estar suspendidos en el que ningún apoyo resta, queda aquí sólo el puro *Da-sein*; en lo cual podemos entender: el ser-en-el mundo. En la descripción se destaca otro aspecto esencial: el silencio. La angustia nos quita la palabra. El ente enmudece. En una nota marginal en la 5ª ed. 1949, se lee al respecto: "el ente no habla más". Podría glosarse

---

<sup>xiv</sup> *Auslegung*

<sup>xv</sup> "...*ist es einem unheimlich*"

<sup>xvi</sup> *es*

<sup>xvii</sup> *einem*

<sup>xviii</sup> *wovor*

<sup>xix</sup> "*Was heisst das 'es' und das 'einem'?*"

<sup>xx</sup> *einem*, el *Man*

la frase con una de SZ diciendo: a los entes no le brotan palabras. En presencia de la Nada todo decir "es" calla. Es cierto que entonces pronunciamos algunas palabras triviales, pero es sólo con la intención de quebrar esa calma vacía; esto por lo demás debe entenderse como una prueba de la presencia de la Nada. Y cuando la angustia pasa, decimos que "eso de lo que nos angustiábamos y por lo que nos angustiábamos no era 'propia' nada", lo que a la luz del fresco recuerdo no puede sino significar que "la propia Nada, como tal, estaba aquí". Lo que quiere decir que la Nada misma se descubre.<sup>14</sup> Notemos que hay una diferencia entre el que sólo dice: "no era nada" (*war "eigentlich"-nichts*); y el que dice: "la Nada misma estaba allí" (*"das Nicht selbst-als solches-war da"*). Si ambos han experimentado la Nada en persona y ambos interpretan la misma experiencia en sus respectivos enunciados, lo hacen de manera diferente. Saliendo de su extrañamiento, el primero reencuentra rápidamente su seguridad apelando al lenguaje del Uno que desestima desde un punto de vista óptico lo experimentado como siendo simplemente nada, es decir, nada negadora o nada en sentido negativo. El segundo es el filósofo de la diferencia ontológica, que puede reconocer en el acontecimiento vivido la presencia de la Nada misma. Naturalmente "nada" no tendrá el mismo sentido en uno y otro caso. No se trata, en el segundo caso, de la simple substantivación del pronombre "*nichts*" por el sustantivo "*das Nichts*"; pero con la substantivación, Heidegger marca la diferencia. Se trata de dos "cosas" diferentes y por eso el sustantivo no dice aquí lo mismo que el pronombre. El filósofo ha reconocido la Nada misma.

Hemos llegado al punto desde el que hay que partir para seguir cuestionando la Nada: su acontecer.<sup>15</sup> La tarea será ahora aprehender la Nada tal como ésta se evidencia. Para esto hay que mantener abierta la pregunta; aunque esto no es suficiente. Para Heidegger es también imprescindible que se acabe la transformación del hombre que comenzó con la angustia, en el sentido que debe dejar de comprenderse el hombre como sujeto y debe entenderse como *Da-sein*.<sup>16</sup> Sólo así podrá aprehender la Nada. No olvidemos que, al deslizarse el conjunto del ente, y nosotros con él, sólo queda el puro *Da-sein*. Así, la revelación de la Nada es un acontecimiento fundamental para el *Dasein*. El hombre debe dejar de ser sujeto y transformarse completamente en este *Da-sein* que se le revela en la angustia. ¿No había apuntado *Ser y Tiempo*, en donde la asunción de la finitud revelada en la angustia hace del hombre una existencia resuelta, precisamente a esta transformación? Esta exigencia de transformación se opone a esa forma de comprenderse el ser del hombre como la medida de todas las cosas, como el sujeto (*hypokeimenon*), forma en la que Heidegger verá algunos años más tarde el destino de la época moderna, claramente manifiesto desde Descartes.<sup>17</sup>

Una vez cumplidas esas condiciones, debe ante todo dejarse de lado todo aquello que no se evidencia en la experiencia de la angustia. En ésta, la Nada no se da como ente, ni como objeto. No se muestra separada junto al ente en su conjunto. Tampoco aniquila al ente en su conjunto dejando como resto la

Nada (para esto es demasiado impotente), ni niega al ente en su conjunto para obtener la Nada (no es un enunciado negativo). ¿Qué queda entonces por decir de la Nada? Que se da “a una con” el ente que, en su conjunto, se nos escapa. Hay aquí un movimiento de retroceso que parte de la Nada. La Nada rechaza de sí. Tal repulsión hace que el ente en su conjunto se deslice y se hunda. Heidegger ve la esencia de la Nada en esta enteramente repulsante remisión del ser-ahí al ente que en su conjunto se hunde. Piensa que no se puede explicar tal esencia por el aniquilamiento o por la negación. Hay que entenderla desde ella misma. De ahí que diga: La Nada anonada.<sup>18</sup> La famosa frase señala un sentido verbal en *Nichts*.<sup>19</sup> A la esencia de la Nada llama Heidegger anonadamiento. Aquí nos acercamos a algo decisivo para el propósito de la conferencia, algo que además nos explica por qué la angustia es para Heidegger un acontecimiento de excepcional importancia para la existencia del hombre como *Da-sein*. Recordemos que ese propósito era mostrar qué es la metafísica a través de la cuestión de la Nada.

En cuanto anonadamiento, la Nada revela del ente algo que había permanecido oculto hasta ahora: su total extrañeza como lo absolutamente otro frente a la Nada. Es el carácter manifiesto de la Nada lo que hace posible la apertura del ente como tal: “Sólo en la clara noche de la Nada surge la apertura originaria del ente como tal: que es ente y no Nada”. La Nada es así anterior, no posterior al ente. Sin el carácter revelado de la Nada nunca el *Dasein* podría llegar a estar ante el ente como tal —es decir ante el ente como *no nada* (*nicht Nichts*)— y no podría ir hacia los entes y penetrar en ellos. Es de la Nada que procede el *Dasein* en su comportamiento relativo a cualquier ente. Heidegger piensa de manera tan radical la relación del *Dasein* con la Nada, que afirma que “ser-ahí significa: mantenerse dentro de la Nada.” Es este mantenerse dentro de la Nada lo que otorga al *Dasein* su trascendencia. Heidegger llama trascendencia del *Da-sein* al estar en cada caso el *Da-sein* más allá del ente en su conjunto. El ser-ahí puede estar más allá del ente en su conjunto sólo porque se mantiene dentro de la Nada. Es gracias a este trascender del *Dasein*, gracias a su estar de antemano en la Nada, que el *Dasein* puede, por otra parte, comportarse libremente respecto de sí mismo y de los otros entes, de modo que no habría libertad sin este originario manifestarse de la Nada.

Con esto Heidegger considera haber llegado a la respuesta de la pregunta por la Nada. No ve en la Nada un concepto contrario al ente —lo que no dejará de sorprendernos si todavía nos mantenemos imbuidos por antiguos prejuicios ontológicos que remontan hasta Parménides. La Nada es lo que posibilita para el *Dasein* la manifestación del ente como tal, es decir, del ser del ente. Heidegger entiende que la Nada pertenece al Ser mismo: “... la Nada pertenece originariamente al propio Ser”.<sup>20</sup> “Ser” (*Sein*) aquí debe ser tomado en sentido verbal (*Wesen*). Si lo tomamos al Ser en su sentido verbal, en su venir a la presencia, será menos difícil entender que el anonadar tenga lugar como parte de ese despliegue y será posible comprender esta afirmación: “En el ser del ente acontece el anonadar que es la Nada”.

Una dificultad nos da la ocasión de ahondar más en el fenómeno de la angustia. Si por una parte se ha de suponer que para comportarnos en general en relación a los entes es necesario que estemos constantemente en la angustia, pues no podemos comportarnos en relación a entes si no nos mantenemos dentro de la Nada que sólo la angustia nos revela, por la otra, se recordará que Heidegger había afirmado que la experiencia de la angustia originaria es rara. ¿Pero cómo puede la angustia originaria ser un acontecimiento poco frecuente si hemos de estar en ella constantemente? ¿Qué puede significar que la angustia originaria ocurra de manera excepcional? Heidegger explica que lo poco frecuente de la angustia tiene que ver con el desvío<sup>xxi</sup> de la Nada, con el hecho de que la Nada en su anonadar nos remite al ente, de tal manera que venimos a ocuparnos entonces regularmente con los entes, absorbiéndonos en ellos, y que mientras más nos movemos hacia ellos y más nos deslizamos a la superficie de la existencia, más le damos la espalda a la Nada y más ésta se nos disimula. La Nada anonada constantemente, aunque el saber del que disponemos en la vida cotidiana no sepa nada de este acontecer que ocurre en el fondo de la existencia del *Dasein*, pues dicho saber sólo sabe de entes. Pero si la angustia original se hace raramente patente, en cambio siempre está latente, como al acecho, lista para saltar y “dejarnos en suspenso”, de modo que cualquier acontecimiento sin importancia puede despertarla. “Al profundo alcance de su reino corresponde la futilidad de lo que puede ocasionarla”. Esto debe darnos una idea de la vastedad de su dominio y hacer vislumbrar el abismo en el que, como seres finitos, los hombres estamos suspendidos.

¿Pero acaso puede Heidegger encontrar un testimonio a favor de la extensión de la Nada en nuestra existencia? ¿Dónde? Por lo pronto, en la negación; aunque también en otras posibilidades del comportamiento anonadante —“más abismales” que la negación— como lo son la dureza de una actuación hostil, el rigor del desprecio u otras, que también dan testimonio de “la manifestación constante aunque obscurecida de la Nada”. Sin duda los comportamientos señalados en último término pueden expresarse “en el no y en la negación”, pero ellos no son de ningún modo sólo formas de la negación. Por lo demás, el hecho de que a cada paso y para todo se haga uso de la negación, si es verdad que testimonia de la amplitud de ésta, también debe reconocerse que delata su vaciedad.

Si ahora nos preguntamos por qué dice Heidegger que la negación debe ser capaz de dar testimonio del constante y extendido aunque velado carácter de la Nada en nuestra existencia, la respuesta que encontramos es: porque no hay negación si la Nada no ha salido de su ocultamiento. ¿Cómo es

---

<sup>xxi</sup> *Abkehr*

esto? Para que el decir No (*Nein-Sagen*) pueda tener lugar han tenido que cumplirse algunas condiciones de posibilidad que debemos distinguir si queremos tener una idea más clara de la fundamentación del decir No en el desocultamiento de la Nada. En efecto, para que la negación pueda negar, esto es, para que pueda decir No, se le tiene que haber dado previamente algo que puede ser negado (*Verneinbares*) y que ha de ser negado (*Zuverneinendes*), es decir, que lo negado y a negar tiene que ser percibido como no siendo (*Nichthafte*), como algo a lo que es inherente la negación, pero la negación no puede ver algo como no siendo, algo a lo que es inherente la negación, a no ser que el pensar haya visto antes (*vorblick*) al no (*Nicht*). Heidegger no apunta aquí sólo a la pre-comprensión del no (*Nicht*), sino también al origen de esta pre-comprensión, pues sostiene que el no (*Nicht*) no puede revelarse (*offenbar*) a no ser que el origen del no (*Nicht*) [el origen del no (*Nicht*) es el anonadar (*Nichten*) de la Nada, la Nada misma (*Nichts*)] se hubiera sustraído al ocultamiento.

En este punto conviene recordar un texto posterior, de la *Carta sobre el Humanismo*,<sup>21</sup> en el que Heidegger volviendo sobre la cuestión de la negación y de la Nada, continúa su explicación remontando hasta el Ser el orden de procedencia del No (*Nein*). El origen esencial del anonadar (*Nichten*) se esconde en el Ser mismo.

Por cierto Heidegger no deja de oponerse también en ese texto a una concepción de la Nada que ve en ella el resultado de la negación; pero ahora hace más explícita su interpretación comenzada en *WM*, al afirmar que el No (*Nein*) (tal como éste es concebido por la tesis combatida) es una reivindicación arbitraria de la fuerza de posición de la subjetividad, siendo que en realidad —tal será la postura de Heidegger— el No (*Nein*) es “un No de la existencia que deja ser”. Con esto se transforma profundamente el sentido de la negación. El No (*Nein*) es sólo una afirmación que responde aprobatoriamente (*Bejahung*) al no (*Nicht*), una afirmación que reposa en lo que Heidegger llama el reconocimiento, esto es, en el dejar venir a sí aquello a lo que se va. El No (*Nein*) que deja ser responde a un no (*Nicht*) que brota previamente del anonadar que se aclara como lo que tiene forma de Nada (*Nichthafte*).<sup>22</sup> De esta manera, el no (*Nicht*) no tiene su origen en el No (*Nein*) del decir No (*Nein-Sagen*) de la negación, sino en el anonadar (*Nichten*). Pero el anonadar no se encuentra en el ente. Ni él ni el Ser son cualidades que se puedan constatar en el ente. El anonadar esconde su origen esencial en el Ser mismo.<sup>23</sup> El Ser no es ajeno al anonadar de la Nada. Lejos de ello, la Nada que anonada está en el Ser. La esencia de la Nada es lo que en el Ser anonada. Heidegger dice que el *Nichten* despliega su esencia (*west*) en el Ser mismo. La misma raíz de *verbergen* (*bergen*) sugiere que el Ser cobija, guarda la Nada. Aquí entonces hay algo más —algo que no había dicho en *WM*—: que el Ser en cuanto tal anonada. En *WM* dijo: La Nada anonada. Su meditación le lleva a decir ahora: El Ser anonada... en cuanto Ser.<sup>24</sup> Lejos de aparecer como una potencia opuesta al Ser, la Nada aparece ahora como siendo lo mismo que

éste, aunque de ningún modo en el sentido de Hegel (identidad de los dos términos a causa de su indeterminación y de su inmediatez) sino porque ambos pertenecen a lo mismo.<sup>25</sup> Ambos van juntos en una co-pertenencia que debe ser pensada de manera tan íntima que no sólo determina que el Ser sea finito en su esencia, sino también que éste sólo pueda revelarse gracias a la trascendencia del *Dasein* que se mantiene en la Nada.

En cuanto comportamiento, la negación es sin duda un comportamiento anonadante que puede testimoniar, como muchos otros, del anonadar de la Nada, pero hemos visto que ni siquiera está entre los comportamientos anonadantes más abismales. A través de su exploración fenomenológica de la angustia y de su meditación sobre el acontecer de la Nada revelado en ella, Heidegger estima al término de su conferencia, haber llegado a demostrar la tesis según la cual la negación deriva de la Nada y, con esto, invalidado la tesis contraria según la cual la Nada deriva de la negación. La negación, que atraviesa de un cabo al otro todo el pensamiento dominado por la Lógica tradicional, hunde así sus raíces en la Nada; de lo cual se sigue que aquella (la Lógica) no puede decidir sobre la respuesta que debe darse a la cuestión que interroga por esta última (la Nada). ¿Cómo podría decidir sobre la esencia de la Nada algo que se origina en ella? Heidegger entendió que de este modo el poder de la Lógica tradicional sobre las cuestiones del Ser y de la Nada se quebraba y que las cuestiones últimas de la metafísica escapaban a la jurisdicción de la Lógica. Decididamente, la metafísica debía situarse, en relación al ser del hombre, en un plano de mayor hondura.

La conferencia ha dado un paso importante en la comprensión de la metafísica. Según la etimología de la palabra, metafísica significa un ir más allá del ente: *meta ta physika*. Como investigación del ente en su ser, la metafísica ha sido entendida como un ir más allá del ente hacia el ser del ente. Este movimiento de sobrepasamiento del ente hacia su ser, es un movimiento de trascendencia. Ahora bien, lejos de referir este movimiento de trascendencia en primer lugar a la disciplina escolar que dentro de la filosofía se llama metafísica, Heidegger la atribuye ante todo y de una manera esencial al ser del hombre. Entre todos los seres, sólo el hombre es metafísico. La esencia del hombre, su *Dasein*, radica en ese movimiento de trascender que va más allá del ente en su conjunto. Pero el ente en su conjunto y como tal se abre, como hemos visto, sólo gracias a que el hombre se mantiene dentro de la Nada. Manteniéndose dentro de la Nada, el *Dasein* trasciende al ente en su conjunto.

Esta trascendencia en que consiste la metafísica, se encontrará, no menos que en cualquier otro comportamiento humano, también en la base de la actividad del hombre de ciencia y, por eso, la metafísica no debería dejarle indiferente. La metafísica le concierne al hombre de ciencia en su ser. Y por lo mismo le concierne a éste la Nada. El hombre de ciencia no podría vincularse al ente en sus investigaciones (que sólo se ocupan "del ente y de nada más")<sup>26</sup> si el ente como tal no se le hiciera patente. Pero el ente como tal sólo se hace patente si la Nada, en la que todo *Dasein* —también el *Dasein* cientí-

fico— se mantiene, ha salido previamente de su ocultamiento haciendo patente que el ente es. Por más que el científico quisiera ignorarla, la ciencia no podría escapar a esta “relación” del *Dasein* con la Nada. La ciencia misma no hubiera sido posible si previamente no se hubiera hecho patente al *Dasein* que es el ente y no la Nada.

Toda cuestión metafísica, piensa Heidegger, engloba a todas las otras de su mismo género. Así, la cuestión de la Nada debe también englobar la del Ser. Esto se entiende mejor cuando se ve que, aunque la Nada no haya sido tema de un cuestionamiento expreso en el pasado, la metafísica tuvo siempre de ella, según las épocas, cierta comprensión, y que esta comprensión de la Nada ha implicado siempre una cierta manera de entender el Ser. Es lo que Heidegger ha tratado de mostrar en el último segmento de su lección, al echar una mirada breve hacia la comprensión que la metafísica ha tenido de la Nada en el pasado. Quisiera detenerme en las indicaciones someras —pero de gran interés— que allí se encuentran; pero no será en este espacio sino en otro artículo donde me ocuparé de éste y otros aspectos que conciernen a la cuestión de la Nada y al texto que comentamos.

#### NOTAS

<sup>1</sup> J. R. Santander: “Comentarios a un texto de M. Heidegger: (I) ¿Pensar y decir la Nada?”, en *La lámpara de Diógenes*, N° 7, 2003, pp.37 ss.

<sup>2</sup> Sin negar la profunda concordancia, admitida comúnmente por los intérpretes, entre *WM* y *SZ*, William J. Richardson observó una diferencia importante entre estos trabajos. En *WM* “el foco de atención ya no es primariamente el ser-ahí como trascendencia sino que ha girado en dirección a aquello hacia lo que el ser-ahí trasciende, es decir, hacia el Ser (No-Ser). El giro ocurre con elegancia, sin llamar la atención sobre sí mismo, pero su importancia no por eso es menos notable. De ahora en adelante la atención de Heidegger será de más en más absorbida por el problema del Ser como tal.” William J. Richardson: *Heidegger. Trough Phenomenology to Thought*. 2ª. ed. Martinus Nijhoff. The Hague. 1967, p. 206, 207. Priscilla N. Cohn afirmaba que “aunque Heidegger ha variado su ángulo de ataque... sigue preocupándole... el problema del Ser”, pero, convencida de la “vigorosa continuidad de pensamiento” entre *SZ* y *WM*, sostenía que la noción de Nada de *WM* “no difiere significativamente del concepto de Nada que se ofrece en *El Ser y el Tiempo*, antes bien, le sirve de complemento”. P. N. Cohn: *Heidegger, su filosofía a través de la Nada*, Ediciones Guadarrama, Madrid. 1975, p. 128.

<sup>3</sup> Der Ausdruck ‘Da’ meint diese wesenhafte Erschlossenheit.” *SZ* 134.

<sup>4</sup> “Das Dasein ist seine Erschlossenheit.” *SZ* 133.

<sup>5</sup> El término *Befindlichkeit*, vertido por ‘encontrarse’ en la traducción de *SZ* de Gaos, ha sido recientemente traducido como ‘disposición afectiva’ por J. E. Rivera. Ver en M. Heidegger: *Ser y Tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. C. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, nota en p.474.

<sup>6</sup> *SZ* 137.

<sup>7</sup> Alphonse De Waelhens encontraba en Heidegger, una modificación de la ontología del sentimiento que él consideraba, por lo demás, uno de los puntos fundamentales del pensamiento contemporáneo. “Cesando de considerar al sentimiento como una suerte de comentario interior, no racional y más o menos adecuado a acontecimientos exteriores, el pensamiento contemporáneo se esfuerza, con Heidegger especialmente, en comprender el sentimiento como un modo de *ser* del hombre. Y, particularmente, como ese modo de ser por el cual el hombre mantiene o restablece su relación a la totalidad de lo que es, relación sin cesar comprometida por el pensamiento (al menos por el pensamiento no filosófico) y por la acción, que no pueden alcanzar su fin respectivo más que por la división y la fragmentación.” A. D. Waelhens: *Existence et Signification*. Louvain, Paris, Ed. E. Nauwelaerts, 1958, p. 170, 171.

<sup>8</sup> SZ 137.

<sup>9</sup> SZ 139.

<sup>10</sup> SZ 139.

<sup>11</sup> J. R. Santander: *art. cit.*, p. 42.

<sup>12</sup> Y sin embargo, también el tedio es capaz de despertar la pregunta de la metafísica. “En el aburrimiento –en el que estamos igualmente lejos de la desesperación y del júbilo...el tenaz carácter del ente se torna anodino: nos parece indiferente que sea o no. Entonces despierta la pregunta de la metafísica: ¿por qué es más bien el ente y no la nada?” M. Heidegger: *Introducción a la Metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1993, p. 11. Algo semejante piensa Heidegger de la alegría -y quizás de otros estados de ánimo. ¿Por qué entonces tanto empeño con la angustia? La respuesta a esta pregunta, que se hará más comprensible, espero, en las páginas que siguen, no puede ser más que porque la angustia se esconde en la raíz de todos ellos. La angustia es el temple de ánimo fundamental.

<sup>13</sup> M. Heidegger: *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996, p. 111.

<sup>14</sup> *Wegmarken*, p. 112, ver nota marginal c.

<sup>15</sup> *Wegmarken*, p. 112.

<sup>16</sup> *Wegmarken*, p. 113 nota marginal a.

<sup>17</sup> Heidegger arroja una mirada aguda sobre esa modo de comprensión del ser del hombre en “La época de la imagen del mundo” (1938). Ver M. Heidegger: *Holzwege*, 4. ed. 1963. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1963, pp. 81 ss, y apéndice 9. Trad. esp.: M. Heidegger: *Caminos del bosque*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, pp. 72 ss, y apéndice 9.

<sup>18</sup> “Das Nichts selbst nichtet.” *Wegmarken*, p. 114. El verbo *Nichten* también ha sido vertido al español por “desistir”, pero “no en el sentido habitual de ‘desistir de algo’ sino entendido como una suerte de suspensión inherente al Ser mismo”. Ver M. Heidegger: *Hitos*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 293, nota de los trad. núm. 54. He preferido aquí la traducción tradicional “anonadar” (*Nichten*) y “anonadamiento” (*die Nichtung*), debida a X. Zubiri, precisamente porque tiene “la fortuna fonética —reconocida por los propios traductores de la edición de Alianza Editorial— de preservar el juego de palabras”. No siento que “anonadar” y “anonadamiento” impliquen en español “un sentido negativo aniquilador”, al menos no lo implican siempre. Unas líneas de Raimon Panikkar, que vinculan ‘anonadamiento’ con ‘Nada’, aclaran de otra manera la palabra española “anonadamiento”, desvinculándola del sentido negativo de una nada aniquiladora: “La Nada no debe confundirse con el No-ser (*nothingness*, *Nichts*, *rien*, *niente*) —sin entrar en la etimología de *néant* (*ne-entem*, *ne-gentem*). *La nada es la nonada, lo “no nacido”, el “don nadie” del castellano castizo, el “anonadamiento” de la mística hispánica, el non-natum etimológico— y por tanto anterior al Ser, no su negación. La nada no tiene porqué “ser” la negación del Ser.*” (subrayado por mí) En el prólogo a James W. Heisig: *Filósofos de la nada*, Barcelona, Herder, 2002, p. 12.

<sup>19</sup> Como el propio Heidegger lo destaca en una nota marginal de *Wegmarken*, p. 114a: “als Nichten west, währt, gewährt das Nichts”. La Nada despliega su esencia, concede o garantiza en cuanto anonadar.

<sup>20</sup> “Das Nichts...gehört ursprünglich zum dem Wesen selbst”, *Wegmarken*, p. 115. Ver nota marg. f.

<sup>21</sup> *Wegmarken*, p. 359-360.

<sup>22</sup> “Was nichtet, lichtet sich als das Nichthafte”, *Wegmarken*, p. 359.

<sup>23</sup> “In ihm verbirgt sich die Wesensherkunft des Nichtens”, *Ibidem*.

<sup>24</sup> “Das Sein nichtet –als das Sein.” *Wegmarken*, p. 360.

<sup>25</sup> *Wegmarken*, p. 120.

<sup>26</sup> J. R. Santander: *art. cit.*, p. 39, 40.

