



LOS ALCANCES Y EFECTOS
DEL NIHILISMO EN EL PENSAMIENTO
Y LA CULTURA DEL HOMBRE
CONTEMPORÁNEO

César Augusto Ramírez Giraldo
Editor



Universidad
Pontificia
Bolivariana

149.8
R173

Ramírez Giraldo, César Augusto, editor
Los alcances y efectos del nihilismo en el pensamiento y la cultura del hombre contemporáneo / César Augusto Ramírez Giraldo, editor -- Medellín: UPB, 2019.
156 p: 14 x 23 cm.
ISBN: 978-958-764-776-1 / 978-958-764-777-8 (versión digital)

1. Nihilismo -- 2. Nietzsche, Friedrich, 1844-1900 -- Crítica e interpretación -- I. Título

CO-MdUPB / spa / RDA
SCDD 21 / Cutter-Sanborn

© César Augusto Ramírez Giraldo
© Lola S. Almendros
© Javier Echavarría
© Mauricio Calle Zapata
© Conrado Giraldo Zuluaga
© Natalia Andrea Salinas Arango
© Jacinto Arturo Ceballos Marín
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana
Vigilada Mineducación

Los alcances y efectos del nihilismo en el pensamiento y la cultura del hombre contemporáneo

ISBN: 978-958-764-776-1
ISBN: 978-958-764-777-8 (versión digital)
DOI: <http://doi.org/10.18566/978-958-764-777-8>
Primera edición, 2019
Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades
Facultad de Filosofía
Grupo Epimeleia. Proyecto: Nihilismo hoy. Una aproximación a los alcances y efectos del nihilismo en el pensamiento y cultura del hombre contemporáneo. Radicado: 735A-12/10-42.

Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín: Mons. Ricardo Tobón Restrepo
Rector General: Pbro. Julio Jairo Ceballos Sepúlveda
Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández
Decano de la Escuela de Filosofía, Teología y Humanidades: Luis Fernando Fernández Ochoa
Editor: Juan Carlos Rodas Montoya
Coordinación de Producción: Ana Milena Gómez Correa
Diagramación: Marta Lucía Gómez Zuluaga
Corrección de Estilo: Santiago Gallego
Imagen de cubierta: Depositphotos

Dirección Editorial:
Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2019
Correo electrónico: editorial@upb.edu.co
www.upb.edu.co
Teléfono: (57)(4) 354 4565
A.A. 56006 - Medellín - Colombia

Radicado: 1906-25-09-19

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

La experiencia hermenéutica de la nada como consideración de lo finito en Martin Heidegger*

César Augusto Ramírez Giraldo**
Mauricio Calle Zapata***

¿Ay, en qué lugar del mundo se han cometido tonterías mayores que entre los compasivos? ¿Y qué cosa en el mundo ha provocado más sufrimiento que las tonterías de los compasivos? ¡Ay de todos aquellos que aman y no tienen todavía una altura que esté por encima de su compasión! Así me dijo el demonio una vez: “También Dios tiene su infierno: es su amor a los hombres”. Y hace poco le oí decir esta frase: “Dios ha muerto; a causa de su compasión por los hombres ha muerto Dios”.

Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (II)

1. Introducción

Con el reconocimiento excepcional de su obra célebre *Ser y Tiempo* (1927), por parte de la comunidad filosófica alemana, Heidegger regresa a su tierra en 1929 y ante todas las facultades de la universidad de Friburgo —donde comienza su magisterio— pronuncia un discurso que tituló “¿Was ist Metaphysik?”. Allí, tratando una cuestión eminentemente filosófica sobre la nada, abre un nuevo hito en la historia de la filosofía al intentar responder la cuestión

* Este capítulo hace parte del proyecto de investigación Nihilismo hoy. Una aproximación a los alcances y efectos del nihilismo en el pensamiento y cultura del hombre contemporáneo. Radicado: 735A-12/10-42, Grupo Epimeleia.

** Doctor en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Candidato a doctor en teología UPB. Candidato por Doctor en Teología UPB. Investigador grupo Epimeleia. Investigador titular de la Sociedad Colombiana de Filosofía. ORCID: 0000-0001-8093-1080. Correo electrónico: cesar.ramirez@upb.edu.co

*** Magíster en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Orcid: 0000-0001-9734-0914. Correo electrónico: maodescontrol@hotmail.com

del “nihilismo” (en especial el concepto de la nada olvidado en la metafísica). ¿Por qué hay ser y no más bien no-ser? ¿Por qué hay en general ente y no más bien nada? ¿Por qué hay, definitivamente, *Dasein* y no más bien nada? Este texto se convertirá en la obra fundamental, después de *Ser y Tiempo*, para comprender el pensamiento del filósofo alemán que se pregunta por lo ente y por el ser del mismo. Este tema no está al margen del mismo objeto que lleva la caracterización de la pregunta por la experiencia hermenéutica del no-ente y que se convierte, así mismo, en la posibilidad de respuesta desde el ser del “ser-ahí”.

Dicha consideración de la pregunta metafísica por la nada pone al mismo Heidegger a elaborar un planteamiento ya no por la pregunta tradicional sobre el ser = ente y no-ente, sino por su sentido. Un sentido que no es sino la posibilidad de este ser, denominado *Dasein*, de preguntarse por su propio ser, la existencia. De ahí que antes que preguntarse por el origen de una experiencia hermenéutica del no-ente —que es en cada caso aquella misma que se pregunta por el sentido ontológico del hombre en su propio ser angustiado, como dirá Heidegger—, es necesario preguntar por la existencia misma, por lo ente y la pregunta por lo ente, de donde saldrá la definición del ser.

Así, la necesidad de dicho contenido fundamental sobre el ser aparece cuando se percibe el olvido del mismo en el acontecer humano. Un olvido histórico-ontológico en que aún no se responde a la cuestión del sentido del ser y por el ser general. Esta vinculación inmediata y apremiante sobre dicho olvido del ser le lleva a preguntarse al filósofo alemán sobre cómo hacer accesible una comprensión menos rasante del ser en la metafísica. Y para ello entrevé que es necesario indagar por una cuestión propiamente metafísica tradicional que, según él, nos introduzca en la metafísica misma, poniendo de manifiesto la respuesta a la cuestión de ¿por qué hay algo y no más bien nada?

En el presente texto se proponen cuatro cuestiones por las cuales es posible comprender por qué Heidegger considera válida, en tanto posibilidad ontológica, la pregunta por la nada, al considerarla lejos de una determinación nihilista en la búsqueda inicial del todo metafísico que indague finalmente por una comprensión del ser del ser-ahí. Primero, Heidegger acude a la situación de la ciencia en su abdicación por la nada y a la lógica como posibilidad

de determinación del no de la misma; después, por la angustia como posible experiencia hermenéutica de lo no-ente; más adelante, por la finitud del ente que no se pone por su propia voluntad ante la nada y, finalmente, se hace apremiante la pregunta por lo trascendente. Un olvido de lo divino está en la base del olvido del ser y la necesidad de recuperar el sentido ante el vacío.

2. La pregunta por la nada

El nihilismo, aunque ha sido un asunto bastante trabajado por filósofos anteriores a Heidegger, como Nietzsche, se convierte en una cuestión ineluctable y heterogénea cuando Heidegger se pregunta por la nada. Cuando el filósofo alemán alude al nihilismo, lo hace partiendo de su gran distanciamiento con lo referido a la nada (*Nichts*); su pregunta por la nada va más allá de una cuestión conceptual. Es, ante todo, un indagar por una posibilidad existencial de la nada, cosa insostenible y absurda para la metafísica y, en general, para las ciencias; por ello, su comprensión de la nada va más allá de la cuestión tradicional en términos de voluntad del hombre, de una transformación de los valores o como suceso de la historia occidental tal como lo entiende Nietzsche.

Para este, el nihilismo alude ante todo a un orden de valor; al orden de una afirmación de la cultura occidental en la reinención o revaloración de su propio estado, es decir, un nihilismo como posibilidad de salir de aquel estado donde los valores han perdido su fundamento (*Gründen*), la razón de ser de la cultura occidental. Dios. Un fundamento como el fundamentar (*begründen*) la cultura desde su estado “fenoménico” nihilista, mas no un fundar como erigir (*stiften*) en sentido propiamente ontológico de la posibilidad existencial del mismo hombre.

Aquí, en sentido ontológico, la nada en sí misma no puede caracterizar una acción previa a una voluntad del ente, direccional a, para, por, etc., sino, más bien, a una forma originaria de comprender por qué, del ente en su finitud —al final de su existencia, de su ser más propio—, ya no queda nada. De ahí que la imposibilidad de entender el nihilismo recaiga en la manera como se ha tratado la nada misma. Imposibilidad que radica en la trascendencia del mismo concepto. Un trascender que no es sino “el proyecto del mundo, de tal modo que el proyectador del ente,

que lo sobrepasa, ya está, en temple de ánimo, per dominado”⁴⁷. Nietzsche no pudo explicar el fenómeno ontológico del nihilismo (solo su proyecto ocasional para la restauración de la cultura occidental). Así, el interés del propio Heidegger no reside en indagar por una posible forma del nihilismo en la consideración contraria a la metafísica, ni tampoco en la consumación de esta, sino más bien en la posibilidad hermenéutica del asunto del no-ser en su olvido y rechazo como posibilidad que transforma el sentido del ser.

Si bien Nietzsche propone una comprensión del nihilismo como condición determinada para una eventual percepción de la historia occidental, específicamente desbordada en la vivencia de los valores supremos platónicos, cabe decir que dicha condición “desvalorizadora” de los valores, más que ser determinada y clasificada, nace de la situación propia del ente que ve como un no-ser el “valor” de la existencia. Para Heidegger, la nada no hace referencia alguna al asunto del valor, pues si esto fuera así, habría un algo que tiene valor o no lo tiene, es decir, un algo que vale o no vale nada, *nichts* (ser alguien o algo insignificante). Entonces afirmaríamos un previo de lo que es ese algo, cómo es, para qué es, etc., que fundamentaría una nada con referencia a algo.

Por tal motivo, el no-ente, la nada, no se sustrae a sí misma como existente, porque ella misma es su propia negación, *nicht* (no). Si digo, por ejemplo, “no puede hallar nada”, estoy concretando no solo una acción, sino que además propicio el espacio para nombrar posiblemente que tampoco hallé “la nada” y es obvio que no hallé la nada porque su no (*nicht*) la niega al mismo tiempo. Si Nietzsche propone el nihilismo como la condición de tránsito hacia la reivindicación de los valores occidentales en la “experiencia” que indica una condición de la cultura occidental que debe ser superada por un tipo de hombre como el superhom-

47 Martin Heidegger, *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, trad. Xavier Zubiri. Introducción: Enzo Paci. “Ser, verdad y fundamento”; trad. Eduardo García Belsunce (Buenos Aires: Fausto, 1983), 99. Para Heidegger, el concepto de trascendencia, más que una condición apriorística del conocimiento —como lo entiende Kant—, es un “sobrepasar” en términos de valorización. Dicho sobrepaso es ya la experiencia del *Dasein* del concepto “nihilismo” en su proyecto posible en el mundo. Es decir, es solo un proyecto proyectado por el mismo *Dasein* en su ser más posible.

bre, entonces será Heidegger quien ponga el nihilismo frente a la experiencia de la nada desde el proyecto existencial del *Dasein* como ser-en-el-mundo. La nada entendida por Heidegger no parte de una condición determinada, como lo es el nihilismo. Además, no es un ente y no podría serlo; debido a su condición de no ser, no-ente, es ante todo la indeterminación de la existencia del *Dasein* que experimenta su ser más posible como arrojado al mundo y donde puede ganarse o perderse a sí mismo desde la nada.

3. Renuncia por la nada

Acudiendo al primer aspecto de dicho olvido de la nada, asistimos a la ciencia. Ella trata con el ente mismo y no con su negación, su no-ser, la nada. Este es el primer asunto al que debe atender la misma ciencia: la cosa misma. De hecho, en el fondo existe ya esencialmente en ella una formulación fenomenológica que está determinada no solo por las leyes naturales de las cuales saca su sustento, sino por el ente en que encuentra su fundamento. Este tratamiento directo con las cosas lleva a la ciencia a hacerse una formulación del mundo, una referencia que posibilite las consideraciones específicas del ente que existe ahí y el cual se irrumpe para tratar de dejarlo al descubierto en el qué es y cómo es.

En razón de ello, la ciencia —según Heidegger—, en su referencia al mundo, en su actitud de tratar con el ente y descubrirlo tal cual es, debe mostrar la existencia del mismo. Dicha referencia al mundo, con su dirección e irrupción para la investigación, depende del ente mismo y de nada más, es “tan solo el ente y por lo demás nada; el ente solo y nada más; únicamente el ente y fuera de él nada”⁴⁸. La determinación científica que afirma que nada escapa a las leyes naturales es irrefutable, y habrá que demostrar cómo la ciencia puede vérselas con la nada.

Pero, entonces, ¿por qué la ciencia renuncia a preguntarse por la nada si su determinación se despliega solo y de manera primaria en el ente? ¿Qué puede ser la nada para la ciencia? ¿Puede la nada tener injerencia en los problemas de la ciencia? La ciencia no desea toparse con la nada. Pero la ciencia en su esencia ha recurrido a

48 Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, 41.

la nada, ¿en qué sentido? En cuanto la abandona y rehúsa para afirmar, desde su posición determinista, que no hay nada. Históricamente, la ciencia ha tenido que vérselas no solo con el ente, sino también con su negación: la nada.

Si bien la ciencia desde su determinismo afirma que *nada* escapa a las leyes de la naturaleza en cuanto estas corresponden, en esencia, a una determinada región del ente, sea física, química, espacial, temporal, motora, etc., es porque algo en su facticidad se explica desde su no-algo. Si trata directamente con los entes, las cosas del mundo, y abdica de la nada por ser nadería, habría que establecer hasta dónde y en qué momento ella percibe cierta “presencia” de la nada o, mejor dicho, cierta intrusión en sus asuntos con el mundo. Y vemos en la cotidianidad que incluso la ciencia recurre a ella cuando desecha aquello que no le sirve para su representación y versión del mundo. Esto que se rechaza es, en el fondo, una nada, es lo que no designa nada entre las determinaciones científicas o las mismas leyes.

Así, cabe la siguiente cuestión: ¿por qué Galileo Galilei abandona las suposiciones tradicionales, simplistas, de la física, desde las suposiciones, considerándolas “nada” en comparación con su rasero exacto como lo son las matemáticas? De ahí la afirmación tradicional del principio de razón suficiente, “*nihil est sine ratione*”, nada es sin razón, o “*nihil est sine fund*”, nada es sin fundamento. Estas hacen nulo aquello que las precede, esto es, lo algo que ya no lo pueden ser (es decir, que no pueden ser ya-nada). Por eso, la posición de la ciencia ante la nada debe entenderse desde el desmañado o la simplicidad de conceptos anteriores a teorías e hipótesis, en cuanto ya fueron superadas, es decir, la posibilidad de la nada existe —o al menos en este sentido para la ciencia— como perspectiva de superación y rebasamiento.

Aunque lo anterior no aclara en definitiva la perspectiva de la ciencia frente a la nada, lo que sí se sabe es de su abdicación frente a esta, pero si se despoja del concepto es porque en el fondo de su esencia cabe también la pregunta por ella en los términos nombrados. ¿Qué se quiere decir, entonces, cuando se hace la pregunta por qué es la nada? ¿Qué es ser? Ya en ambas preguntas se exige un indagar por qué “es”. Y ese “es” remite a un algo. Pero vemos que la nada no es un algo, mientras que el ser sí lo es en el ente. El “es” al que se apunta aquí no es el $\tau\iota \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ platónico, que aspira a la

esencia de este, sino más bien a la existencia del ente, del ser, y la posibilidad hermenéutica de la nada. Este “es” de la nada no puede ser algo como un ente y, de hecho, se distingue de todo ente. La imposibilidad de preguntarse por qué “es” la nada trae consigo dos contrasentidos: en primer lugar, el de que la cuestión ya no poseería un objeto, evidentemente porque por lo que pregunta no es algo o menos un ente, se des-objetiviza al no referir un objeto en concreto. Y en segundo lugar, porque al hablar de la nada, de aquello que es carente de objeto, resulta un vacío juego de palabras y no habría motivo alguno para hablar de ella:

Un vacío juego de palabras, un juego que además no parece darse cuenta de que continuamente se da golpes contra sí mismo, puesto que siempre que establece algo acerca de la nada tiene que decir: la nada es esto y aquello. Incluso cuando solo decimos: la nada “es” nada, decimos “de” ella evidentemente un “es” y la convertimos en un ente, le atribuimos aquello que se le debe negar⁴⁹.

Ahora bien, si es imposible preguntar por la nada en términos de que no hay un objeto en ella, hay que retomar el tema seguido renglones atrás sobre la nada como negación y vislumbrar cómo avanza su posibilidad hermenéutica. En el caso de la lógica, y a diferencia de la ciencia, ella se ha establecido como la explicación del pensar correctamente y como la última instancia de un pensar fuera de las contradicciones; ella misma no podría evadir la pregunta por la nada como una determinación del “no”, y por lo tanto de aquello que niega, ya que la negación es un acto concreto del entendimiento. Esta afirmación tradicional reza: “Si Dios existe, entonces no existe el mal, pero existe el mal y, por lo tanto, Dios no existe”: el no de la proposición deriva un esclarecimiento por parte del entendimiento, por lo que este tendrá que advertir su posibilidad o imposibilidad.

En este caso concreto de la lógica al pensar la nada, aquella tendría que darse la tarea de pensar lo más abstracto de lo abstrac-

49 Martin Heidegger, *Nietzsche II*, trad. de Juan Luis Vermal (Barcelona: Destino, 2000), 48.

to. La nada. Según Heidegger, “la nada es la negación pura y simple de la omnitud del ente”⁵⁰. La “omnitud”, aunque Heidegger no lo evidencia de manera clara, es explicable en el sentido de que el ente se encuentra frente a la contradicción de pensar la nada, es decir, frente a la posibilidad hecha condición del ente cuando piensa lo contrario a su esencia; cuando, pensando desde lo impensable, se orienta hacia el todo del ente.

Lo puramente lógico es la negación que imbrica la misma negación; este simple acto del entendimiento de negarse a sí mismo pone al ente frente a su contrario no-ente. Sin embargo, el mismo Heidegger advierte que él mismo no podría sucumbir ante dicha negación, pues dicho acto patentaría la nada y, así mismo, la aceptaría como algo. La lógica, entonces, aunque acepta un acto puro racional de la negación en tanto acto de identidad $A = A$ y acto de diferencia $\neg A = B$, tendría que poner en grado de importancia el mismo “no”. ¿Existiría jerárquicamente la nada porque hay un acto de negación o existiría el no en orden de importancia porque existe la nada? Este hecho derriba el mismo propósito que se busca, el cual reza: “la nada es más originaria que el no y que la negación”⁵¹, pues este acto de negación lo que nos está poniendo es frente a una nada configurada con la pregunta por ella, es decir, frente a una nada conformada por algo y no frente a la nada misma. Esto lleva directamente a buscar otra posibilidad en la cual pensar la nada fuera de algún contenido externo como la ciencia y la lógica, una posibilidad en la que ella misma se nos proporcione de alguna manera, esto es, por la posibilidad de tal del ente, que piensa su propia negación entre las posibilidades existenciales que experimenta en el mundo, y que hace factible que estando en el “todo” del ente pueda captar algo de este por medio de su misma condición, como en el tedio de su vida misma o en la satisfacción.

Ambas consideraciones revelan que el ente está inmerso en la cotidianidad y que allí capta un algo del “todo” del ente que se le escapa cada vez por el temple de ánimo en que se “encuentra”. Aunque es imposible captar el todo del ente en sí, Heidegger se pregunta: “¿Hay en la existencia del hombre un temple de ánimo

50 Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, 44.

51 Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, 43.

tal que le coloque inmediatamente ante la nada misma?”⁵². La respuesta se halla en la angustia⁵³. Una angustia que, como bien se establecerá, es el concepto más auténtico de la nada en sí misma; es decir, la que posibilita que la nada se haga patente.

4. La angustia: experiencia hermenéutica de la nada

Pero ¿por qué una experiencia hermenéutica de la nada? ¿Por qué la angustia y por qué preferentemente la nada? Estas son dos cuestiones que ya en *Sein und Zeit* Heidegger aclaraba de manera provisional y a la vez excepcional. La angustia no es un tecnicismo común ni mucho menos una elucubración o una categoría lógica. Dicho concepto es un “existenciario”, del cual aquel ente que se pregunta por su propio ser no puede escapar. Heidegger comienza aclarando la situación del ser-ahí en el mundo como caído y “estado de abierto”. Para el ente que se angustia, los entes intramundanos no son relevantes, para el ente temeroso sí. En la angustia, el ente profundo conquista su propio ser en ella, mientras que el hombre temeroso se desvía por los entes intramundanos, se vierte en ellos.

Lo “a la mano” y “lo ante los ojos” (*vorhandenheit*) desvían al ente de la angustia, no dejan que este conquiste su existencia en la angustia. Por ello, los hombres han restado importancia a la angustia para caer solo en el temor y están determinados por él. El hombre que se angustia lo hace porque efectivamente desconoce una determinación de la angustia misma. La indeterminación de esta la hace aún más originaria en el sentido de que “El ‘ante que’

52 Heidegger, ¿*Qué es metafísica?*, 46.

53 La angustia aparece por primera vez en Kierkegaard con su texto *El concepto de la angustia*. Allí plantea la idea de que la angustia es la posibilidad del sujeto para su libertad posible. Heidegger la retoma en ¿*Qué es la metafísica?* y en *Ser y Tiempo*. En este, en el parágrafo 40, afirma que la angustia es “disposicionalidad fundamental” y “apertura específica del *Dasein*”. Indicamos aquí, además, que la angustia no solo es angustia ante, sino también un encontrarse con, y singulariza al ser ahí en su más peculiar ser en el mundo.

de la angustia es el ‘ser en el mundo’ en cuanto tal”⁵⁴. El ente se afirma como ser existente arrojado y caído al mundo. Quien realmente se angustia lo hace para captar el sentido infinito de sus posibilidades, que es en sí mismo la esencia de su existencia.

Preguntas como “¿por qué pasa esto?”, “¿por qué esto y no lo otro?” y “¿cómo es posible esto?” son cuestiones que, frente a la angustia, ya no significan nada. Dicho “nada” anula toda preocupación por algo y en la medida de dicha anulación todo pierde su significatividad. Los entes por los que me angustio no importan, ya no preocupan cuando la angustia nos previene su misma existencia. De ahí que cuando nos sobrepongamos a esas nimiedades de uno mismo y de las cosas afirmemos: “No era realmente nada” (“lo que me acosaba no era realmente nada”). La nada se revela en la angustia no como algo a la mano, sino como el original despliegue de mi ser más propio que se encuentra en el mundo.

La experiencia hermenéutica de la nada aparece solo cuando la angustia se hace presente. ¿Y cómo se presenta? Cuando se comprende que aquello por lo que la angustia se angustia es el “ser en el mundo”, entonces entendemos que todo se hunde ante ella, las palabras fallan, las acciones se anulan, lo a la mano se pierde, aparece el estado de interpretado, el mundo ya no ofrece nada, los sentimientos caen, etc., pues ella nos hace salir de nosotros para al final volver sobre nosotros. La experiencia de la nada se patentará en la angustia, el ser es la nada. En otras palabras, en esta situación del “ser en el mundo” la angustia revela tres experiencias comprensibles de suyo: el de la posibilidad de ganarse o perderse, el de ser libre para la libertad de elegirse y empuñarse a sí mismo, y el de encontrarse.

“Y solo porque la angustia determina siempre ya de una manera latente el ‘ser en el mundo’, puede éste, en cuanto ‘ser, encontrándose y curándose de’”.⁵⁵ La angustia, entonces, me revela a mí mismo y revela mi nada como autenticidad de mi existencia; mi Yo auténtico (*Mein eigentliche Selbst*), mi Yo actual, ya no es el sujeto cartesiano puro y totalmente consciente, sino que es aquel

54 Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, trad. José Gaos (México: FCE, 1971), 206.

55 Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, 210.

que se halla en la historicidad y temporalidad de la esencia de la nada, la existencia, el ser mismo. No se sucumbe ante la nada, solo se experimenta una angustia existencial en la medida en que mi ser más propio se encuentra y temple anímicamente por todas partes como “ser en el mundo” por el ser. La nada es ahora una experiencia hermenéutica onto-ontológica, el *Dasein* emana de la nada, del ser de la nada, su existencia desde que nace hasta que muere será una carrera a la nada, *nihil ad nihilo* (de la nada a la nada).

Evidentemente, en esta referencia a *Ser y Tiempo* y a la cita antes mencionada sobre si hay en la existencia del hombre un temple de ánimo tal que lo ponga inmediatamente ante la nada misma se hacen presentes dos conceptos: el del encontrarse y el de la angustia como temple de ánimo. El ente se encuentra en el mundo (*Welt*). El mundo es la comprensión “cotidiana” del sentido propio del ente y, en última instancia, del ser. El ser humano se encuentra en un “estado de abierto” al mundo, inherente al comprender, y de dicha cotidianidad se desprende lo que el ente experimenta en su “ahí”, en su “estado de abierto” que es él mismo; de tal suerte que, si pensamos un poco más allá este estado de abierto, nos daremos cuenta de que este abierto también es un estado de “yecto”, de arrojado al mundo, de un ser histórico que abre él la historia y es determinado por ella.

El concepto “mundo” tal como se nota sucintamente en la mención anterior no indica para nada, en la ontología de Heidegger, la idea de un mundo objetivo, de un conjunto de objetos o un ente opuesto al “ser ahí”, sino el panorama de lo real para el “ser ahí”, de lo que tiene sentido o sinsentido para él; en él, el “ser ahí” vive y se mueve, se da ciertas propiedades, es un mundo lleno de significatividad en el que se proyectan y encuentran las cosas, asumiéndolas en un sentido amplio como útiles. Dicho, en otros términos, es el estadio general de la praxis humana, la “realidad” cotidiana con sus prácticas, sus expectativas, sus extrañezas. El ente, en su ahí, visto desde esta justificación fenoménica del estar-en-el-mundo, siempre será percibido como un modo de ser inacabado, incompleto, lo que implica no solo un proyectarse constantemente, sino una angustia que lo conduce a enfrentarse con la certeza de su propia limitación y la misma muerte.

El temple de ánimo, como lo designa Heidegger, es, pues, revelado en la angustia. Lo que ontológicamente se comprende

como encontrarse (*Befindlichkeit*) es lo que ontológicamente se comprende como temple de ánimo o estado de ánimo (*Stimmung*) en el que uno se encuentra. El ánimo, aquí, no significa para nada, hablando en términos modernos, la parte “sentimental de la conciencia”, como lo hizo ver la psicología, ni mucho menos una mera autorreflexión que conllevaba siempre que dicho estado de ánimo se instaurara como un fenómeno subjetivo secundario. Incluso el término “ánimo” tiene una correlación directa con el término “ánima”, que solo indica una determinación biológica, de evolución y clasificación de todo ser vivo, entre la que se encuentra el hombre, y en la que aparece clasificado como ser anima (L) racional, por lo que su esencia se ha relacionado directamente con las categorías de “persona”, “racional” y “espiritual”, entre otras. Sin embargo, ánimo significa los esfuerzos y afanes de la esencia (existencia) humana que están determinados y que, por lo tanto, permanecen templados en todas partes por lo que es. Dicho en términos generales, el encontrarse como estado de ánimo es, precisamente, como afirma Heidegger, un “cómo le va a uno” que pone al ente en su “ahí”.

En esta determinada afectividad o estado de ánimo en el que uno se encuentra, se libera o levanta lo que Heidegger denomina “la patente carga del ser”. Este cargar indica que el ser no es sino tomar a su cargo la pertenencia al ser mismo, ser responsable de este. Así, en dicha afectividad está entramada la comprensión (*Verstehen*)^{56*}. Si el estado de ánimo expresa la facticidad, la comprensión pone visiblemente la “existenciariedad” de que este ser en su estado de *Da*, de abierto al mundo, de abierto a su poder-ser, a sus posibilidades; de tal suerte que el “ser ahí”, aunque sea un poder ser algo, no es algo ante los ojos, sino siempre y en potencia un “ser posible”. De ahí que la angustia ponga en asidero esta “existenciariedad” del ente que se enfrenta a la nada, pero que no sucumbe ante ella. “‘Uno está desazonado’, no podemos decir de qué le viene a uno esta desazón. Nos encontramos así, y nada

56* Comprender, en alemán *Verstehen*. Heidegger no lo entiende como un asunto teórico del pensar, del explicar, del simple entender algo; para él, el comprender significa precisamente el modo del “ser ahí” en el mundo, como un estado de abierto al ser.

más”, “uno tiene angustia de lo que le acontece y esto que acontece nos aleja de nosotros mismos para volver a nosotros mismos”⁵⁷.

Dicha experiencia de desazón, afirma Vattimo, se nos da no desde la comprensión, sino desde lo emotivo, desde la angustia que es la que hace patente la nada. Con esto, sigue Vattimo,

a diferencia del miedo, que es siempre miedo a algo, la angustia se revela como miedo “a la nada”: la persona angustiada no teme a este o a aquel ente, sino que más bien siente que se hunde en la insignificancia todo su mundo, pero no puede indicar algo preciso que le dé miedo. El miedo a la nada, que es la angustia, se explica solo admitiendo que en ella aquello de que se siente amenazado el *Dasein* no es este o aquel ente en particular, sino que es la existencia misma como tal⁵⁸.

Si se observa, la angustia es una especie de suspensión que acosa al ente en la existencia que se encuentra en medio del ente en total y en el mundo. Al estar “uno” de esa manera, angustiado, el puro existir se ve en la situación angustiante de no tener de nada de donde aferrarse. La angustia nos deja mudos, sin palabras; por eso, hasta el mismo Judas queda sin palabra alguna ante la afirmación de Jesús: “lo que has de hacer hazlo pronto” (por ello se suicidó y por ello “Cristo se angustió hasta la muerte” o, al menos, hasta donde nos narran las Sagradas Escrituras, vivió suspenso a la nada, a la angustia de saber cómo iba a terminar su existencia). La angustia encuentra su liberación al final, cuando afirmamos comúnmente que “No era realmente nada”, y se convierte en la evidencia de que la angustia descubre la nada, de que ella está realmente allí y la experimentamos: “Con el radical temple de ánimo que es la angustia hemos alcanzado aquel acontecimiento de la existencia en que se nos hace patente la nada y desde el cual debe ser posible someterla a interrogación. ¿Qué pasa con la nada?”⁵⁹.

Ahora bien, aceptando que la nada y la pregunta por ella son posibles, lo que queda es establecer cómo es posible una hermenéu-

57 Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, 47.

58 Gianni Vattimo, *Introducción a Heidegger* (Barcelona: Gedisa, 2002), 67-68.

59 Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, 47.

tica acerca de la situación del no-ente con relación al ente finito. La existencia de la nada se hace evidente en la angustia, pero dicha existencia no es referida fundamentalmente a un objeto concreto. Por eso, el no-ente no se funda en una negación del ente desde la nada, sino solo y exclusivamente desde su posibilidad de estar suspenso en la angustia. No es una aniquilación del ente en cuanto lo niega o contrapone, sino más bien una comprensión de sí mismo en la angustia como ser en el mundo. Estar angustiado es comprender la misma situación en que uno se halla. El no-ente es la afirmación de la existencia que se fragmenta en la medida que su ser angustiado se sostiene en la nada, sin pertenecer y perecer ante ella. Si aceptamos dicha consideración como posible, en términos de que la nada está allí donde menos se la advierte, porque sale al paso cuando no se la espera, en cada situación, podríamos afirmar que aparece una hermenéutica de lo no-ente en tanto caracteriza un modo de ser propio del ente que se angustia como ser en el mundo.

Dicha característica de una posible hermenéutica del no-ente se establece desde el concepto de “facticidad”⁶⁰ desarrollado ampliamente por Heidegger. Ella “es el nombre que le damos al carácter de ser de ‘nuestro’ existir ‘propio’. Más exactamente, la expresión significa: ese existir en cada ocasión (fenómeno de la ocasionalidad)”⁶¹. Pero ¿cómo tratar de fenómeno al no-ente? ¿No estaríamos incurriendo en un error al corresponderlo con algún objeto? Aquí no se alude a un objeto ni mucho menos al no-ente, sino al ser en cada ocasión. A la facticidad.

Facticidad es el primer término “existenciario” del ser. Quien vive fácticamente comprende e interpreta su propio ser como lo más cercano, lo más concreto y lo más familiar a sí mismo. Además de esto, lo fáctico es un carácter propio de cada *Dasein* que

60 El concepto en alemán es *Jeweilig-Jeweils* y traduce “en cada ocasión”, “cada vez” o “respectivamente”. Además, Heidegger ampliará mejor esto en *Ser y Tiempo* desde el concepto “*Da*”, el ahí concreto del *Dasein*. Inicialmente, en esta primera parte la facticidad indicará el aquí del ser del hombre, concretándose cada vez más bajo su propio ser, en la existencia propia (“suya” porque la existencia se vive para sí mismo. Se trata de la “ocasionalidad”, lo concreto de sí mismo).

61 Martin Heidegger, *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, trad. Jaime Aspiunza (Madrid: Alianza, 2008), 25.

proyecta sus modos de ser posibles. Habitar propiamente desde adentro es habitar en eso concreto, en cada ocasión que nombra una de las maneras de ser posible del hombre, en sentido ontológico delimitado por Heidegger; a saber, un poder ser (*sein-Können*). Por ello, el concepto hace oposición y separa, por supuesto, esa condición de la modernidad de representarnos los objetos en su inmediatez y presencia, equiparando a su vez cierta conexión entre los datos del objeto y su ser. Esto rechaza profundamente la posición de esa determinación intuitiva del ser del objeto que se pregunta por el qué es de este, pero nunca por el cómo de este. Se trata de un cómo que aparece primariamente en lo concreto de cada ocasión de la existencia que se comprende a sí misma en la medida que se vive fácticamente. “Esto quiere decir: nuestro propio existir o estar-aquí en cuanto aquí en cualquier expresión abierta, por lo que toca al ser, de su carácter de ser”⁶². De esta forma, el concepto de facticidad no busca otra cosa sino reconocer lo concreto del existir en cada ocasión, en un cada vez. En este caso, cómo el ente se angustia ante la nada. Es decir, una comprensión de la presencia del no-ente en su “ahí concreto”.

“La nada no es un objeto ni en general un ente; la nada no se presenta por sí misma ni junto al ente al cual empero incumbe. *La nada es la condición que hace posible la revelación del ente como tal para el ser existencial del hombre.* La nada no solo representa el concepto opuesto al de ente, sino que pertenece originariamente a la esencia del ser mismo”⁶³. De ahí el surgimiento de una hermenéutica del no-ente en términos de posibilidad y esencia del ser mismo. Es ella la que posibilita, además de una condición preontológica, una determinación de su situación en cada caso, de donde proviene la angustia, el sentimiento de desasosiego, de turbación, etc. Es el no-ente en su comprensión el que afirma cada vez nuestra finitud. Es la angustia revelada en la nada la que mantiene nuestra atención en el existir propio. Una atención que, aunque se ve distraída e inmersa en algunas ocasiones por los “útiles”, pone al ente frente a la esencia misma de la nada: el anonadamiento. Pero ¿qué sentido tiene este juego de palabras, que ahora adquiere sentido como

62 Heidegger, *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, 26.

63 Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, 50.

manifestación de la angustia? La cuestión se plantea desde cómo se manifiesta la angustia desde su propia esencia, que es el anonadar, y Heidegger afirma que dicha esencia remite siempre al ente. Todo anonadamiento, que es aquel que experimenta el ente como ser-en-el-mundo, trae consigo cada vez un estado de abatimiento y angustia; es allí mismo, en ese estado, donde el ente experimenta su más profunda “existencialidad”. Es un “cada vez” que no es el mismo siempre, debido a lo originario del anonadamiento revelado en la angustia. Por eso, no todo el que se angustia puede experimentar dicho anonadamiento. Quien escucha y ve una noticia terrible, por ejemplo, una tragedia, puede experimentar anonadamiento y angustia, aunque entre los que han muerto no haya ningún ser querido o conocido, pero quien la escucha y no encuentra motivo alguno para hacerlo, simplemente la obvia. Ello indica siempre un cada vez ajeno para algún ente que vive en estado de existencia inauténtica por los demás entes y útiles, que no dejan invadirlo por la nada o disimulan su afán de enfrentarse a ella. La angustia dormita para algunos entes que viven una existencia inauténtica, aquellos que, en su afán de perderse en los demás entes y objetos del mundo, viven destinados a la satisfacción de un estado único, como el optimismo.

Pero el fracaso, la prohibición, la privación, la ausencia, etc., también son las fuerzas en que el ente se encuentra en sí mismo, y en que una tensión esencial origina el temple de ánimo que revela al ser mismo. Cuando este carga dichas situaciones es capaz de descubrir lo valioso de su existencia; es decir, lo que un cada no-ente en cada ocasión le revela a sí mismo, esto es, de manera siempre nueva la patencia de la nada, que solo la angustia nos da a conocer de manera propia.

5. Consideración de la finitud

Este sentido tan propio del anonadamiento sostiene nuestra existencia, la atraviesa y la pone en los límites de una angustia. Esto sucede porque somos seres finitos, pero es por ello que cada instante vale tanto. “Tan finitos somos que no podemos, por propia decisión y voluntad, colocarnos originariamente ante la nada [...]”. Tan insondablemente ahonda la finitud en la existencia, que la

profunda y genuina finitud escapa a nuestra libertad”⁶⁴; esto quiere decir que cada vez que nos afirmamos en nuestra finitud, desde el anonadamiento, comprendemos ya nuestra propia existencia, la vivimos infinitamente en cada ocasión, así esta nos enfrente un cada vez a esa angustia originaria que patentiza la nada. De ahí en adelante, nuestra libertad no significa nada en sí misma, pues nos arrojamus a la existencia y “caemos”⁶⁵ en ella cada vez. Comprendemos nuestro existir más propio en la medida que lo no-ente se nos muestra no como mera negación, sino como el anonadar mismo angustiante en que la suspensión revela aún más nuestra propia finitud. En otros términos, si fuéramos inmortales no habría que preocuparnos por este tipo de situaciones. Los inmortales no se angustian: ¿para qué hacerlo si su infinitud no produce nada más que una repetición indefinida de un mismo acto? Cada vez que se superara dicho acto, se repetiría hasta que su voluntad lo deseara. Esto para dar un ejemplo.

Pero hablando de los inmortales, de los dioses, de los seres infinitamente eternos, el maestro Eckhart propone que Dios es la nada. En su texto *El fruto de la nada*, da a Dios el nombre “Nada”. Esta expresión la propone desde el siguiente evento: “Pablo se levantó del suelo y con los ojos abiertos nada veía” (Hc 9,8). Según el maestro Eckhart, “Pablo, nada veía y eso era Dios, nada. Dios es una nada y Dios es alguna cosa. Lo que es alguna cosa, también eso es nada. Lo que Dios es, lo es totalmente”⁶⁶. La intención del maestro para evidenciar un poco la trascendencia de dicha afirmación recae en el asunto de la interpretación del texto de Hechos de los Apóstoles. Era Pablo el que no podía ver, era un hombre que al mirar la luz nada podía ver, incluso con los ojos abiertos. Su situación de ver la luz, pero al tiempo no ver nada, se torna *angustiante* por el hecho de tener los sentidos bien atentos. Es increíble que todo lo que viera fuera nada, es decir, Dios. Esto quiere decir que

64 Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, 52.

65 *Niedergeschlage*: un ánimo de derrotado y abatido. Pero Heidegger comprende la caída como una determinación “existenciaría” del “ser ahí” mismo, de sí mismo en cuanto fáctico “ser en el mundo” como estado de “yecto”, de arrojado en el mundo.

66 Meister Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, 6.ª ed. (Madrid: Siruela, 2008), 90.

Dios no existe como existe el único ente inmediato a nosotros, es decir, como finito y nombrable, puesto que su ser supera a todo nombre finito, puede expresarse diciendo que es la Nada de todo lo finito. De ahí la carencia de la afirmación *ex nihilo nihil fit* y de aquella que apela a la ausencia de todo ente extradivino, *ex nihilo fit - ens creatum*, puesto que si Dios crea de la nada, él mismo debe habérselas con la nada, no en un sentido fenomenológico al que apunta la ciencia o la filosofía tradicional, sino a un asunto ontológico, es decir, ella es la “posibilitación de la patencia del ente, como tal ente, para la existencia humana”⁶⁷. Si Dios creó, no lo hizo porque en la nada nada había, sino porque ella pertenece en esencia al ser mismo.

La angustia es en última instancia la que hace posible la nada. Ella se presenta en el *Dasein* como el fenómeno en que la nada siempre aparecerá como un “existenciario”, lo que quiere decir: como posibilidad del ser mismo y que el ser ahí enfrenta, curándose de no perecer ante ella. El *Dasein* se cura de lo “uno”, pero en la medida en que su propio proyecto temporalizado apunta a un poder-ser. Por eso, hasta el ente menos temeroso se angustia, ya que su ser finito lo lleva a considerar existencialmente su propia finitud, la muerte. De ahí que la nada aparezca, según Heidegger, disimulada para nosotros, en tanto aquel que evita la angustia se pierde en los demás entes u objetos del mundo. Sin embargo, no se puede escapar a la angustia, ya que la finitud remite tarde o temprano a la nada. Si nos detenemos en el problema de la finitud, veremos que la nada pertenece al ser del ente; advertiremos, además, tal como lo hizo Hegel, que el ser y la nada van juntos, pero no porque ambos coincidan en su inmediatez e indeterminación, sino porque el ser es, por esencia, finito, y solo se revela en la trascendencia del ser-ahí que se sostiene en la nada. Así aparecen entonces, con mayor claridad, las consecuencias de este planteamiento: la finitud del ser-ahí lleva consigo la finitud de su comprensión del ser.

La vieja frase: de la nada nada se hace (*ex nihilo nihil fit*) adquiere entonces un nuevo sentido, que afecta al problema mismo del

67 Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, 50.

ser: de la nada se hace todo ente en cuanto ente (*ex nihilo omne ens qua ens fit*). Solo en la nada del ser-ahí viene el ente en su conjunto a sí mismo, pero según su posibilidad más propia, es decir, de un modo finito⁶⁸.

Así, el trascender de ese ente finito hacia la nada es lo que llamamos metafísica. Ella no es sino la disciplina que se pregunta por las cosas más allá de las cosas, pero entendida como acontecimiento del ser del “ser-ahí”. Por ello, concluye Heidegger, “la verdad de la metafísica habita en estos abismos insondables, su vecindad más próxima es la del error más profundo, siempre al acecho”⁶⁹. El “ser ahí” como ente en el mundo vive próximamente a Dios, a la nada. Y en vez de sentirse impotente ante ella, experimenta su exposición existencial en tanto fenómeno posible de su propio “yectarse” en el mundo y en el cual su ser mismo es la nada. Ella se determina como ser y el hombre deja de ser el que conserva el sitio de la nada para convertirse en “pastor del ser”. Pero ahora el *Dasein*, en su estar-en-el-mundo, se enfrenta a su finitud. Como “ser en el mundo”, el *Dasein* es ser para el final, ser para la nada, ser para la muerte. Su estado de caído en el “uno” y de “yecto” al mundo debe indicar su modo de ser, pero dicho indicar, en la forma como se comprende desde dicho estado de arrojamiento, solo lo posibilita —como se expresó renglones atrás— la cura.

La cura es uno de los conceptos más elaborados por Heidegger en *Sein und Zeit*. Para el autor alemán, el asunto de la cura es imprescindible a la hora de comprender “existencialmente” el mundo. El “uno”, como Heidegger ha denominado al mundo, tiene una profunda incidencia en la aparición de la angustia y, por supuesto, de la nada. La cura ha determinado ya la interpretación de la existencia misma. Heidegger nos hace caer en la cuenta de que la existencia debe cuidarse, pues cuando hablamos de una analítica fundamental y existencial del “ser ahí”, de ese ente que somos en cada caso nosotros mismos, al ser “ónticamente” lo más cercano, pero ontológicamente lo más lejano, hay que considerar ante todo y en primera instancia la realidad de la cura (*Sorge*). Esta

68 Heidegger, ¿*Qué es metafísica?*, 54.

69 Heidegger, ¿*Qué es metafísica?*, 56.

nos permite comprender todo lo referente a la estructura del ser-en-el-mundo y puede indicarnos, por tanto, el que no nos comprendemos desde nosotros mismos como lo más cercano, sino desde el mundo, las cosas y los entes. La cura, por tanto, viene a ser la cura de lo “uno”, de esa “cotidianidad” “del ‘ser ahí’”. Por eso, el argumento heideggeriano discurrirá, después de mostrar estas formas de existir del *Dasein* como el encontrarse, la angustia, etc., en el tiempo como horizonte de comprensión e interpretación del ser, ya que solo el “ser ahí” está determinado por dicha temporalidad y por la estructura de la cura, que al final resultará ser el fenómeno de dicha temporalidad.

La cura, entonces, al ser un cuidado y una dedicación en la existencia, es la respuesta a eso que quiere llegar a ser el *Dasein*, a cómo es él mismo, cómo comprende sus posibilidades, pero, lo más importante, cómo es su ser libre para sus propias posibilidades. Así, en el proyecto de su existencia ella determina también la índole radical de este ente, según la cual está entregado al mundo de que se ocupa como condición de arrojado y de su tarea existencial que es comprenderse a sí mismo. La cura, de hecho, es un pre-ser-se-ya que experimenta su carácter ontológico-existencial mediante el poder-ser, cosa que quiere decir que los otros elementos como ya-en-el-mundo y ser-cabe ya están inherentes en ese pre-ser-se y salen al encuentro en el mundo⁷⁰. En suma, la cura es el camino en dirección a la pregunta por el ser que permite comprenderlo en su unidad como el todo analizado en la estructura de ser-en-el-mundo.

Ahora bien, si el *Dasein* se encuentra en el mundo como el único ente que se pregunta por su ser, que se cura de lo “uno” y que se define como ser-posible, entonces mediante la experiencia hermenéutica de la nada, de la angustia, del ser, posee ya la conciencia de su ser finito, de la muerte. No es fortuito que la finitud de este ente merezca una reflexión por parte de Heidegger. El problema se plantea de la siguiente manera: en *Ser y Tiempo*, el “ser ahí” tiene el siguiente veto: el “ser ahí”, mientras es, es un ser inacabado e incompleto. Entonces la gran pregunta de Heidegger es: “¿cómo un ser inacabado, suspenso en su propia existencia,

70 Arturo Leyte, *Heidegger* (Madrid: Alianza, 2005), 125.

tiende a la totalidad? ¿Es que las investigaciones hechas hasta aquí han puesto ante nuestra mirada el ‘ser ahí’ como un todo?”.⁷¹ A primera vista, vemos la problemática de fondo. Al ser el “ser ahí” incompleto e inacabado, si tendiéramos a afirmar su ser total entraríamos en una verdadera contradicción, pues al parecer nunca tendería por dicho estado a su ser total, a la captación de dicha totalidad en su ser fáctico. Sin embargo, aunque el ser ahí no pueda tender a la totalidad misma, sí podrá hacerlo a una totalidad estructural. La gran diferencia es que el ser total es la comprensión total de la existencia misma, mientras que el ser-total-estructural se da como ser-en-el-mundo. Como ya anotamos antes, las estructuras del *Dasein* son todos modos “existenciaríos”.

La cura, el encontrarse, el lenguaje, el estado de abierto, la caída, el “uno”, la comprensión del ser, etc., son un acercamiento fáctico a su ser total. La cura, en su estructura como un pre-ser-seya en el mundo, ganó la constitución original del ser del *Dasein*. Y para tender a la totalidad solo hace falta la autenticidad y originalidad del “ser ahí”. Evidentemente, aunque el “ser ahí” posea una totalidad estructural que recoge el fenómeno de la cura, aún falta algo de su ser más propio, esto es, su finitud, la muerte.

Según esto, un análisis ontológico de la muerte tendrá que vérselas con la propia autenticidad o propiedad de la existencia. Esta pone al “ser ahí” en su propia consideración directa con su finitud, ya que le dicta su posibilidad de comprensión sobre sí mismo y su existencia. No tendría sentido un análisis de la existencia si no pudiera entreverse su acabamiento y su confrontación con la nada misma. La muerte, que es un tema recurrente en la filosofía contemporánea, y respecto al cual Heidegger abrió un interesante horizonte de reflexión, fue el punto de quiebre de la ontología tradicional y de la filosofía misma, pues cuando ella aparece lo hace no para darle fin al “ser ahí”, sino para revelar la posibilidad más “propia” de cada “ser ahí”. ¿Es la muerte el acabamiento del “ser ahí”? ¿Cesa el “ser ahí” cuando adviene la muerte? La respuesta es: no.

Para Heidegger, la muerte y su sentido, lejos de una interpretación escatológica, es ante todo una posibilidad. ¿De qué? De poder ver las posibilidades infinitas que abre dicha finitud. No

71 Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, 252.

es el acabamiento del “ser ahí”, simple y sencillamente porque la muerte no es un agregado que le falta al “ser ahí” como otra estructura y le llega al final de su vida. De ahí que, para el filósofo alemán, la muerte no sea un fenómeno que puede llegar a experimentar el “ser ahí”. “El morir es algo que cada ‘ser ahí’ tiene que tomar en su caso sobre sí mismo. La muerte es, en la medida en que ‘es’, esencialmente en cada caso la mía”⁷²; solo a cada uno le es propia su muerte, nadie puede tomar mi lugar para morir por mí, solo el *Dasein* se enfrenta a ella, porque esta es en el “ser ahí” desde que este es, puesto que es finito.

José Ortega y Gasset trae a colación un bello ejemplo de esto. Afirma que existen en nosotros dos tipos de seres: uno trivial y uno monástico. El primero está constituido por aquellas actividades que se pueden delegar, confiar y encomendar. En este, el ser puede ser absolutamente sustituible. Alguien podría estar escribiendo este texto por mí e incluso de mejor manera. Pero el segundo, el ser monástico, es aquel que está constituido por una serie de actividades que no se pueden delegar, es aquello que debo hacer yo solo. Qué hago con mi vida, mi amor hacia los otros, mis términos de conciencia, mis estados de ánimo, mi angustia y, por supuesto, la muerte.

Esta no puede delegarse a un amigo o a un hermano, por más bondadoso que sea. Mi ser monástico no es canjeable y no lo es porque solo a él le corresponde su propia existencia. De ahí la afirmación de Unamuno respecto a la muerte en su texto *Sentimiento trágico de la vida*: “La muerte es el acto que todos debemos cumplir absolutamente solos”. Sin duda, mi ser monástico no es transferible ni mucho menos mi angustia y mi nada. Por tanto, la muerte será entendida como el fin del ser potencial y actuante, es decir, el fin de todo proyecto que era sí mismo en el momento de su arrojamiento. Todo ello se acaba con la muerte, libera al ser auténticamente hablando y revela al hombre su finitud, es fin de sus posibilidades, es ser para la muerte o más bien libertad-para-la-muerte. La consideración está contenida en aquello que Sócrates afirmaba sobre la muerte: “temer la muerte no es otra cosa que tenerse por sabio no siéndolo, dado que es creer que se sabe lo

72 Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, 262.

que no se sabe. Nadie conoce la muerte, ni sabe si ella es el mayor de los bienes para el hombre”⁷³.

“La nada que nada” no es solo un galimatías lingüístico puesto accidentalmente por Heidegger y que ha sido tomado por algunos filósofos; es ante todo la nada que sigue realizándose, actualizándose y rescatando al ser de su propia existencia no auténtica. Esta, que revelada auténticamente en la angustia sostiene al ser mismo, lo lanza a su proyecto existencial y le revela su finitud, su estar y su ser relativamente para la muerte, es decir, pone al ser ante sí mismo en la visión total de su propia condición humana. Desde que se nace ya *se es* lo suficientemente viejo para morir, puesto que enfrentarse a la muerte es, al mismo tiempo, afrontar la vida y existencia. La nada revela el sentido de la existencia humana como ser en el mundo y, por lo tanto, como “ser en general”.

En suma, la nada no es algo que le falta al ser para su propia comprensión, como se entendería desde la analítica “existencialista” expuesta en *Ser y Tiempo*. Si pudiéramos establecer la nada como un constitutivo de la existencia, lo haríamos en tanto esta solo se revela ocasionalmente. No puede pensarse la nada fuera de aquel estado de ánimo o patencia del ser, solo desde el ser que es en cada caso. De ahí que angustiarse no sea un preocuparse por las cosas ante los ojos o lo a la mano como útil; es, ante todo, una facticidad referida a la angustia y la muerte. Esta propuesta se comprende desde el concepto de facticidad. Ella “es el nombre que le damos al carácter de ser de ‘nuestro’ existir ‘propio’. Más exactamente, la expresión significa: ese existir en cada ocasión (fenómeno de la ocasionalidad)”⁷⁴. Es el primer término “existencialista” del ser; quien vive fácticamente comprende e interpreta su propio ser como lo más cercano, lo más concreto y lo más familiar a sí mismo.

Lo fáctico es en sí mismo un carácter propio de cada *Dasein* que proyecta sus modos de ser posible (entre ellos la muerte). Habitar propiamente desde adentro, en el mundo y el “uno” es habitar en eso concreto, en cada ocasión que ya nombra una de las maneras de ser posible del hombre, en sentido ontológico delimitado por Heidegger; a saber, un poder-ser (*sein-Können*).

73 Platón, *Apología de Sócrates*, 8.ª ed. (Madrid: Espasa-Calpe, 1947), 54.

74 Heidegger, “Ontología: Hermenéutica de la facticidad”, 25.

La facticidad es un reconocer que no se hace desde el desarrollo intuitivo de una conciencia, sino desde lo más simple, desde la comprensión e interpretación que el *Dasein* hace sobre sí mismo en su “ahí concreto”. Inicialmente, es lo preontológico. La comprensión que el *Dasein* hace de su ser en cada caso. A él no le es extraña la existencia, su “*Da*”, su concreto; por eso, es la hermenéutica la que permite que dicha facticidad del no-ser se interprete a sí misma, es decir, no es el mero reconocer racionalmente de un concreto “estoy escribiendo”, sino el del carácter fáctico del “soy escribiendo”, “estoy muriendo”, “estoy angustiado”; es decir, un vínculo inseparable entre el “estar ahí” y el “ser ahí”. El primero señala lo puramente fáctico y el segundo lo que define ontológicamente dicha acción.

Por tal razón, es en lo concreto y en el existir de ese instante angustiante, en lo “kairótico”, el *Ereignis*, la temporalidad, donde el hombre define no solo una acción puramente subjetiva, sino que hace de suyo ese instante, se lo comunica a sí mismo, se da su “ahí” y se da un modo de ser ya-interpretado (*in Ausgelegtheit sein*), *ser en lo interpretado por dicha situación*. Así, la hermenéutica que no es solo la mera interpretación en la definición tradicional y moderna, sino que es el comunicarse a sí mismo el propio existir, lleva directamente a comprender que en cada ocasión de dicho existir se encuentra con lo fáctico, con el ser de dicho existir que es aquello denominado “ser ahí”. “Hermenéutica y facticidad no es la que se da entre la aprehensión de un objeto y el objeto aprehendido, al cual aquella solamente tendría que ajustarse, sino que el interpretar mismo es un cómo posible distintivo del carácter de ser de facticidad. La interpretación es algo cuyo ser es el del propio vivir fáctico”⁷⁵. Por lo tanto, en la nada hay algo de comprensión, de interpretación, pero es la hermenéutica la que hace posible la experiencia propiamente de la nada como acontecimiento del *Dasein* que se angustia y que recupera cada vez su propio ser.

75 Heidegger, “Ontología: Hermenéutica de la facticidad”, 33.

6. Conclusiones

El tema y la pregunta por la nada incomodan a algunos filósofos que no encuentran razón alguna para preguntarse por dichas aseveraciones sin fundamento. No obstante, Heidegger invita a sus lectores e intérpretes a una consideración del pensar mismo fuera de ciertas condiciones estructurales. Para comprender la trascendencia de un asunto filosófico, se hace necesario una apertura existencial del pensar mismo. Un pensar como el encuentro por el ser y para el ser en su verdad, en su esencia. Una verdad del ser que llegue a ser digna de pensarse por este pensar como “desocultar”, como estado de apertura en tanto *Lichtung*, el claro, y, desde el adjetivo *Leigthe*, hacer abierto y libre. Atendiendo a esto —a nuestro tema de la nada—, es preciso comprender que para que haya claro y luz, antes debe haber un despejado, un abierto para que entre la luz. Heidegger lo demostró por medio de la experiencia hermenéutica de la nada como angustia. Un *Lichtung* (claro) y *Licht* (luz) hacen posible el lugar libre y abierto, tanto para la presencia como para la ausencia del ser. En ella, la *Aletheia* es el des-encubrimiento como claro de la presencia del ser en su presentación desde la apertura originaria, esto es, como la nada.

La cuestión por la nada ya no es esa discusión moderna entre sujeto y objeto, sino que es, ante todo, un estar descubierta y ser descubridor de esos momentos en los que hay presencia de la misma. Ella es, en sentido originario, una constitución fundamental del *Dasein* y por eso es imposible obviar la pregunta por ella. Tal como a la verdad, a ella se hace preciso desocultarla, traerla al claro y a la luz, pues solo desde allí aparecerá la revelación de la misma existencia, en la cual ella se muestra plenamente solo cuando la existencia se revela a sí misma.

