

RAE

1. TIPO DE DOCUMENTO: Trabajo de grado para optar por el título de ESPECIALISTA EN FILOSOFIA CONTEMPORANEA

2. TÍTULO: REFLEXIONES EN TORNO A LA NADA EN ‘SER Y TIEMPO’

3. AUTOR: Juan Daniel Hernández Lizarazo

4. LUGAR: Bogotá, D.C

5. FECHA: Octubre de 2016

6. PALABRAS CLAVES:

La Nada, Ser y tiempo, Tradición, Disposición Afectiva, Heidegger.

7. DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO:

El propósito fundamental de este trabajo será mostrar cómo desde ‘*Ser y tiempo*’, ya se evidencia que el pensamiento del primer Heidegger cimienta o aporta bases filosóficas para reflexionar en torno al concepto de la nada.

8. LÍNEA DE INVESTIGACIÓN:

Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Filosofía contemporánea, Hermenéutica, Fenomenología.

9. METODOLOGÍA:

Se realizará un proceso hermenéutico a la obra *Ser y tiempo*, para que de esta forma se pueda encontrar el hilo conductor de la Nada en aspectos puntuales de esta obra.

10. CONCLUSIONES:

Los conceptos de tradición y disposición afectiva (puntualmente el Deseo y la Angustia) nos permiten visualizar el papel de la Nada en la obra cumbre de Heidegger. Si la nada es el más inquietante de todos los huéspedes es porque nuestra cultura está gobernada por el temor de lo vacío, por ver en la angustia heideggeriana algo negativo, está convencida de que sin aquellas monumentales pretensiones, yacemos en la despreciada nada. La tarea que queda pendiente a la filosofía es tratar con el prejuicio de la nada y preguntarse si la nada viene de fuera o si hace parte del estar-en-el-mundo perteneciendo esencialmente a ella. Tal vez el concepto de la nada más que ser una silenciosa niebla, resultaría ser una luz que despejaría las más recónditas nieblas.

REFLEXIONES EN TORNO A LA NADA EN SER Y TIEMPO

JUAN DANIEL HERNANDEZ LIZARAZO

Trabajo presentado como requisito para optar por el título de
Especialista en Filosofía Contemporánea

Asesor: Jorge Enrique Pulido

UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES

BOGOTA, D.C. - 2016



UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES
ESPECIALIZACIÓN EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA
Tutor: Jorge Enrique Pulido
Estudiante: Daniel Hernández Lizarazo

REFLEXIONES EN TORNO A LA NADA EN ‘SER Y TIEMPO’

Contenido

| | | |
|-----|--|----|
| 1. | INTRODUCCIÓN..... | 4 |
| 2. | LA TRADICIÓN..... | 5 |
| 3. | DISPOSICIÓN AFECTIVA..... | 8 |
| 3.1 | EL DESEO..... | 9 |
| 3.2 | LA ANGUSTIA COMO VEHÍCULO HACIA LA NADA..... | 12 |
| 4. | CONCLUYENDO..... | 17 |
| 5. | BIBLIOGRAFÍA..... | 20 |
| 5.1 | BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA..... | 20 |

1. Introducción

En la filosofía griega la idea de la nada surgió con los problemas de la negación del ser, de la conservación del ser y de la imposibilidad de afirmar la nada. En particular, “Parménides creyó que del «no ser» (la nada) no se puede hablar. Epicuro y Lucrecio aseveraron que la materia no se puede crear de la nada, ni destruir a nada. En el siglo XX el empirismo lógico sostuvo que todo ocupándose de la nada era un contrasentido, un mal uso sintáctico del lenguaje”¹. De este modo la filosofía occidental parece haber descalificado toda especulación acerca del problema.

Al parecer este asunto no le fue indiferente a Heidegger. Según autores como Mariola García y Antonio Martín, el concepto de la nada a partir del segundo Heidegger parece tener una gran relevancia, ya que el ser podría equivaler a la nada, entendida como vacío pleno². Pero es allí donde surge la pregunta, ¿solo a partir del segundo Heidegger se puede hablar de una presencia de la nada en su filosofía? ¿O acaso desde el primer Heidegger -específicamente desde su obra *Ser y tiempo*- se puede evidenciar cómo la nada se revela como un hilo conductor en su pensamiento? Develar el concepto de la nada en su pensamiento resultaría significativo porque permitiría captar más claramente la noción que tiene el autor sobre ramas de la filosofía como la metafísica o la ontología.

Una mirada general a través de *Ser y tiempo*, no es lo más convincente para afirmar que la nada ha desempeñado un gran papel en el pensamiento de Heidegger. En efecto, el problema de la nada no se discute en *Ser y tiempo* y hasta el término “nada” aparece esporádicamente a lo largo de la obra y en la mayoría de casos para utilizarlo en su significado coloquial. Por tanto, parece no haber evidencia suficiente para apoyar la afirmación de que la nada es uno de los temas centrales del

¹ José Ferrater Mora, "Nada", en Diccionario de filosofía, 5ª ed., Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1964, p. 248, tomo II.

² M. García-Lavern, “Budismo una mirada desde occidente”, Madrid, Bubok Publishing, 2001, (p. 39)

pensamiento de Heidegger en la obra en cuestión. No obstante, basado en un examen más detenido de *Ser y Tiempo* pretendo demostrar que esta afirmación está bien fundada. Por ende, el propósito fundamental de este trabajo será mostrar cómo desde *Ser y tiempo* (primer Heidegger) ya se evidencia que su pensamiento cimienta o aporta bases filosóficas para reflexionar en torno al concepto de la nada³.

Para lograr este propósito, analizaré el concepto de tradición como posible velo que no permite el conocimiento auténtico del ser. Intentaré mostrar que realizar un develamiento de los preceptos establecidos por la tradición parece ser un intento por eliminar conceptos⁴ y nociones para así partir de la nada. Posteriormente analizaré la relación de la nada con la disposición afectiva en dos frentes significativamente distintos: por un lado tomaré el deseo –tratado de forma general es su obra-, este Dasein impropio que desea, que intenta dominar, implica el afianzamiento en un yo limitado y preciso que solamente puede verse como un ente separado de los objetos que desea obtener, y no como el ente que existe como “estar-en-el-mundo”. Por otro lado utilizaré la disposición afectiva de la angustia –descrita por Heidegger como “fundamental”- para exponer como está nos devela aún más la nada en *Ser y tiempo*.

2. La tradición⁵

Desde el principio de su texto Heidegger parece mostrarnos que la aventura racionalista está condenada al fracaso pues la lógica -que es esencialmente atemporal- nunca podrá captar al ser. Este no puede ser captado -en presente- en una sola respuesta a la pregunta que interroga por su sentido, por lo que se comprende que lo esencial de esta pregunta es que ha de ser reiterada. Es decir, el conocimiento del ser como presencia en la conciencia, rasgo esencial de la filosofía racionalista e

³ Concepto que en obras posteriores a *Ser y tiempo* como *Serenidad*, *Introducción a la metafísica* y *De un diálogo acerca del habla* desarrolla de forma más concreta.

⁴ No de una eliminación o destrucción total en términos de aniquilación.

⁵ Profundizaré en el factor de la Tradición, dejando de lado otros con suma importancia pero que escaparían al propósito de este estudio tales como el concepto del “uno”, “la temporeidad” y “la remisión de los útiles” que también permiten evidenciar la nada en *Ser y tiempo*.

idealista, debe ser reemplazado -precisamente en razón de su temporalidad- por la reiteración de la pregunta que interroga por el sentido del ser. De igual forma, el sentido del ser del hombre es la temporalidad y esto conlleva a que el conocimiento del hombre sea historiografía. Y al trazar esta historiografía nos encontramos en seguida con un hecho: la tradición.

Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la destrucción, hecha al hilo de la pregunta por el ser, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas⁶.

Es misión del hombre el conocimiento del ser, el siempre preguntarse. Pero como el hombre es ser-en-el-mundo, sus respuestas en el mundo caen, o si se quiere, decaen en tradición. Y decimos “decaen” porque la tradición las solidifica en doctrina, privando a esas respuestas de su frescura originaria, de modo que la tradición nos impide que ver “a través de” ella, es una costra que encubre - por falta de transparencia- aquello mismo que transmite. Develar la historia de la filosofía, sacudiéndonos de la tradición, es a esta última a donde va dirigida la crítica de Heidegger.

Es a la tradición que de este modo llega a dominar, no vuelve propiamente accesible lo transmitido por ella, sino que, por el contrario, inmediata y regularmente lo encubre. Convierte el legado de la tradición en cosa obvia y obstruye el acceso a las “fuentes” originarias de donde fueron tomados, en forma parcialmente auténtica, las categorías y conceptos que nos han sido transmitidos. La tradición nos hace incluso olvidar semejante origen. Ella insensibiliza hasta para comprender siquiera la necesidad de un tal retorno.⁷

⁶ Heidegger, M. (2009), *Ser y Tiempo*. Madrid. Editorial Trotta. p. 33

⁷ *Ibíd.*, p. 31

En estas citas se puede notar que su pensamiento difiere al *pensar con el martillo* de Nietzsche, ya que no es una destrucción total nihilista. Esta idea resulta más afín al cero (0) no cartesiano de algunas corrientes orientales, por ejemplo del concepto budista Shuniata, el cual es el estado vacío de la mente libre de conceptos, tradiciones, preferencias y deseos que nos permite ver las cosas como son. Al eliminar nuestros conceptos mentales (impuestos por la tradición) se parte de la nada y se expone desde allí, desde la nada⁸. Esta nada hace que las cosas se vean como son en sí mismas y no meramente en términos del hombre y por tanto como una parte del hombre; al contrario, son vistas en su patentización. Por primera vez mira el Dasein las cosas que le rodean, y las ve no destacándose sobre un fondo humano basado en la tradición, si no en contraste con la nada.

De este modo la tradición logra esconder tras de sí, cualquier tipo de conocimiento auténtico. Cuando a los conceptos dados por la tradición se les deja de ver como cosa obvia, se empieza a vislumbrar el camino para un comprender más originario.

Cuando se habla sobre la *comprensión* habitualmente tenemos la concepción de que es un ejercicio de la razón, de tener la capacidad de entender, captar, juzgar e interpretar algo, ya sea una situación, un discurso o un texto como tal, y del cual se preocupa de esto último la hermenéutica tradicional. Sin embargo, el autor de *Ser y tiempo* acotará que ese ejercicio de la razón es solo un modo del comprender, más aún, apuntará que el ejercicio de leer textos simplemente es un modo de interpretar. Esta forma de comprender se ve respaldada en *Hermenéutica de la facticidad*, ya que nos sugiere que el conocer no puede ser meramente teórico “La hermenéutica no tiene por objetivo la posesión de conocimientos, sino un conocer existencial, es

⁸ Cabe destacar que el concepto de *Shuniata* nunca implica que la realidad no exista, ni que equivalga a cero o a una ausencia total.

decir, un ser”⁹ de forma similar expone que “El que [es] de la facticidad jamás puede ser hallado en una intuición”¹⁰.

Al parecer Heidegger no hace una teoría del conocimiento, hace un análisis existencial del ser-ahí, ya que nos muestra que la vida debe ser apartada del conocimiento teórico o intelectual¹¹, este autor muestra la hermenéutica no como un estado de estar *dispuesto* a interpretar; sino a estar *expuestos* a comprender nuestro mundo. De este modo él sostiene que “El comprender es siempre un comprender *afectivamente templado* y es un modo fundamental del Dasein”.¹² Mostrándonos así la importancia de la disposición afectiva en el comprender.

3. Disposición afectiva

El mundo de los afectos o temples ocupa un puesto ciertamente secundario en la historia de la filosofía. Su carácter difuso y ambiguo no encaja con un modelo de pensamiento que exalta la racionalidad matemática y el rigor geométrico. Sin embargo como lo hemos mencionado anteriormente, en *Ser y tiempo* se considera que la disposición afectiva o encontrarse (*Befindlichkeit*), es primordial porque aunque puede desvanecerse o desaparecer, el Dasein siempre tendrá una disposición afectiva. Cabe aclarar que Heidegger no quiere decir que el Dasein imponga su peculiar disposición afectiva interna al mundo (externo) ni tampoco quiere decir que la disposición afectiva que el Dasein experimenta (interiormente) provenga del mundo (exterior). Por tanto, no podemos hablar de que dos entes, como el Dasein y el mundo, se hallan “atemperados”. Heidegger expresa esta relación del Dasein y el

⁹ Heidegger, M. (1999). *Hermenéutica de la facticidad*. Madrid. Alianza Editorial, p. 18

¹⁰ Heidegger, M. (2009), *Ser y Tiempo*. Madrid. Editorial Trotta. p. 139

¹¹ Algo similar dirá Lao-zi en su texto *Dao de Jing* “La sabiduría no puede nacer de la teoría; tiene que nacer de nuestro verdadero estado de ser (...) La meditación es un estado del ser, al que se accede a través de la comprensión”.

¹² Heidegger, M. (2009), *Ser y Tiempo*. Madrid. Editorial Trotta. p. 146

mundo argumentando que el estado de ánimo “cae sobre”. No viene ni de fuera ni de dentro, si no que como modo del “ser-en-el-mundo” emerge de este mismo.

De manera similar algunas corrientes orientales suelen creer que los estados de ánimo¹³ también surgen de la relación –no dualista- entre el sujeto y el mundo. El budismo -por ejemplo- concibe los estados de ánimo como velos que no permiten ver la realidad¹⁴. Al parecer a partir del texto heideggeriano se podría concluir algo similar, para ilustrar cómo algunas disposiciones afectivas nublan la comprensión del ser, tomaremos como ejemplo el concepto del deseo tratado de forma no completamente amplia en *Ser y tiempo*, pero que nos ayudará a evidenciar la tendencia hacia la nada.

3.1 El deseo

Si bien es cierto que Heidegger no profundiza en las distintas formas de la disposición afectiva -ya que dejaría de lado su principal objeto de investigación¹⁵ - es factible advertir que el deseo puede ser interpretado como una forma de disposición afectiva, ya que el deseo es un estado en el cual nos encontramos menos sensibles a recibir ciertos estímulos, en tanto estamos menos abiertos o poco perceptivos hacia sucesos o hechos que en otro estado notaríamos. Cuando deseamos queremos anticiparnos al presente pensando en el futuro, y por ende dejamos de apreciar lo que está a la mano. El deseo resulta ser un temple particular de apertura –o cierre- como lo son el miedo o la angustia.

¹³ En el sentido ontológico equiparables a la disposición afectiva.

¹⁴ “Buda Gautama nos enseñaba que los estados de ánimo son nubes que no nos permiten ver el sol (...) pero que si meditamos en ellas encontraremos que no tienen causa, ni esencia por ende se desvanecerán en sí mismas”. Chögyam, T. (2002). *Abhidharma Psicología Budista*. Buenos Aires. Garuda. p. 29

¹⁵ “En el marco de la problemática de esta investigación no es posible interpretar los diferentes modos de la disposición afectiva ni sus conexiones de fundamentación” Heidegger, M. (2009), *Ser y Tiempo*. Madrid. Editorial Trotta, p. 206

El estar vuelto hacia las posibilidades se revela ordinariamente, como un mero *deseo*. En el deseo, el Dasein proyecta su ser hacia posibilidades que no sólo quedan sin asumir en la ocupación, sino que ni siquiera se piensa ni espera que se cumplan. Por el contrario: el predominio del anticiparse-a-sí en la modalidad del mero deseo lleva consigo una falta de comprensión para las posibilidades fácticas. El estar-en-el-mundo cuyo mundo ha sido primariamente proyectado como un mundo de deseos, se ha perdido irremediamente en lo disponible, pero de tal manera que, siendo este último lo único a la mano a la luz de lo deseado, sin embargo jamás logra satisfacer. El deseo es una modificación existencial del proyectarse comprensor, que, sumido en la condición de arrojado, se limita a *añorar* las posibilidades. Esta añoranza *cierra* las posibilidades; lo presente en el añorar desiderativo se convierte en el “mundo real”. El deseo pre-supone ontológicamente el cuidado. En la añoranza el ya-estar-en-medio-de... tiene la primacía. El anticiparse-así-estando-ya-en... queda correspondientemente modificado. La añoranza cadente revela la *inclinación* [*Hang*] del Dasein a ser “vivido” por el mundo en el que cada vez está siendo. La inclinación muestra el carácter de la salida en busca de algo... [*Aussein auf...*]. El anticiparse-a-sí se ha perdido en un “tan-sólo-siempre-ya-en-medio-de...” El “hacia-algo” de la inclinación es un dejarse arrastrar por aquello que la inclinación añora. Cuando el Dasein se deja absorber por una inclinación, lo que propiamente ocurre no es que sólo se dé una inclinación, sino que la estructura entera del cuidado queda modificada. Enceguecido, el Dasein pone al servicio de la inclinación todas sus posibilidades¹⁶.

En esta cita Heidegger nos muestra cómo la disposición afectiva del deseo genera preeminencia al anticiparse-a-sí y en esa inclinación se nubla la comprensión para las posibilidades fácticas del Dasein. Así, se puede advertir como desde *Ser y Tiempo* nuestro autor ya proyecta o más bien apuntala el concepto de Deseo, mostrándolo como un estado impropio del Dasein, para que posteriormente en *Superación de la Metafísica y Serenidad* lo relacione de forma directa hacia el concepto de la nada.

¹⁶ Heidegger, M. (2009), *Ser y Tiempo*. Madrid. Editorial Trotta, p. 195

En *Superación de la Metafísica* Heidegger dice que el hombre del deseo, el hombre de la obsesionada e insistente voluntad, no quiere saber absolutamente nada del trasfondo de su verdadero deseo: la nada nada. Y por lo tanto, no puede saber de la nulidad completa de sí mismo. “Antes de que el ser pueda acaecer de un modo propio en su verdad inicial, tiene que producirse necesariamente la quiebra del ser como voluntad”¹⁷

Al intentar estar libre de los templos, al no poseer una disposición afectiva como el deseo, se podrá sentir la nada sin ambiciones, ni pretensiones, se podrán ver las cosas como son. Podemos captar el significado del templo si comprendemos que para Heidegger el templo se revela o se abre “antes de todo conocer”. En otras palabras, lo que el templo revela no se descubre como una clase de conocer. Eso significa que, estrictamente hablando, lo que se revela no puede ser analizado o interrogado de la manera usual que tenemos nosotros de conocer, por la misma razón que se acaba de mencionar, esto es, que es antes del conocimiento.

Cuando el Dasein está libre de deseos, de intereses de dominación, es capaz de ver el ente y comprende “que es”. El Dasein ve, por ejemplo, un árbol y en ese fondo que es la nada ve que el árbol “es”; no que sea un principio de sombra protectora del sol y ni siquiera que pertenece a ese género que llamamos “árbol”. Este último tipo de pensamiento es un desarrollo o se deriva del ver primitivo. Cuando el Dasein comprende que el ente es y sin embargo podría no ser, adquiere por vez primera una noción que no tiene nada que ver con las necesidades prácticas exigidas por la preservación de la vida.

Heidegger parece mostrarnos la importancia de pasar desde el horizonte de la subjetividad, del yo que desea, al abismo originario del ser o a la experiencia originaria de la nada, es ahí donde reside la posibilidad de una transformación de nuestro existir.

¹⁷ Heidegger, M. (1994), *Superación de la metafísica*. Barcelona, Ediciones del Serbal, p. 65.

En el texto *Serenidad*¹⁸ Heidegger señala que “no querer significa aquello que permanece absolutamente fuera de todo tipo de voluntad”. Para Heidegger “La serenidad se despierta cuando a nuestro ser le es otorgado el comprometerse (einzulassen) con lo que no es un querer”¹⁹. Precisamente sólo permaneciendo fuera de todo lo que significa deseo, emergen las condiciones para el verdadero pensar.

La serenidad verdadera es ese estado en el que se ha ido más allá de las preferencias, de las ideas a favor o en contra, de gustos y disgustos. “La transición del querer a la Serenidad es a mi parecer lo difícil”²⁰. Este paso resulta difícil ya que desde el deseo de completud y totalidad de la razón sólo se puede considerar la nada en un sentido inquietante, en un sentido *angustiante*. De este modo, parece ser que la transición del *Deseo* a la *Serenidad* se da a partir de la *Angustia*, disposición afectiva que puede empujarnos a ese abismo originario de la nada.

3.2 La angustia como vehículo hacia la nada

El concepto de la angustia se revela como un concepto fundamental en *Ser y tiempo*, allí se define como “extraordinaria apertura del Dasein”, como un estado absoluto que en ningún modo debe confundirse según el significado trivial del término como agobio, temor, intranquilidad, inquietud o miedo ante la amenaza de un peligro. En la discusión sobre la angustia, Heidegger distingue claramente entre esta disposición afectiva y el miedo. En términos generales, miedo y angustia parecen similares, pero un examen más detenido de la cuestión nos revela sus profundas diferencias.

¹⁸ En este texto nuestro autor nos muestra su crítica hacia el deseo “lo que yo propiamente quiero en la meditación sobre el pensar: quiero el no-querer” (Heidegger, *Serenidad*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1989, p. 36).

¹⁹ Heidegger M, (1989), *Serenidad*. Barcelona, Ediciones del Serbal, p. 39.

²⁰ *Ibíd.*, p. 40.

La interpretación del miedo como disposición afectiva en *Ser y tiempo* nos hace ver que “el ante-qué del miedo es siempre un ente perjudicial intramundano que desde una cierta zona se acerca en la cercanía y que, no obstante, puede no alcanzarnos”²¹. Según Heidegger, cuando se experimenta miedo, de lo que tememos es de algún determinado ente en el mundo que se nos muestra amenazador, de lo que se tiene miedo es algo totalmente específico. Nuestro autor señala que un ente atemorizador parece provenir de una región definida o particular, el ente amenazador no se muestra en la vasta distancia, sino que es algo justamente cercano, e incluso puede aproximarse más, aunque al mismo tiempo es también perfectamente posible que se quede dónde está y no haga así ningún daño. El miedo no es vago o indeterminado, no es un nebuloso sentido de inquietud. Es un miedo definido, miedo por sí mismo de una manera específica. Todo lo concerniente a la disposición afectiva del miedo es específico.

En cambio, la experiencia de la angustia difiere notablemente de la experiencia del miedo en que el objeto de la angustia es indefinido.

El ante-qué de la angustia no es un ente intramundano. En la angustia la amenaza no tiene el carácter de una determinada perjudicialidad que afecte a lo amenazado desde el punto de vista de un poder-ser factico particular. El ante-qué de la angustia es enteramente indeterminado.²²

Por consiguiente, Heidegger nos muestra que –a diferencia del miedo– la angustia tampoco “ve” un determinado “aquí” o “allí” desde el que pudiera acercarse lo amenazante. “El ante-qué de la angustia se caracteriza por el hecho de que lo amenazante no está en *ninguna parte*. La angustia ‘no sabe’ qué es aquello ante lo que se angustia”²³. Pero, “en ninguna parte” no significa simplemente “nada”, sino que implica la zona en cuanto tal, la aperturidad del mundo en cuanto tal.

²¹ Heidegger, M. (2009), *Ser y Tiempo*. Madrid. Editorial Trotta, p. 186

²² *Ibíd.* p. 187

²³ *Ibíd.*

La completa falta de significatividad que se manifiesta en el “nada y en ninguna parte” no significa una ausencia de mundo, sino que, por el contrario, quiere decir que el ente intramundano es en sí mismo tan enteramente insignificante que, en virtud de esta falta de significatividad de lo intramundano, sólo sigue imponiéndose todavía el mundo en su mundaneidad. Lo que oprime no es esto o aquello (...) sino la posibilidad de lo a la mano en general, es decir, el mundo mismo.²⁴

Aquí notamos lo que ya habíamos introducido de forma general en el capítulo de la tradición, a saber que, el concepto de la nada que se vislumbra en *Ser y tiempo*, no es una nada nihilista parecida al cero cartesiano, no es una negación de todas las situaciones posibles, ni la ausencia del mundo. Se trata más bien de una aperturidad del mundo, de un ser potencial.

Por otro lado en la angustia, el Dasein –dice Heidegger- ya no puede intentar comprenderse a sí mismo en el contexto que le ofrece el público “estado de interpretado”, que es lo mismo que decir el mundo según lo presenta el “uno”. El Dasein vive cotidianamente en un estado de caída constante, es caer en las cosas cotidianas e intentar encontrar sentido en este “estar-en-el-mundo”, sin embargo, es un caer en el “uno” para más bien encubrirse, este caer le hace huir de su existencia más propia. En esta caída como “estar-en-el-mundo”, el Dasein se escapa de la comprensión acerca de sí mismo, porque un ente cuyo ser son posibilidades y que debe preferir libremente estas posibilidades es un ser que está absolutamente falto de un fundamento determinado. El Dasein se halla constantemente huyendo de su propio ser, aunque no sabe necesariamente que procede de este modo. Lo ente se le escapa y ya no halla refugio en ello, sino que se queda a solas con el propio Dasein, con este hallarse aquí, en el mundo, el Dasein no puede perderse, ni en el otro ni en los objetos a-la-mano dentro del mundo y consecuentemente se ve obligado a enfrentarse con su propio ser, esto implica que el Dasein se enfrente con su propio

²⁴ *Ibíd.* p. 188

ser en vez de escapar de él. En la experiencia de la angustia, pues, el Dasein se ve obligado a comprenderse a sí mismo en términos de sí mismo.

Es así, como se puede advertir cuan estrechamente relacionadas se hallan la caída y la angustia, si consideramos que la caída es la manera en la que el Dasein esquiva el ponerse delante de sí mismo que genera la angustia²⁵.

A su vez estas dos nociones se hallan relacionadas con el “estar arrojado”, porque si el Dasein no fuera arrojado entonces no habría razón para apartarse de su propio ser. Por consiguiente, la idea de la angustia incluye la noción de que el Dasein está aislado y totalmente solo. Esto significa que nada mantiene al Dasein en su ser. Y no solo el Dasein no es apoyado por ninguna otra cosa, sino que ni siquiera él es la base o el fundamento de su propio ser. El Dasein se encuentra con que él ya es, pero eso es precisamente lo que significa haber sido arrojado. En consecuencia, si el Dasein no fuera arrojado, no experimentaría angustia, y si no experimentara angustia se apartaría entonces de sí mismo en la caída.

De este modo podemos entender porque Heidegger define a la disposición afectiva de la angustia como fundamental, ya que es ese “encontrarse en” (un estado) que posibilita “encontrarse en” (otros estados). Dicho de otra manera, muchos otros modos de disposiciones afectivas se basan en la angustia. Por ejemplo, desde un punto de vista ontológico, la angustia es más primordial que el temor o la caída, porque es lo que los hace posibles. En tanto que al orientarse o inclinarse hacia entes intramundanos, la caída solo es posible si tenemos algún conocimiento de tales entes, y precisamente este conocimiento – el conocimiento del mundo- se ofrece en la angustia.

²⁵ Heidegger expresara que “sólo en la angustia se da la posibilidad de una apertura privilegiada, porque ella aísla. Este aislamiento recobra al Dasein sacándolo de su caída”. Heidegger, M. (2009), *Ser y Tiempo*. Madrid. Editorial Trotta p. 191

La angustia nos deja sin habla. Puesto que lo ente en su totalidad se escapa, y en su lugar solo queda la nada, ante ella enmudece asimismo toda pretensión de decir que algo “es”.

Una vez que la angustia se ha calmado, el hablar cotidiano suele decir: “en realidad no era nada” (...). Aquello ante lo que la angustia se angustia no es nada de lo a la mano dentro del mundo. Pero esta nada de lo a la mano, que es lo único que el decir cotidiano de la circunspección entiende, no es una nada total. La nada del estar a la mano se funda en el más originario “algo” en el mundo.²⁶

El Dasein comprende que puede elegir su ser, por ejemplo, puede elegir “empuñarse a sí mismo”, lo que equivale a elegir vivir propiamente (o auténticamente), y ello justamente porque puede asimismo elegir vivir no propiamente. Así la angustia fuerza al Dasein a enfrentarse con su propio ser, y esta confrontación revela al Dasein su propia realidad o “mismidad” como un “ser de posibilidades”. Esta auto-revelación del Dasein se manifiesta con extrema acuidad en la experiencia de la angustia.

La angustia revela en el Dasein el estar vuelto hacia el más propio poder-ser, es decir, revela su ser libre para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos.²⁷

Heidegger muestra que la angustia devela ese “estar vuelto hacia el más propio poder-ser”, el ser del Dasein es posibilidad, y en un sentido, la posibilidad es una “nada”. Por consiguiente, lo que se le abre al Dasein en la angustia es su propia nada. La angustia como temple de ánimo excepcional hace patente a la nada como un ser potencial. Desde el punto de vista de la angustia dispuesta a saltar, fundamentadora de la nada, desde la determinación del ser humano como inmerso en la nada, tenemos que el Dasein, además de albergar en sí al ser, alberga también

²⁶ Heidegger, M. (2009), *Ser y Tiempo*. Madrid. Editorial Trotta, p. 188

²⁷ *Ibid*, p 189

la nada. La nada es metáfora de lo no ente y bien podría valer como metáfora del ser.

El estar inmerso del Dasein en la nada, corresponde para Heidegger a un sobrepasar del ser humano el ente en su totalidad: la mencionada trascendencia. Gracias a esta, el Dasein, aunque finito, es menos finito. Precisamente, preguntar por la nada es ya sobrepasar lo ente, trascenderlo, ir más allá de él; con ello surge una pregunta metafísica. Acaso preguntar por la nada será lo mismo que preguntar por el ser.

4. Concluyendo

Como se intentó mostrar, en algunos conceptos de *Ser y tiempo* Heidegger hace de la filosofía una experiencia fundamental de pensamiento como pertenencia a la nada. Pues la diferenciación y retirada del ente requiere la interpelación del ser desde el abismo de la nada, y sólo ahí se manifiesta no sólo el repliegue del ente sino el repliegue de nuestra tradición, de nuestra voluntad, del deseo. Heidegger parece mostrarnos la necesidad de pasar del yo de la certeza, del yo del aseguramiento, del yo del cálculo, del yo del dominio, al desistimiento y a la quiebra de la voluntad por y gracias al abismo de la nada. Es aquí donde penetramos a otro ámbito, porque es precisamente aquí donde se puede dar la torsión del ser, en la medida que acontece la retirada del yo de la certeza y del yo del aseguramiento desde el fondo de nuestra existencia, se experimenta la retirada, la nada.

Por eso Heidegger piensa que “el vacío del ser (...) nunca es posible llenarlo con la plenitud del ente”²⁸. Desde el horizonte de la nada, desde la experiencia extrema de des-subjetivación resulta que emerge un ámbito desacostumbrado, un ámbito donde desde la extrema pasividad —o desde el no hacer— nuestro único compromiso es con el no querer. Como comentaba Heidegger (1927) en el capítulo VI ‘El cuidado

²⁸ Heidegger, M. (1980). Introducción a la metafísica. Buenos Aires. Editorial Nova.

como ser del Dasein' "se es impropio cuando el Dasein está inclinado hacia el deseo"²⁹.

Ese deseo está reforzado en la idea de la subjetivación, en *Ser y tiempo* se nos muestra que se ha aprendido a mirar el mundo de acuerdo a la utilidad, a la finalidad y al rendimiento de un sujeto, y se ha estatuido una finalidad que se apuntala desde el conjunto de objetos dispuestos en el mundo sensible. Determinados por estructuras de conformación del mundo en términos de objetos a conocer, desear o esperar. Nada se nos hace patente sino en virtud de esa orientación de utilidad previa que recorta fatalmente el mundo en objetos y que nos impide acceder al mundo en términos de horizonte de mundo.

Cuando Heidegger habla de que hay en el no hacer un hacer más profundo que en todas las gestas del mundo, nos muestra que el Dasein propio es el que logra vaciar por completo sus preconcepciones, su tradición, sus impulsos, sus deseos y reflejar, desde ese vacío de sí, el hacer del cosmos³⁰.

Como hemos visto, al yo utilitarista y calculador, la realidad se le escapa irremediamente, se le escapa en los medios para lograr fines, se le escapa en su juego de hacer esto para lograr aquello, su realidad es una realidad, por decirlo así, huyente, en fuga. Con ello, Heidegger parece mostrarnos una situación inédita, tener que tomar conciencia de que se nos ha cerrado la vía de la razón teórica o del pensamiento de la representación que irremediamente coloca al sujeto frente a un objeto, que de la misma manera, ha quedado clausurada la vía del deseo y el instinto. De esta forma se nos abre el desistimiento: la renuncia al yo en todas sus formas para darle paso a la nada.

²⁹ No confundir deseo con el concepto Proyecto.

³⁰ Del mismo modo el Abhidharma nos afirma que un Bodisattva constantemente está en la no forma, es decir, en el vacío. Sólo en el vacío de opiniones, gustos/disgustos, bien o mal, grandes o pequeños, somos libres y somos capaces de liberar a los seres sintientes y ver la realidad tal cual como es.

Se comprenderá ahora lo dicho por el japonés a Heidegger en *De un diálogo acerca del habla*: “Aún hoy nos sorprende y nos preguntamos por qué los europeos pudieron caer en la cuenta de tomar la nada en un sentido nihilista. Para nosotros, el vacío es el nombre eminente para lo que usted quisiera decir con la palabra ‘ser’ ”.³¹

Si la nada es el más inquietante de todos los huéspedes es porque nuestra cultura está gobernada por el temor de lo vacío, por ver en la angustia heideggeriana algo negativo. Está convencida de que sin aquellas monumentales pretensiones, yacemos en la despreciada nada.

La tarea que queda pendiente a la filosofía es tratar con el prejuicio de la nada y preguntarse si la nada viene de fuera o si hace parte del estar-en-el-mundo perteneciendo esencialmente a ella. Tal vez el concepto de la nada más que ser una silenciosa niebla, resultaría ser una luz que despejaría las más recónditas nieblas.

³¹ M. Heidegger, “De un diálogo acerca del habla”, en op. cit., p. 99. Algo que muestra la cercanía con lo dicho por el japonés del diálogo es lo que Heidegger expresó después de su conversación con Daisetz Suzuki: “Si he comprendido correctamente, es lo mismo que he estado tratando de decir en todos mis escritos” (D. Suzuki, *Zen Buddhism, Selected Writings of D. T. Suzuki*. Nueva York, Doubleday Anchor Books, 1951, p. xi).

5. Bibliografía

- Heidegger, M. (2009), *Ser y Tiempo*. Madrid. Editorial Trotta.

5.1 Bibliografía complementaria

- Cohn, P. (1975). *Heidegger: su filosofía a través de la nada*. Madrid. Ed. Guadarrama
- Chögyam, T. (2002). *Abhidharma Psicología Budista*. Buenos Aires. Garuda
- Garcia-Lavern, M. (2001). *Budismo una mirada desde occidente*, Madrid, Bubok Publishing,
- Heidegger, M. (1980). *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires. Editorial Nova.
- Heidegger, M. (1989). *Serenidad*. Barcelona. Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M (1987). *De un diálogo acerca del habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1999). *Hermenéutica de la facticidad*. Madrid. Alianza Editorial
- Maldonado, R. (2007). Artículo *Del Cuestionamiento del yo-razón en Occidente al yo sin yo de Oriente*. México, Revistas UNAM.