

# El “¿Qué es Metafísica?” de Martín Heidegger. Traducción parcial y comentario

Jaime Hoyos-Vásquez, S. J.

## RESUMEN

*Presento aquí una ayuda pedagógica para la lectura del “¿Qué es Metafísica?” de Heidegger. No pretendo que la ayuda sea más importante o que pueda reemplazar el texto mismo del filósofo. Mi visión quiere **hacer claridad**, pero en esta misma medida empobrece el texto mismo del filósofo, que contiene verdades sumamente ricas en contenido. De allí la dificultad para interpretarlo.*

*Así pues, lo primero que hago es presentar el texto de la Lección de que disponemos, para pasar luego a un análisis de contenidos de la Lección párrafo por párrafo. Se trata aquí de presentar a la metafísica misma ante el profesorado y el estudiantado de una Universidad embelesada por la fascinación del conocimiento científico-técnico, para el cual lo metafísico es una fantasmagoría y una ensoñación. En un **ejercicio** netamente **fenomenológico**, Heidegger hace que en el científico mismo se descubra lo metafísico, en este caso la nada-de-ente en que necesariamente está implantada la misma ciencia, en cuanto vuelta seriamente hacia el ente y nada-más.*

## 0. Situación del ensayo de Heidegger

0.1. “¿Qué es Metafísica?”. Es la lección inaugural pública para tomar posesión de la cátedra de Filosofía en la Universidad de Friburgo, el 24 de julio de 1929. Heidegger sucedía a su maestro Husserl en esa gloriosa cátedra. Gloriosa por los maestros que la *han servido* en el presente siglo: Heinrich Rickert, Edmund Husserl, Martín Heidegger. Y, después de Heidegger, Max Müller ...

0.2. *El Texto Alemán*. La primera edición es de Friedrich Cohen, Bonn, 1929. A partir de la cuarta edición es de la Edit. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. La última edición en forma separada es la undécima edición revisada. A la cuarta edición (1943) se le añade un *Epílogo (Nachwort)*, a la quinta edición (1949) se le antepone una *Introducción (Einleitung)* con el título de “Regreso al fundamento de la Metafísica”. Es notorio que el filósofo haya regresado a los planteamientos iniciales de 1929 en épocas lejanas en el tiempo, después de sucedido el viraje de su pensamiento (Kehre). La edición definitiva del texto alemán se encuentra ahora dentro de la publicación de las obras completas de Heidegger, la “Gesamtausgabe” (GA), en el tomo 9, que lleva por título “Wegmarken”, “Señalaciones en el camino”, o como caracteriza el filósofo a esa publicación que recoge trabajos de épocas diversas, “una colección de estaciones en el permanecer de-camino dentro de la única pregunta por el ser”.

0.3. *La traducción española* que poseemos de la lección misma es de Xavier Zubiri, el último de los grandes filósofos españoles, discípulo él mismo de M. Heidegger en los años treinta. Es una traducción magistral, aparecida por primera vez en *Cruz y Raya*, Revista de afirmación, Madrid 1933. Entre otras virtudes, sabe traducir la belleza poética de su original. Yo me voy a servir de la edición: Martín Heidegger, “¿Qué es Metafísica?”, trad. directa de Xavier Zubiri, Introducción de Enzo Paci, Edic. Siglo XX, Buenos Aires, 1967, 113 páginas, de las cuales la mayoría se las lleva la Introducción. Con una cierta frecuencia Zubiri no se atiene a la división de los párrafos del original, lo que no me parece acertado. Yo me atenderé a la división de los párrafos en la GA.

En el análisis que presento, mi traducción se aparta de la de Zubiri, no porque pretenda mejorarla en su conjunto, sino para ofrecer una alternativa que puede ayudar al lector a comprender mejor este texto magistral. Y además porque en ciertos pasajes sí me parece haber comprendido mejor el pensamiento del filósofo. Para facilitar las referencias he numerado los párrafos, siguiendo el texto de la GA.

Además de la falla de Zubiri, antes anotada, de no respetar la división original de los párrafos, hay que advertir que tampoco atiende Zubiri suficientemente el doble uso que en esta lección hace Heidegger de la palabra *Dasein* y

Da-sein. *Dasein* es la palabra que usa generalmente Heidegger para designar el ser del hombre como lugar (Da) de la presencia del ser. Sin embargo, en esta lección y en las notas marginales a sus ejemplares manuales usa nueve veces la palabra *Da-sein*, para indicar ese mismo ser del hombre como lugar en que *el ser se hace presente*. Traducimos *Dasein* por *ser-ahí* y *Da-sein* por *ahí-del-ser*. En el curso de la exposición se hará clara la diferencia de perspectivas que recoge esa única palabra en sus dos formas: perspectiva óptica referida a la existencia del hombre y perspectiva ontológica referida a la ex-sistencia del hombre *obrada por la presencia del ser en él*.

Hay todavía otra razón para proponer una traducción original y es que me da la oportunidad de hacer uso en algunos sitios de las *notas marginales* que aparecen en el texto de la *Gesamtausgabe*, notas que no conoció Zubiri y que hasta el momento no se conocen en español.

0.4. Del *Epílogo* a esta lección (*Nachwort*) poseemos la traducción de Eduardo García Belsunce, en *Revista de Filosofía de la Universidad de la Plata*, Argentina, n. 14, páginas 74-82. Sin conocer esta traducción preparé, hace algunos años, para un Seminario, una nueva traducción que no ha sido publicada aún.

0.5. De la *Introducción* (*Einleitung*) hay una traducción al español de Rafael Gutiérrez Girardot, "El retorno al Fundamento de la Metafísica", en *Ideas y Valores*, Bogotá, nn. 3-4, (1952), páginas 203-220. No juzgo acertada esta traducción. También de esta *Introducción* estoy preparando mi propia traducción.

0.6. Sin que se diga en ninguna parte, este discurso magistral es un *ejercicio fenomenológico* al modo heideggeriano: en él, al analizar el fenómeno de la ciencia, va a aparecer que su *logos* o explicación más íntima es el acontecimiento metafísico de la presencia del ser como nada ontológica en el fondo del humano existir. Esta presencia de la nada no es la de una entidad. Por eso la pregunta por la nada no puede ser "¿qué es la nada?". Se trata de la presencia de un acontecimiento: el anonadar de la nada. Por este motivo la pregunta por la nada es "¿Qué pasa con la nada?".

07. *La lección consta de:*

07.1. Una brevísima introducción, nn. 1-2.

07.2. "El Desarrollo de un preguntar metafísico", nn. 3-16.

07.3. "La elaboración de la Pregunta" metafísica, resultante del respectivo preguntar, nn. 17-43.

07.4. "Respuesta" a la pregunta metafísica escogida, "¿Qué pasa con la nada?", nn. 43-80.

## 1. Análisis y comentario de la Introducción (nn. 1-2)

*¿Cómo se va a responder a la pregunta propuesta?*

Nº 1. No se trata de hablar *sobre* (über) la metafísica; sino desde dentro de la metafísica, lo cual se logra exponiendo o explicitando (erörtern) “una determinada pregunta metafísica”. Es éste el *medio exclusivo* de proporcionarle a la metafísica “la posibilidad adecuada para que se presente a sí misma” (sich selbst vorzustellen). O sea que lo que se vaya a *decir sobre* la metafísica depende de lo que la *metafísica* misma nos diga en su presentación o *mostración directa* (en persona, por así decirlo). Se trata del método fenómeno-lógico, como lo entiende Heid.: la realidad al presentárenos (al mostrarse) o hacerse *fenómeno* nos habla (en su *logos apophantikos* o mostrativo) y nosotros hablamos sobre ese *logos* primigenio en nuestro discurso (*logos* como *orthotes*-correcto o ad-ecuado a lo que se ha mostrado). El *logos* como *orthotes* está subordinado al *logos*-como-*apophansis*.

Nº 2. La metafísica se nos hace presente personalmente en forma de pregunta o interrogante. Para que hable se requiere!

1. “Desarrollar [o des-plegar, ex-pliticar, Entfalten] un preguntar metafísico”.
2. *Elaborar* la pregunta que resulte del preguntar metafísico escogido.
3. *Responder* la pregunta escogida, pero que ya pasó por las dos etapas anteriores.

El *desarrollo* o explicitación del preguntar metafísico presupone que la metafísica ya *está presente en nosotros*, que no nos es algo exterior o extraño.

## 2. Análisis y comentario de la Primera Parte:

*Desarrollo o Explicitación de un preguntar metafísico (nn. 3-16).*

Nº 3. Desde la comprensión de la “sana razón humana” el mundo de la Filosofía, cuyo meollo es para Heid la metafísica, es un “mundo al revés”. Tratándose de un mundo enrevesado su *entrada* debe ser singular, completamente peculiar. Por este motivo el punto de partida (unseres Begin-nens) requiere “una caracterización que nos prepare” a encontrarlo. Heid. presentará *dos características* “del preguntar metafísico”:

- Nº 4. 4.1. “Cada pregunta metafísica abarca siempre la totalidad de la problemática de la metafísica. Ella es siempre la misma totalidad”.
- 4.2. Como *consecuencia* de lo anterior: se pregunta verdaderamente una pregunta metafísica cuando “el que pregunta —como tal [i.e.

en cuanto preguntante de una pregunta metafísica]— se inserta conjuntamente en la pregunta; esto es, se hace él mismo pregunta”, y por eso se cuestiona a sí mismo en algo que le concierne. De lo anterior se sigue una *indicación* sobre el preguntar metafísico:

“El preguntar metafísico debe proponerse de un modo totalitario [englobante] y desde la situación esencial del ser-ahí que pregunta”. Aplicada la indicación anterior a los que se invita a hacerse un interrogante metafísico, se trata de los que están allí, en este momento histórico determinado, “aquí y ahora”, que hacen la pregunta “por sí mismos”. Se trata en esta ocasión concreta de la comunidad de investigadores, docentes y estudiantes, cuya *existencia* está *determinada por la ciencia*. La pregunta englobante desde la situación esencial de la existencia de aquellos a quienes se está invitando en ese momento a hacerse un interrogante metafísico resulta ser: “¿Qué pasa de esencial con nosotros en el fondo del ser-ahí, en la medida en que la ciencia se ha vuelto nuestra pasión?”

En lo que sigue se pone en marcha un *caminar fenomenológico*, en el cual lo primero es describir al fenómeno del hacer ciencia, para luego buscarle su *logos*.

## Situación de la ciencia, que se ha vuelto la pasión de la comunidad universitaria

Nº 5. *Dispersión del saber científico*, dado que los campos y métodos de las ciencias especializadas son fundamentalmente diversos. Lo que da coherencia a esta multiplicidad de disciplinas es “la organización técnica de las universidades y facultades” [¡el sector administrativo!]; lo que les da sentido es “la finalidad práctica de las especialidades”, [formación de Profesionales, la profesionalización del saber con todas sus consecuencias]. “En cambio, el enraizamiento de las ciencias en su fundamento esencial se ha perdido por completo”.

Esta es una crítica continua de Heid. al saber científico-técnico de la modernidad, que se ha convertido necesariamente en *Empresa* y cuya unificación última será la *cibernética*, al olvidar la ciencia su fundamento esencial (Cfr. “La Epoca de la imagen del mundo”). Tal es la situación de *la Ciencia*.

Con respecto a ella va a buscar Heid. la entrada de un preguntar metafísico (enrevesado y contradictorio a la “sana razón humana” y a la “razón científica”). Lo hace acudiendo al *espíritu científico*, presente en todas las ciencias. Este espíritu científico es el que guía la *conducta* o modo de conducirse el científico con respecto al ente. La pregunta fenomenológica respecto a qué es la ciencia se convierte en ésta: ¿cómo se conduce el científico (Wie verhält er sich) con respecto a las cosas o *asuntos* de la ciencia (Sache)? Pero la conducta (Verhaltung) del científico viene de su actitud (*Haltung*), la cual viene en

últimas *determinada por la idea* que hay en él de ciencia; la cual resulta ser un *ideal* motor de toda su actividad científica: el espíritu científico.

Crítica continua de Heid. a la ciencia contemporánea es que ha dejado por fuera olvidado al ser-del-hombre, ¡siendo así que la ciencia no es más que un modo de ser del hombre!

Nº 6. “A pesar de lo anterior, [de la situación de hecho que se ha descrito, en la cual la ciencia aparece dispersa y alienada], en todas las ciencias nos conducimos, siguiendo su propósito más auténtico, con respecto al ente mismo”, sin que se privilegie un ámbito científico sobre los demás, por ejemplo, el de la *naturaleza* sobre la *historia* o viceversa. Tampoco se privilegia un método o modo de tratar el objeto científico sobre los otros.

Cada ciencia tiene su rigor propio que le viene del modo como debe aproximarse a su objeto. En la matemática el *rigor* pide la *exactitud*. Pero rigor y exactitud *no son lo mismo*. La referencia al mundo que se impone en la ciencia es tal que le permita “buscar al ente mismo para convertirlo en objeto de una investigación exhaustiva y de una determinación fundamentante, teniendo en cuenta en cada caso el contenido quiditativo y el modo de ser específico, [de cada ente o conjunto de entes]”. Lo que pretenden las ciencias por su idea que resulta ser su ideal, es “el aproximarse a lo esencial de todas las cosas”.

Nº 7. Esta referencia al mundo está montada en “una conducta libremente elegida de la existencia humana”, y por ella se cumple. Sin embargo, *toda la acción y pasividad* del hombre está referida al ente. Lo característico de la relación científica al mundo es su *objetividad*: “el que ella de un modo exclusivamente suyo y expresamente da al asunto mismo (der Sache selbst) la primera y la última palabra”. De esta “objetividad” (Sachlichkeit) resulta una actitud de “sometimiento bajo el ente mismo para que se revele lo que hay en él”. Así pues, la conducta científica, que conduce a un dominio tan grande sobre el mundo, va dirigida por el sometimiento y servidumbre al ente.

Con tal referencia al mundo, posibilitada por la actitud del científico, ocurre algo muy particular, “la irrupción (Einbruch) de un ente llamado hombre en la totalidad del ente, de tal modo que en y por medio de tal irrupción, el ente se abre (aufbricht, prorrumpe en su eclosión) en su qué y cómo es. La irrupción que hace que el ente se abra [pro-rrumpa o eclosione] es lo que viene a ayudar al ente, a su modo, para que se recobre a sí mismo”.

*Paso de la descripción del fenómeno científico a la búsqueda de su logos* (razón o fundamento): Para entender la ciencia hay que entender la *acción* del hombre que hace ciencia.

Nº 8. Resumen y síntesis de la descripción anterior.

La ciencia está constituida por una *tripleta* o trinidad (conjunto de tres):

8.1. *Referencia* al mundo (del ex-sistir humano).

8.2. *Actitud frente* al mundo (del ex-sistir humano).

8.3. *Irrupción* en la totalidad de los entes (del ex-sistir humano).

Lo que está en juego aquí es la existencia del hombre en su modo científico, su ser ahí (Dasein), como ahí-del-ser (Da-sein) lugar en el cual se ilumina *el ser mismo*. Aquí aparece por primera vez en este ensayo la palabra Da-sein, así dividida. Y aparece dos veces. En párrafos anteriores se usó sin división, *Dasein*. Allí todavía no se destacaba el que existencia o realidad del hombre era el sitio en el cual el ser mismo se mostraba o iluminaba. Es el *ser-del-hombre* lo que se ilumina en el análisis de su modo científico de ser, y en él el ser-mismo. Su situación se presenta así: *el ser-de-la-ciencia* nos refiere al *ser-del-hombre-científico*, que es un modo entitativo u óntico del ser-ahí (Dasein) o presencia del ser en el *ser-del-ente-hombre*. Pero este ser-ahí se va a mostrar en el análisis fenomenológico como el ahí-del-ser (Da-sein) o sea la mostración del *ser-mismo*, del *ser en su mismidad*, no ya en su proyección óntica, en el ser-del-ente. De ese ser-del-hombre-científico hemos de decir:

Nº 9. Que está referido al ente-mismo —y nada más.

Nº 10. Que su actitud está dirigida por el ente mismo —y nada más.

Nº 11. Que su irrupción se enfrenta, para investigarlo, con el ente mismo —y con nada más.

Aquí ocurre una primera noticia hecha por Heid. al margen de la primera edición de 1929, que trae la GA, p. 105, y dice: "Se ha interpretado esta adición que viene después del guión [—y nada más] como algo caprichoso y artificial y no se sabe que Taine, quien puede ser tomado como el representante y el signo de toda una época que todavía domina, usa a sabiendas esta fórmula para caracterizar la posición fundamental y el punto de vista de esta época. O sea que, en resumidas cuentas, no es sólo la ciencia moderna, ¡sino la modernidad toda la que está referida al ente -y nada más! El diagnóstico de la ciencia moderna resulta ser el diagnóstico de la modernidad, ya que aquélla es uno de los fenómenos esenciales de ésta". Véase el ensayo. "La época de la imagen del mundo".

Nº 12. En el hecho anterior aparece algo notable: "al asegurarse el hombre científico de aquello que le es más propio, habla, expresamente o no, de algo diverso", *de la nada*. Es como si la *frontera* de su propiedad fuera *constituida por la nada*. En efecto, el científico quiere apropiarse del ente —y nada más! Pero tampoco *de nada menos*, podemos añadir nosotros!

Nº 13. De lo anterior resalta la pregunta:

“¿Qué pasa con esta nada? ¿Es casualidad el que en espontaneidad completa hablemos así? ¿O es simplemente un modo de hablar -y de resto nada?”.

Lo que directamente destaca aquí Heid. es el que para definir el campo objetivo de la ciencia, para acotarlo usemos la nada. Quiero destacar además, ya desde un comienzo, el modo como Heid. formula la pregunta por la nada, pregunta diferente a la que solemos hacer con respecto al ser de los entes. En este caso preguntamos: ¿qué es tal o cual cosa? Aquí preguntamos ¿qué pasa? Como si la presencia de la nada despertara en nosotros una acción, un modo señalado de ser. Así la nada ya no sería un *límite negativo* de nuestra existencia, ni siquiera una *mera frontera*, sino algo que nos concierne y nos determina positivamente en lo que somos.

Nº 14. Para la ciencia se trata de una *nadería* que hay que rechazar y dejar a un lado. Precisamente la seriedad y sobriedad de la ciencia consisten en que “a ella lo único que le interesa es el ente. ¿La nada-qué otra cosa puede ser para la ciencia sino una abominación y una fantasmagoría?”. Queda claro que la ciencia “no quiere saber nada de la nada. Esta es, al fin de cuentas, la concepción rigurosamente científica de la nada”.

Nº 15. En esta actitud de la ciencia lo que se muestra es *la diferenciación entre el ente y su ser*, por la cual el ser es la “nada del ente” y la nada puede ser tomada como “ser”. Es lo que Heidegger ha denominado “*la diferencia ontológica*”.

“La ciencia no quiere saber nada de la nada. Pero [...] cuando se esfuerza por expresar su propia esencia, llama a la nada en su ayuda. Echa mano de lo que desecha. ¿Qué ser-esencial dividido se devela aquí?”.

En el margen de la 5a. edición del 49 aclara Heid. cuál es ese *ser-esencial propio de la ciencia*: “la conducta positiva y exclusiva con respecto al ente” (GA 106, nota a). Por otra parte *el ser-esencial dividido* (zwiespältiges Wesen) que descubre el hecho de que la ciencia no quiere saber nada de aquello que conforma su frontera, de la nada, se llama la “diferencia ontológica” en nota marginal a la 3a. edición de 1931; y en nota marginal a la 5a. edición de 1949 se llama la “nada como ‘ser’” (GA 106, nota 6).

Nº 16. *Conclusión*: La reflexión sobre la existencia determinada por la ciencia nos ha conducido a un conflicto, en el cual se ha explicitado un preguntar: “¿Qué pasa con la nada?”.

Si lo anterior ocurre en cada uno de los que oyen, una pregunta metafísica ha sido realmente planteada, implantada en una existencia. No se trata de que uno repita las palabras que expresan la pregunta, sino de estar colocados en el



*con-flicto*, que es el que genera el mismo *preguntar de la realidad y de la propia existencia*.

### 3. Análisis de la segunda parte: La elaboración de la pregunta (nn. 17-43).

Nº 17. Elaborar la pregunta por la nada

*Consiste en que*, partiendo de la pregunta planteada, uno se coloque en una situación en la cual se haga "transparente" (einsichtig) que la respuesta es posible o imposible. Y a esto se llega cuando es claro que lo preguntado puede presentarse o no "en persona", él mismo. En el caso presente, el tema (objeto) de la pregunta se ha dado: la nada. La ciencia, con indiferencia activa, la ha valorado como aquello "que no se da".

Pero con *testarudez* se debe insistir en la pregunta: "¿Qué pasa con la nada?". Surge entonces una primera manera de preguntar por la nada, que se va a mostrar *fallida*, pero que nos lleva a preguntar por el lugar que les corresponde a la *lógica* y al *entendimiento* en el pensamiento que quiere ir al fondo de la realidad para *pensar el ser mismo* que se hace presente allí.

El camino de la *lógica*, que domina en el pensamiento común y en el pensamiento científico, hace imposible el que la nada misma se haga presente al pensamiento. Se insinúa la siguiente respuesta a la posición despectiva de la ciencia *con respecto* a la nada:

La nada no se da al modo científico de pensar porque éste no es adecuado para abordar la nada (nn. 18-22).

Nº 18. Si preguntamos de *un modo corriente*, decimos:

"¿Qué es la nada?", como si la nada fuera un ente, que "es" así o asá. Pero la nada "es completamente diferente del ente". Por lo tanto, la manera corriente de preguntar: "¿Qué y cómo sea la nada?" "trueca lo preguntado en su contrario. La pregunta se despoja a sí misma de su propio objeto".

En la 5a. edición de 1949 anota Heid. con respecto a lo afirmado, que la nada "es completamente diferente del ente" y "Der Unterschied, die Differenz", dos palabras de origen lingüístico diverso, pero que quieren decir lo mismo: *la diferencia*. Interpreto así esta nota: el que la nada y el ente sean completamente diferentes se debe a la diferencia ontológica, por la cual el ser "es" el ente, pero el ente *no-es* el ser. Es como si se dijera: el ser pone al ente en la claridad, pero la claridad o ser-del-ente no es la claridad del ser-mismo; éste permanece y se refugia o en-cubre en la oscuridad. El des-en-cubrimiento del ente resultaría ser el *en-cubrimiento* del ser-mismo.

Nº 19. Por este motivo, si preguntamos por la nada del modo corriente: ¿Qué y cómo es la nada?, en espera de una respuesta que nos diga “la nada es esto o aquello”, tanto la pregunta como la respuesta son un *contrasentido*, ya que la *nada* ha sido trocada en su contrario: un ente más.

Nº 20. Esta manera común de preguntar es compartida por la ciencia, para la cual el pensamiento debe serlo de algo (un ente). Uno de los primeros principios de este tipo de pensamiento (el científico) es *el de evitar la contradicción*.

El pensamiento de la nada (en el supuesto de que ella no es un ente) exigiría al pensar obrar contra su propia esencia que es pensar sobre algo (un ente).

Nº 21. Así pues, si tomamos como guía las *presuposiciones del pensamiento* corriente y del pensamiento científico, se nos bloquea el camino “para captar originariamente la nada y para decidir sobre su posible develamiento”. Presuposiciones de estos dos modos de pensar son: “que en esta pregunta la instancia superior es la ‘lógica’, que el entendimiento es el medio y que el camino es el pensamiento”.

En la 1a. edición de 1929 anota Heid. *respecto a la lógica*: “esto es, lógica en el sentido corriente, sea lo que sea lo que por ella se entienda”.

Nº 22. *La dominancia de la “lógica” y del entendimiento se cuestionan y se niegan con respecto al tema de la nada:*

La tesis de que la pregunta por la nada se debe someter a los cánones del entendimiento (lógica) resulta de la siguiente *presuposición*: “la nada es la negación de la omnitud del ente, lo simplemente no-ente [no siendo]. Con esto ponemos a la nada bajo la determinación superior de lo noico y con ello, aparentemente, de lo negado”. Pero la *negación* es, según la doctrina dominante de la lógica, una acción específica del entendimiento. Con esto la nada sería una forma especial de la negación: ésta aplicada a la omnitud del ente. Pero como el *no*, la función de negar, es del entendimiento, la resultante, la nada, estaría bajo el dominio del entendimiento. Heid. *pone en duda estos presupuestos* y termina por negarlos.

*Formulación de la duda*: “¿Hay nada solamente porque hay no, esto es, porque hay negación?”. En este caso lo primero sería *la acción de negar* del entendimiento referido a la omnitud del ente, y de aquí resultaría el *no* y la nada. O se da más bien la siguiente *alternativa*: “¿hay no y negación solamente porque hay nada?”. En este caso lo primero sería la nada, *que se da*. En ella se daría la negación [del ente] y el no-del-ente.

*Afirmación de Heid.*: “La nada es más originaria que el no y que la negación”. En este caso se da la nada y el no-de-la-omnitud del ente y en este *modo de ser del ser mismo* se *fundamentaría* la capacidad de negar del entendimiento.

Para Heid, "La nada es más originaria que el no y que la negación". *Más originaria* quiere decir, según una nota a la edición 5a. de 1949; "en el orden de los orígenes, orden-original" (Ursprungsordnung).

Nº 23. *Consecuencias de la nueva tesis propuesta por Heid.*

23.1. La negación, como acción del entendimiento, y en cierto sentido el entendimiento mismo, dependerían de la nada.

23.2. Entonces, el entendimiento no podría decidir sobre la nada.

23.3. Entonces, el *aparente* contrasentido de la pregunta y respuesta con respecto a la nada se basa finalmente "en una ciega obstinación del entendimiento errabundo", en el aire, sin una base en la cual pueda él mismo afirmarse en su acción de negar. Según una nota marginal a la 5a. edición del 49, esta ciega obstinación consiste en la "certitudo del ego cogito, la subjetividad". La subjetividad sería el fundamento último de lo que es cierto. Y lo cierto sería lo que la subjetividad desde sí misma *pone* en la realidad. Positividad y objetividad del pensamiento de la subjetividad.

Nº 24. *Resultado de lo anterior:*

Se concede que *formalmente* es imposible hacer la pregunta por la nada. *Formalmente* quiere decir dentro de los cánones de la lógica formal y del pensamiento formalizado referido a los entes.

Pero si la pregunta se ha de proponer todavía, dado que las mismas funciones del pensamiento formalizado pueden depender de la presencia de la nada, sólo queda un camino: cumplir con la "exigencia fundamental para que sea posible la realización de cualquier pregunta": "Si la nada, del modo que sea, ha de ser preguntada —ella misma—, entonces ella debe darse previamente. Es menester que podamos encontrarla".

Nº 25. *¿Dónde y cómo encontrar la nada?*

La búsqueda de algo presupone que ese algo ya esté allí, al menos como lo que despierta y dirige la búsqueda. En el que busca hay siempre una precomprensión de lo que se busca y de lo buscado (Cfr. "Ser y Tiempo" n. 2).

Nº 26. En efecto, nosotros conocemos la nada, así sea de un modo oscuro y difuminado, puesto que hablamos continuamente de ella. No es nada lo que me pasa, decimos a veces, etc. [Buscar aquí las otras expresiones del lenguaje corriente en que se hable de la nada]. Podemos esforzarnos en dar una *definición* de esta "vulgar nada, desteñida en toda la palidez de lo obvio, que se desliza tan insensiblemente en nuestras conversaciones":

Nº 27. "La nada es la completa negación de la omnitudo del ente". En esta definición hay una *indicación del camino* que puede conducir a la nada:

Nº 28. “Primero se debe dar la omnitud del ente para que como tal [omnitud] pueda sucumbir simplemente a la negación, en la cual entonces habría de anunciarse la nada”.

Pero esta propuesta tiene sus dificultades.

Nº 29. *Dificultades de la propuesta anterior:*

“¿Cómo vamos a poder nosotros —como seres finitos— hacernos *encontradizo en sí mismo* y de una vez al ente en su omnitud?” Es cierto que nos lo podemos hacer presente en su “idea”. Pero se trata entonces de *algo fantaseado*. Esa totalidad fantaseada la podemos negar. Pero lo único que ganamos por este camino es “el concepto formal de la nada imaginada, pero nunca la nada misma”. Es cierto que entre esta nada fantaseada y la “nada auténtica” no puede haber ninguna diferencia, puesto que la *nada* es completamente indiferenciada.

Estas son *objeciones del entendimiento*, que no nos han de detener en la búsqueda de la nada misma, “la cual búsqueda sólo podrá legitimarse como correcta por medio de la experiencia fundamental de la nada”.

Nº 30. *Presencia de la omnitud el ente en ciertas experiencias fundamentales*

30.1. Se concede que es completamente imposible el que nosotros captemos la totalidad del ente en sí mismo de un modo absoluto.

30.2. “Pero ciertamente nos encontramos colocados en medio del ente que se nos devela en su totalidad”.

Entre 30.1 y 30.2 hay una *diferencia esencial*. El “*encontrar-nos*” (Sichbefinden) colocados en medio de la totalidad del ente ocurre continuamente en nuestra existencia. Es cierto que la existencia cotidiana aparece como perdida y *dispersa* en ámbitos diversos del ente. Pero, por ejemplo, en *el verdadero aburrimiento* “nos sobre-viene este ‘en total’ [el ente-en-su-totalidad]”.

En el verdadero aburrimiento no se trata de que nos aburra un ente en particular, este libro, o aquella pieza de teatro, aquella ocupación, o este vagar ocioso. El verdadero aburrimiento “irrumpe cuando se está aburrido”. “El aburrimiento profundo va rondando de aquí para allá y de allá para acá por los abismos de la existencia como una niebla silente, y sume en una admirable indiferencia a todas las cosas en su conjunto, a los hombres y a uno mismo juntamente con ellos. Este aburrimiento patentiza al ente en su totalidad”.

Nº 31. *También* se hace patente el ente en su totalidad en el “gozo ante la presencia del ser-ahí -no sólo de la persona o de alguien a quien se quiere”.

Nº 32. En los casos anteriores se trata de un “*estar-a-tonado*” (*Gestimmtsein*) en el cual a uno le ‘es’ [le va] así o asá, “y que nos permite encontrarnos en medio del ente en total, gracias a ese estar completamente a-tonados (*durchstimmt*). La encontrancia (*Befindlichkeit*, el estado de encontrarse) el temple [o tonalidad de ánimo] devela no solamente al ente en su totalidad, cada vez a su manera, sino que este develar es a la vez —bien lejos de ser un simple episodio— el acontecimiento-fundamental de nuestro ex-sistir”.

Este párrafo me parece muy importante: en el fondo del ahí-del-ser- que somos nosotros los hombres hay un acontecimiento fundamental que es el de-velar-se del ente en total, por medio de nuestro encontrar-nos a-tonados con el ente-en-total.

Nótese que aquí vuelve a usar Heid. por 3a. vez ya la palabra *Da-sein*. Así separada. En los demás sitios, usa la palabra *Dasein*, que hemos traducido como el ser-ahí, refiriéndonos con el filósofo al hecho concreto u óntico del existir. Aquí, con *Da-sein*, quiere indicarse un acontecimiento fundamental: el ex-sistir que es el dejarse a-tonar por la presencia del ente en total: ex-sistir quiere pues decir: ahí-del-ser como a-tonación con el ente en total. Tal atonación con el ente en total es una mostración del ser-mismo o sea del *ahí-del-ser* (*Da-sein*).

Nº 33. ¿Cómo llamar a este temple de ánimo fundamental?

En “*Ser y Tiempo*” lo ha llamado “*Sentimiento*”. Esta palabra referida al temple de ánimo fundamental significa algo diverso a lo que se suele llamar “*sentimiento*”. Este párrafo expone sintéticamente esta diferencia.

Nº 34. En estos templos de ánimo se nos *des-cubre el ente en total* y por lo tanto ellos nos *en-cubren la nada*. La nada que buscamos no es la simple negación del ente en total, sino la nada misma, como presente. Se requiere pues de un temple de ánimo “que por su más propio sentido develador patentice la nada”. De aquí la pregunta siguiente:

Nº 35. “¿Ocurre en el ser-ahí del hombre un ser-a-tonado semejante, en el cual él (el hombre) sea llevado ante la nada misma?”. “*Ser*” quiere decir aquí el verbo, no el sustantivo, esto es: ocurre un acontecimiento en el cual ... etc.

Nº 36. Sí, *en la angustia*, como temple de ánimo fundamental, así en ella acontezca con bastante rareza y sólo por instantes el acontecimiento de ser llevado ante la nada misma. Esta *angustia* no se debe confundir con la inquietud (*Ängstlichkeit*) “que en el fondo, pertenece a la medrosidad que tan fácilmente se presenta. La angustia es fundamentalmente diversa del miedo”. Tememos siempre a algo determinado, “que nos amenaza en este o aquel aspecto determinado [...] Como al miedo le es propia esta delimitación de su ante-qué y por-qué [se amedrenta], el que tema y el amedrentado se ve

retenido por aquello en que se encuentra. En el esfuerzo para salvarse de ello, de esto determinado, se hace inseguro con respecto a lo que sea distinto [de ello], esto es ‘pierde completamente la cabeza’”.

Nº 37. En la angustia no ocurre *tal confusión*: todo lo contrario, la angustia “está penetrada por una especial quietud”; también la angustia es angustia-de y angustia-por ..., “pero no por esto o aquello. Sin embargo, la indeterminación de aquello ante lo cual y por lo cual nos angustiamos no es una mera carencia de determinación sino que es la imposibilidad esencial de determinabilidad”. Es lo que manifiesta la siguiente interpretación (Auslegung: ex-plicación: poner al descubierto lo que está implicado allí):

### Interpretación Fenomenológica de la Angustia Fundamental

Estamos en el *punto cardinal* del ensayo. En efecto, su pregunta básica es: *¿qué pasa con la nada?* Sin embargo, para poder responder a esta pregunta es necesario *encontrar primero la nada misma*; esto es, responder a la pregunta: y *¿la nada dónde pasa o acontece?* A esta pregunta responde Heid. así: la nada acontece o pasa en la angustia. En la angustia “lo sobrecoge a uno la desazón”.

Nº 38. Efectivamente, nosotros solemos decir que en la angustia “lo que le está pasando a uno es la desazón” (es *ist cenem unheimlich*), se siente uno desazonado, decimos más sencillamente en castellano. Aquí cada palabra es importante. Así Heid. se va a hacer dos preguntas en su demostración fenomenológica antes de decirnos en qué consiste esta desazón:

- Ante qué se siente uno desazonado; o en la primera fórmula, qué es lo que pasa para que se produzca en nosotros tal desazón!
- Quién es este *uno* al que sobrecoge la desazón; o, en la primera fórmula, quién es este uno al que le pasa que está desazonado?

Responde:

- a). “No podemos decir ante qué se siente uno desazonado. La desazón es totalitaria”. Es como si dijera: aquello que produce en nosotros la desazón es inefable, indecible. Y la desazón misma es tal que *lo invade todo*: no solamente a nosotros como sujeto, sino a todo aquello de que podamos hablar o callar.
- b). Este *uno* son “todas las cosas y nosotros mismos, los que se sumergen en la indiferencia”. O sea que *el uno* al que sobrecoge la indiferencia no es un alguien *aislado*, a la manera de un sujeto, sino el mismo ser-*ahí*-en cuanto ser-en-el-mundo con los otros, todo él está sumido en la indiferencia.

c). Pero al decir que la *desazón* nos sume en la indiferencia, ya se empieza a describir lo que pasa con la angustia; esto es, *en qué consiste esta "desazón"* que nos sobrecoge. Hemos dejado la palabra con que traduce Zubiri la palabra heideggeriana *Unheimlichkeit*. Palabra importante en los planteamientos de "Ser y Tiempo" y en todo el pensamiento de Heid. en este período. José Gaos la traduce por "inhospitalidad" (Véase "Ser y Tiempo" nº 40, cuyo tema es precisamente la angustia). Pero la palabra es lo de menos. Lo importante es su contenido.

Y esta *indiferencia* resulta ser mucho más que una mera indiferencia:

No se trata de que lo que en ella se sumió, —nosotros y las cosas todas— desaparezca, se evanezca, sino que, al contrario, en su alejarse se vuelven hacia nosotros. O sea que "este alejamiento del ente en total, que nos asedia en la angustia, nos oprime". Por esto podemos decir: "Ya no queda apoyo ninguno". Y en este escaparse del ente en su totalidad lo que permanece y nos sobrecoge es este "ninguno". Aquí es donde *la nada misma se nos está mostrando*. Esta es una experiencia de la nada-misma: ninguna nada imaginada.

Nº 39. *Conclusión de la demostración fenomenológica anterior:*

"La angustia hace patente la nada".

Nº 40. "Estamos 'suspensos' en angustia. Más claramente, la angustia nos deja suspensos, puesto que hace que el ente en total se escape". En el ente en total que se desvanece estamos nosotros mismos en cuanto hombres ónticos, "no en cuanto hombres 'del' ahí-del-ser", como lo nota Heid. al margen de la 5a. edición de 1949. Muestra de que el hombre en su determinación óntica también se desvanezca es que decimos: "uno está desazonado" no tú, ni yo, sino "uno". "Lo único que está todavía allí en la conmoción de este estar suspenso, en el cual no se puede echar mano de ningún asidero, es el puro ahí-de-ser".

Aquí vuelve Heid. a usar, por 4a. vez en este ensayo, la palabra *Da-sein*. Y aclara en una nota marginal a la 5a. edición de 1949: "Das Da-sein 'in' Menschen", que traducimos: "El ahí-del-ser 'en' el hombre".

Curiosas estas tres precisiones del ser del hombre:

El hombre como siendo o como ente; el hombre en su *dimensión óntica*, "Der seiende Mensch", que no se identifica con

El hombre como hombre 'del' ahí-de-ser (der Mensch als Mensch 'des' Da-seins). El hombre en su *dimensión onto-lógica*.

En la expresión: el hombre 'del' ahí-del-ser, este ahí-del-ser se convierte en ahí-del-ser 'en' el hombre. ¿Por qué motivo? El énfasis está ahora en el *hombre* como lugar (*Da*) de la presencia o demostración del ser-mismo que se

*hace presente* en el hombre, por medio de la angustia, aunque velado por la nada.

Nº 41. Como en la angustia la totalidad del ente, de lo óntico, se desvanece o escapa y sólo queda la nada alrededor, acosándonos, por eso “en su presencia enmudece todo Decir-‘es’”. Esto quiere decir que ya no nos atrevemos a usar el lenguaje óntico; los juicios referidos a los entes concretos: este ente es, o este ente es de tal o cual manera; juicios existenciales o esenciales.

No contradice lo anterior, sino que lo confirma, el hecho de que “en el estado de desazón de la angustia frecuentemente busquemos romper el silencio vacío precisamente por medio de un discurso incoherente”. Esto “es solamente prueba de la presencia de la nada” en la angustia.

Que la angustia de-vela la nada “lo confirma el hombre inmediatamente cuando acaba de desaparecer la angustia. A la luz de la mirada basada en el fresco recuerdo tenemos que decir: aquello ante-lo-cual y por-lo-cual nos angustiábamos era ‘propiamente’-nada. En el acontecimiento: la nada misma como tal-estaba ahí”. Según una nota marginal en la 5a. edición de 1949, esto “quiere decir: se develó; descubrimiento y temple de ánimo”. Lo que nosotros interpretamos así: en la angustia fundamental onto-lógica la nada misma se muestra de-velándose, des-cubriéndose y produciendo así el temple de ánimo o a-tonación fundamental del hombre como ex-sistencia o presencia del ser mismo en él (ahí-del-ser ‘en’ el hombre). Es como si en la angustia lo que el ser nos des-cubriera de sí mismo fuera su en-cubrimiento bajo el velo de la nada. Esta descubre al ser-mismo en su en-cubrimiento.

Nº 42. “Con la a-tonación fundamental (Grundstimmung) de la angustia hemos alcanzado el acontecimiento del ser-ahí en el cual la nada es patente y a partir del cual es necesario preguntar”:

Nº 43. “¿Qué pasa con la nada?”

#### 4. Análisis de la Tercera Parte: Respuesta a la Pregunta (nn. 44-80).

Nº 44. La respuesta esencial ya está dada, si la pregunta por la nada ha sido realmente planteada.

La pregunta por la nada ha sido realmente implantada en la existencia “si realizamos la transmutación del hombre hacia su ahí-del-ser que toda angustia hace que ocurra con nosotros, para que capturemos la nada que allí se anuncia patente, tal cual ella se anuncia”. Se requiere además evitar toda caracterización de la nada “que no resulte del habla que nos dirige la nada misma”.



Aquí ocurren dos marginales de Heid. en el ejemplar de la 5a. edición de 1949:

- 1a. Transmutación del hombre "como sujeto" en su ahí-del-ser. "Ahí-del-ser pero ya adelantándose en el pensamiento, y por lo mismo la pregunta '¿Qué es Metafísica?' se hace preguntable aquí". Aquí aparece dos veces la palabra *Da-sein*, en el texto y en la nota marginal. La 6a. y la 7a. vez.
- 2a. "La nada que allí se anuncia patente": "Encubrimiento". Es como si el encubrimiento del ser fuera su anuncio como "nada-del-ente". En la nada se hace patente el ser-mismo en su en-cubrirse.

Este número nos presenta una especie de test para constatar si la pregunta por la nada ha sido realmente implantada en la existencia. Se trata de una pregunta que debe incluir a la misma existencia de quien pregunta. Debe hacerla a ella misma cuestión, interrogante. Debe pues producir en la existencia de quien pregunta una *transformación*. Esta transformación consiste en que pase de ser *ser-ahí* (*Dasein*) a ser ahí-del-ser (*Da-sein*). La focalidad de tal ser ya no es lo óntico, sino lo onto-lógico. No el habla o discurrir de los entes, sino el habla o discurrir del ser-mismo: *su verdad*. Este paso de lo óntico a lo onto-lógico es lo que equivale al *salto hacia la metafísica*. Por eso se dice que ahora sí se puede preguntar: "¿Qué es Metafísica?".

Nº 45. La nada se devela en la angustia no como un ente, ni tampoco como un objeto. La angustia no es echar mano de la nada. Pero sí se hace patente por su medio y en ella, aunque no separada "al lado" del ente en total, que está en la desazón. Por eso se dice: la nada sale al encuentro juntamente con el ente en total. "¿Qué significa este a-una-con?".

En este párrafo ocurren dos *anotaciones* marginales de Heid.:

1. En la angustia la nada se hace patente. Se aclara en la 5a. edición de 1949: "desazón y desencubrimiento", lo que interpretamos así: En la angustia se hace patente la nada al producir la desazón, la cual a la vez es el desencubrimiento de la nada, como lo otro del ente, el ser.
2. En la angustia la nada nos sale al encuentro a una con el ente en total. "¿Qué significa este a una-con?". Nota marginal a la edición de 1949: "la diferencia". Lo cual interpretamos así: La nada sale al encuentro en la angustia a una con el ente en total, como la diferencia ontológica, esto es la diferencia entre el ser del ente y el ser mismo: el hecho de que el ser ente *no* es él mismo ente.

Nº 46. Significado de este presentarse la nada a-una-con-el-ente-en-total: No es que por obra de la angustia el ente sea aniquilado, y se deje en su lugar la nada. Ya que la angustia consiste en una completa impotencia con

respecto al ente, la nada se manifiesta a una con el ente en total, en cuanto éste se hace *caduco*, es una totalidad huidiza.

Nº 47. Si en la angustia no ocurre una aniquilación del ente, que dejara como resultado la nada (n. 46), tampoco es ella el resultado de una negación del ente en total, ya que la negación es más tardía que la presencia de la nada. Una proposición negativa presupone el encuentro con la nada. Esta, como lo hemos dicho, "sale al encuentro 'a-una-con' el ente en total que se hace *caduco*".

Nº 48. En el fondo de la angustia hay un *retro-ceder ante*. Son sus *características* las siguientes:

48.1. No se trata en el fondo de un huir, sino de una fascinada quietud.

48.2. El ímpetu de este retro-ceso viene de la nada. Lo cual "no atrae hacia sí, sino que es esencialmente repulsiva".

48.3. Pero esta repulsa de la nada, "que repele de sí es [a la vez] como tal [repulsa] la remisión hacia el ente en total que se hunde, remisión-que-permite-el-deslizamiento [-del-ente]". Aquí se quiere caracterizar la acción *o ser de la nada* como re-pulsa de sí y a la vez como re-misión hacia el ente en total que se nos escapa (Ab-weisen, Ver-weisen).

48.4. "Esta remisión totalmente repulsiva hacia el ente que se escapa en su totalidad, como modo de oprimir la nada al ser-ahí en la angustia, es la esencia [o ser-esencial] de la nada: el anonadar. Este no es ni una aniquilación del ente, ni resulta de una negación. El anonadar tampoco es el resultado de la aniquilación y negación. Es la nada misma que anonada".

Aquí ocurren dos notas marginales de Heid. en el ejemplar de la 5a. edición de 1949:

1. El total rechazo remisivo de la nada:

"Rechazar: el ente por sí mismo, re-mitir: hacia el *ser* del ente".

2. "La nada anonadada: la nada esencea [es-esencialmente] permanece, brinda como anonadamiento".

Nº 49. *Caracterización del Anonadar.*

No se trata de un acontecimiento cualquiera. "Sino que, como repulsiva remisión hacia el ente en total que se escapa, patentiza a este en su completa, aunque hasta el presente encubierta extrañeza como lo simplemente otro-enfrentado a la nada".

Nº 50. Gracias al anonadar, en la clara noche que por su medio produce la nada, "surge por vez primera la patencia originaria del ente como tal: que es ente-y no nada. Este 'y no nada', que nosotros añadimos en el discurso, no es ninguna aclaración subsiguiente, sino la posibilitación apriórica [o primeriza, *vorgängige*] de la patenticidad del ente en general". Según Heid. el ente *se nos hace notorio*, se nos abre como ente, destacándose sobre lo que no-es-él-mismo, sobre el horizonte de la nada-de-ente, *el ser*. En este sentido una nota marginal sobre el ejemplar de la 5a. edición de 1949 aclara lo que quiere decir que el "y no nada es la posibilitación apriórica de la patenticidad del ente en general": "esto es, Ser".

El anonadar de la nada destaca al ente como no-nada. Esta es la acción esencial o ser-esencial (*Wesen*, esencia) de la nada para Heid. Pero tal ser-esencial no se hace patente sino mediante el ser-del-hombre como ahí-de-ser (*Da-sein*), el cual sólo al descubrir tal acción-esencial del anonadar de la nada es puesto ante el ente como tal. En nota marginal a la 5a. edición de 1949, corrige Heid.: es puesto "propiamente ante el ser del ente, ante la diferencia".

Como se ve, en este párrafo ha ocurrido por 8a. vez la palabra *Da-sein*, ahí-del-ser (en el hombre).

Nº 51. La condición de posibilidad de que el humano ser-ahí (*Dasein* des *Menschen*) pueda ir hacia el ente y lo penetre es la patencia originaria de la nada. Y esta referencia al ente es la identificación misma del *Dasein*. O sea que en su identificación propia, viene cada vez el *Dasein* de la nada patente.

Nº 52. "Ahi-del-ser (*Da-sein*) quiere decir: el hecho de sostenerse dentro de la nada". Aquí recoge Heid. lo que ha logrado en su demostración fenomenológica con respecto al ser-del-hombre, en este caso como lugar en que se ilumina o verdadera el mismo ser: su patencia originaria es la nada-de-ente, en la cual se patentiza el ente como tal. En una nota al margen de la primera edición 1929 previene Heid. algunos malentendidos a que dió pie está afirmación:

- "1. Pero tampoco solamente esto [que ahí-del-ser sea solamente estar suspendido de la nada],
2. De ahí no concluir: luego todo es nada; sino al contrario: captación y percepción del ente, Ser y Finitud".

Nº 53. *Trascendencia*

Al sostenerse el ser-ahí en la nada está siempre más allá del ente en total. Es lo que se llama trascendencia. Esta trascendencia es la que hace posible que el ser-ahí pueda referirse a los entes y a sí mismo. Los entes y el mismo ser-ahí, como ente o siendo, se destacan en su identidad sobre el transfondo de la nada-de-ente (el ser). Aquí ocurren dos *notas marginales* en la edición de 1949:

1. Pregunta el filósofo, a propósito del “sostenerse el ser-ahí en la nada”: “¿Quién sostiene originariamente?”
2. Como el estar sostenido en la nada es lo que posibilita el que el ser-ahí se refiera a los entes y a sí mismo, añade Heid. en el marginal: “Esto es, nada y ser lo mismo”. Estar sostenido en la nada y ser del ser-ahí son lo mismo, interpreto yo. El ser del hombre no es simplemente lo que ya-es, sino que en cada instante tiene que ser-se.

Nº 54. Por lo tanto: “Sin patentividad originaria de la nada ningún ser-sí mismo y ninguna libertad”.

Aquí añade Heid. en el marginal a la 5a. edición de 1949: “La libertad y verdad en la conferencia ‘De la esencia de la verdad’ ”.

Nº 55. Resumen de la respuesta obtenida

55.1. La nada *no* es ni un objeto ni un ente.

55.2. La nada *no* aparece ni por sí ni al lado del ente, como si fuera su añadido.

55.3. “La nada es la posibilitación de la patentividad del ente como tal ente para el humano ser-ahí”. En un marginal a la edición de 1949, aclara el Filósofo: “no ‘por medio’ del humano ser-ahí”.

55.4. “La nada no da de primeras el concepto opuesto al ente, sino que pertenece originalmente al mismo esenciar. En el ser del ente ocurre el anonadar de la nada”.

Hemos traducido: “La nada pertenece originariamente al esenciar”, siguiendo el marginal de la edición de 1949, según el cual “*Wesen*” se ha de tomar verbalmente. Añade además Heid. en ese marginal. “esenciar del ser”. Hemos hecho equivaler muchas veces este “esenciar” con “ser esencial”.

Nº 56. *Reparo a la angustia*, que se ha dicho que ocurre *raras veces*, y sin embargo se le asignan papeles esenciales en el existir humano:

Condición de posibilidad del existir humano en cuanto referido a los entes es su estar suspendido en la nada, nada que se hace patente en la angustia. Esto supondría que siempre deberíamos estar suspensos en la angustia.

Parece que tal angustia fuera una invención caprichosa y la nada correspondiente una exageración.

Nº 57. *Explicación*: El que la angustia ocurra sólo *raras veces* quiere decir que la nada se nos *disimula* en su originariedad. Lo cual se debe a que nosotros nos perdemos en el comercio con los entes, con lo que evitamos su *escape* y nos desviamos de la nada precipitándonos en la pública superficie del ser-ahí.

Nº 58. Más todavía, este apartamiento de la nada ocurre en el sentido auténtico del *anonadamiento*. En el anonadamiento la nada "nos remite precisamente al ente". Y añade en el marginal de la 5a. edición: "puesto [que nos remite] al ser del ente". Por otra parte, en nuestro conocimiento corriente, ordinario, nosotros no sabemos nada de este acontecimiento.

Nº 59. *Por otra parte, la negación testimonia la patencia continua y extendida de la nada, así esta patencia esté disimulada.*

La negación no produce el *no* desde sí misma, puesto que ella puede negar solamente *lo negable* que le ha sido dado previamente. Lo negable es lo afectado por el *no*. Luego en lo negado intuye ella, la negación, previamente el *nó*, lo negativo. Ahora bien el *no* y lo negativo son producto del anonadar de la nada. Por lo tanto la negación devela el *no* previo, y este *nó* de-vela el anonadar de la nada. La conducta negadora se fundamenta en el anonadar de la nada: "El *nó* no resulta mediante la negación, sino que la negación se fundamenta en el *nó*, que se origina en el anonadar de la nada". Un marginal a la edición de 1929 aclara a este respecto: "Sin embargo aquí se está captando la negación de un modo muy derivado y estrínseco, como en todo enunciado".

Por otra parte el acto de negar es *una* conducta, *entre varias*, de las que se fundamentan en el anonadar de la nada (véase n. 61).

Nº 60. Al mostrar que "la nada es el origen de la negación" se ha derrumbado el poderío del entendimiento en el campo de la pregunta por la nada y por el ser. Pero además se ha decidido sobre el señorío de la *lógica* en la Filosofía.

Según un marginal a la edición 1929:

*Lógica* quiere decir aquí: "La interpretación *tradicional* del pensar".

Nº 61. Sin embargo, la negación *no es el único testimonio plenamente valioso* de la patencia de la nada esencial al ser-ahí. Además de la negación hay *otras actitudes anonadantes*, en las cuales el ser-ahí está sacudido por el anonadar de la nada:

En la *contravención* y en la *execración* se llega más hondo en el abismo de la *actitud anonadante*, que en la negación lógica donde simplemente se impone la adecuación con lo negable.

En el *dolor del fracaso* hay más responsabilidad con el anonadamiento, lo mismo que en la *inclemencia* de la prohibición.

En la *aspereza de la privación* se muestra una actitud más perdurable dentro del anonadamiento.

Es como si la actitud negativa de la mera negación lógica se quedara en la superficie del anonadamiento producido por la nada; mientras que las otras actitudes, más vitales, penetran más hondamente todavía en el anonadamiento que produce la nada en el fondo del humano existir. Es el *Principito* quien dice: "Cómo es de misterioso el reino de las lágrimas". Ciertamente que las lágrimas muestran que lo negativo nos oprime, y que por lo tanto tiene una entidad de-suyo, o sea que no es mera creación de nuestra mente, como propone la lógica que sea la función de negar. Las formas de conducta anonadante que se acaban de aducir no son meras formas de negación, aunque se puedan expresar desteñidamente por medio del no y de la negación.

Nº 62. Estas posibilidades de la conducta anonadante, repitémoslo, no son meras formas de la negación, aunque se pueden expresar por medio del no y de la negación. Esto mismo está mostrando lo amplia y vacía que es la negación. Hay todavía otras actitudes en las cuales se muestra de un modo ensombrecido, difuminado la presencia del anonadamiento producido por la nada en el fondo de la existencia y que sólo la angustia devela originariamente. La angustia está siempre allí, sólo que generalmente se le suele mantener reprimida. Ella duerme, pero "Su hálito palpita sin cesar a través del ser-ahí:

- 62.1. Donde menos, a través del ser-ahí del medroso;
- 62.2. Imperceptible para el 'sí sí' y 'no no' del hombre apresurado;
- 62.3. Más en el ser-ahí de quien es dueño de sí;
- 62.4. Con toda seguridad a través del ser-ahí radicalmente temerario. Pero esto solamente ocurre desde aquello por lo cual se ofrece a desaparecer, para así asegurar la más sublime grandeza del ser-ahí".

Nº 63. *La angustia del temerario* se puede comparar con la que experimenta quien añora crear, con su "añoranza creadora". No se trata de una angustia temerosa que pueda contraponerse "a la alegría, ni siquiera a la apacible satisfacción del simple seguir viviendo. Esta angustia está —más allá de estas contraposiciones— en alianza secreta con la serenidad y dulzura de la añoranza creadora".

Nº 64. Antes se dijo (n. 62) que la angustia está siempre presente en el fondo del ser-ahí, disimulada y dormida. Ahora se dice que puede despertarse en cualquier instante, sin que se requiera para ello ningún acontecimiento extraordinario. Aquí ocurre un contraste con las "situaciones límite" de *Jaspers*, en las cuales, según su planteamiento, se nos hace presente el "Envolvente" o Trascendente (Das Umgreifende).

Nº 65. En el anonadamiento nos sostenemos en la nada, esto es, *ocupamos el lugar de la nada*: el hombre es el que ocupa el lugar de la nada. *En esto consiste su finitud*. Pero al ocupar el sitio de la nada *no nos podemos colocar frente a ella*. Este es uno de los sellos de la finitud: "Somos tan finitos, dice

Heid., que no podemos, por decisión y voluntad propia colocarnos originariamente ante la nada; tan abisalmente socava la finitización en el ser-ahí que a nuestra libertad se le rehusa la más propia y profunda finitud”.

Nº 66. Como ya se había dicho (n. 53), el estar sosteniéndose la existencia en la nada es un sobrepasar al ente en total: *la trascendencia*.

Nº 67. Por este motivo la pregunta por la nada nos patentiza o pone ante nosotros a la *Meta-física misma*:

Nº 68. *Metafísica* “es el transinterrogar allende el ente, para retenerlo como tal y en total para la captación”. Es como si con nuestra inquisición abrazáramos al ente, cuestionándolo en todas sus determinaciones y también en sus relaciones con lo demás.

Nº 69. Como en la pregunta por la nada ocurre este transinterrogar, ella es una pregunta “metafísica”. Veamos ahora cómo cumple la pregunta por la nada *la doble característica que se estableció al comienzo de la lección* (n. 4) para todo preguntar metafísico:

Nº 70. *La nada circunscribe la totalidad de la metafísica*

Nº 71. *Recuento Histórico:*

71.1. *Punto de vista general:*

Desde antiguo se expresa la metafísica sobre la nada con la siguiente frase: “Ex nihilo nihil fit”, de la nada no se hace nada. Esta frase es pluri-significativa. En cada explicación que se da no se llega a hacer problema de la nada. Sin embargo, el modo de avistar la nada “trae a expresión la comprensión fundamental del ente predominante en todo ello”. Esto presupone la tesis heideggeriana de que para la metafísica tradicional la nada es el concepto contrapuesto al ente propiamente tal, su negación.

71.2. *En la Metafísica Antigua:*

La nada es “lo no-óntico, esto es, la materia informe, que no puede conformarse a sí misma en ente conformado y que por lo tanto ofrezca un aspecto (eidos). Ente es la conformación que se forma, que como tal se presenta en imagen (aspecto)”.

71.3. *En la Dogmática Cristiana:*

Se niega la validez de la frase: ex nihilo nihil fit. Se interpreta la nada como “la ausencia completa del ente extradivino”. Resulta pues que: “ex nihilo fit-ens creatum”, de la nada se hace el ente creado. Con lo que resulta que la nada es el concepto contrario al ente propiamente tal, al *summum ens*, a Dios como ente increado.

Nº 72. En estas posiciones “la nada es el concepto opuesto al ente propiamente tal; esto es, su negación. Pero al hacerse la nada problema de algún modo, esta mutua referencia experimenta no solamente una determinación más clara, sino que viene a surgir por vez primera la problematicidad propiamente metafísica con respecto al ser del ente. La nada no se queda en el ser la oposición indeterminada con respecto al ente sino que se devela a sí misma como perteneciente al ser del ente”. Por lo tanto:

Nº 73. Heid. acepta como correcta la frase de Hegel: “El puro ser y la pura nada son por lo tanto lo mismo”. Pero la interpreta así: “Ser y nada se corresponden, pero no porque ambos [...] convengan en su indeterminación e inmediatez, sino porque el ser mismo en el esenciar es finito y solamente se patentiza en la trascendencia del ser-ahí suspendido en la nada”.

Nº 74. En lo anterior aparece claro que la pregunta por la nada engloba la totalidad de la metafísica, puesto que ella *se refiere al ser mismo*. Engloba además la pregunta por la nada la totalidad de la metafísica en cuanto nos pone frente al problema del *origen de la negación*; lo que quiere decir que nos pone fundamentalmente ante el problema del dominio de la lógica en la metafísica.

Según un marginal a la edición de 1929, *lógica quiere decir* “siempre la lógica tradicional y su logos como origen de las categorías”.

Nº 75. *Conclusión* con respecto a la primera característica de una pregunta metafísica: La antigua frase ‘ex nihilo nihil fit’ tiene todavía otro sentido tocante al problema del ser: “ex nihilo omne ens qua ens fit”. Esta nueva significación es: “En la nada del ser-ahí llega por vez primera el ente en su totalidad, según su más propia posibilidad, esto es, en forma finita, a su propia identificación”.

Queda pendiente la 2a. característica de una pregunta metafísica: que *envuelve la existencia de aquel que pregunta*. ¿Hasta dónde envuelve la pregunta por la nada a la existencia científica?

*¿Cómo problematiza la pregunta por la nada a la existencia científica?*

Nº 76. El existir científico se identifica como una conducta peculiar con respecto al ente: está referido de una manera muy especial al ente y *nada más*.

Esto hace que la ciencia renuncie a la pregunta por la nada: ya que ella sería, desde su punto de vista, la negación del ente. Pero de la pregunta por la nada resulta que esta remisión al ente se debe a la nada misma: “sólo porque la nada se hace patente puede la ciencia convertir al ente mismo en objeto de investigación”. Pero además “sólo cuando la ciencia existe a partir de la metafísica



[trascendencia] puede ella ganar siempre de nuevo su tarea esencial, la cual no consiste en coleccionar y ordenar conocimientos, sino en el descubrimiento siempre renovado del ámbito global de la verdad de naturaleza e historia”.

Nº 77. Aquí se va a *mostrar* que la vocación de investigar le viene al científico de la presencia de la nada:

77.1. De la patentización de la nada en el fundamento del ser-ahí viene la extrañeza sobre el ente.

77.2. Esta extrañeza despierta *la admiración*.

77.3. Por razón de la admiración, y *solo por ella*, “—esto es, por motivo de la patentidad de la nada— salta el ‘¿por qué?’ ... Sólo porque el por qué como tal es posible podemos nosotros de un modo determinado preguntar por fundamentos y fundamentar”. Y la existencia del científico consiste en ésto: en investigar fundamentos, no en el simple coleccionar y ordenar conocimientos.

Nº 78. La conclusión referente a la 2a. característica de una pregunta metafísica salta a la vista: “La pregunta por la nada nos hace pregunta a nosotros mismos — los que preguntamos. Ella es una pregunta metafísica”.

Nº 79. Conclusión: *¿Qué es al fin y al cabo la metafísica?*

79.1. Es algo que “corresponde a la ‘naturaleza del hombre’”. “Es el evento fundamental ocurrente en el ser-ahí. Es el ser-ahí mismo”.

79.2. Es el transmonte “más allá del ente” que acontece en la esencia del ser-ahí.

79.3. Este transmonte consiste en que si el ser-ahí está constituido por una referencia intrínseca al ente, “el ser-ahí humano sólo puede conducirse con respecto al ente al mantenerse suspendido en la nada”.

Por lo tanto:

79.4. La metafísica no es “ni una asignatura de una filosofía escolar [académica] ni un campo de ocurrencias caprichosas”.

79.5. “Dado que la verdad de la metafísica habita en este fundamento abisal [el mismo ser-ahí], su vecindad más próxima es la posibilidad siempre al acecho del error más profundo”.

79.6. De lo anterior se sigue que la seriedad y rigurosidad de la ciencia no se puede comparar con las de la metafísica: “Nunca puede la Filosofía ser medida por el patrón de la idea de la ciencia”.

Nº 80. *Metafísica y Filosofía*.

Si nosotros mismos hemos preguntado la pregunta por la nada que se ha desplegado ante nosotros, entonces no se puede decir que la metafísica nos haya sido presentada *desde fuera*; ni tampoco que hayamos sido puestos en

ella, transportados a ella, ya que “en cuanto existimos estamos desde un comienzo en ella”.

“La Filosofía [...] es la puesta-en-marcha de la metafísica, en la cual metafísica la filosofía se encuentra consigo misma y llega a sus tareas expresas. La Filosofía sólo se pone en marcha gracias a un salto peculiar de la propia existencia en las posibilidades fundamentales del ser-ahí en total”.

“Para este salto es decisivo: Ante todo, el abrir espacio al ente en total; luego, el abandonarse a la nada; esto es, el liberarse de los ídolos que cada uno tiene y a los cuales suele acogerse subprecticiamente; por último, el permitir la vibración de esta oscilación, de modo que persistentemente vibre al unísono con la pregunta fundamental de la metafísica, que nos impone la nada misma: ¿Por qué es en general el ente y no más bien la nada?”. Según un marginal a *Wegmarken*, en su primera edición de 1967 [“Señales a la vera del camino”] las tareas expresas de la Filosofía se pueden enunciar de dos maneras: “‘Esenciar’ de la metafísica y su propia historialidad como destino del ser. Ambas se mencionan más tarde en la ‘superación’ (Verwindung) [de la metafísica]”.