

## REFLEXIONES SOBRE EL OPÚSCULO DE HEIDEGGER ¿QUÉ ES METAFÍSICA? \*

### INTRODUCCIÓN

En el opúsculo *¿Qué es metafísica?* (p. 35) dice Heidegger: “El nombre metafísica proviene del griego ‘tá metá tá physiká’. Este extraño título fue más tarde interpretado como designación del interrogar que va ‘metá’ —trans— ‘más allá’ del ente en cuanto tal. La metafísica es un transinterrogar más allá del ente para reconquistarlo, en cuanto tal y en total, para el conceptuar. En la pregunta por la Nada acontece este ir más allá del ente en cuanto ente, en total. Se nos ha mostrado, pues, como una cuestión metafísica”.

Este concepto de metafísica no quedará adecuadamente definido mientras no se comprenda que lo que Heidegger, en el texto citado, entiende como “reconquista conceptual del ente” no coincide, en principio, con lo establecido por la tradición filosófica. Lo que Heidegger entiende por “reconquista” se indica en el opúsculo con las siguientes palabras: “La Nada es la posibilitación de la patencia del ente como tal ente para el *Dasein* humano” (p. 32).

Este texto señala que el transinterrogar heideggeriano aspira a reconquistar aquello que está en la base y es principio de nuestra relación con el ente: la patencia del ente en cuanto ente. Si el ente no se patentizara como ente, ni las ciencias, ni la filosofía serían posibles. En la patencia del ente, en el hecho originario de su mostración, reside el verdadero principio de la filosofía y del saber en general. Interrogando la patencia del ente en cuanto ente, como propone Heidegger, se inicia temáticamente una reconquista fundamentante que fue ignorada y olvidada por la metafísica tradicional. Pues, mientras esta metafísica parte del dato fáctico de que “hay” entes y va “más allá” en busca de sus causas ónticas, principios y elementos estructurales, la metafísica que nos propone Heidegger va “más acá” en busca del fundamento de la patencia del ente en cuanto ente, es decir, del fenómeno que en el

\* Hemos utilizado la sexta edición del opúsculo *Was ist Metaphysik?*, Klostermann, Frankfurt, 1951. A ella corresponde la paginación de los textos que figuran en el presente trabajo. Con algunas variantes, hemos seguido la traducción española de Zubiri, publicada por Editorial Séneca, México, 1941. Las referencias a *El ser y el tiempo* proceden de la traducción de J. Gaos, publicada por el F.C.E., México, 1953. Por último, diremos que este estudio forma parte de un trabajo más amplio titulado “El concepto de metafísica en Heidegger”.

orden de la experiencia debe considerarse como implícito en todos los restantes.

La patencia del ente, en efecto, debe suponerse que funciona en la base de toda relación con el ente y, por ende, de toda filosofía y de toda metafísica. Ella determina, a partir de la filosofía griega, la problemática y los caminos de la filosofía occidental. Las cuestiones teóricas fundamentales que el ente plantea al filósofo surgen de su elocuente, al par que enigmática, patencia de ente. La patencia del ente en cuanto ente es, por tanto, el fenómeno original al que hay que hacer retroceder la metafísica, como ciencia del ente, para fundamentarla y, de este modo, descubrir su esencia. Las cuestiones permanentes fijadas a lo largo de la historia de la metafísica acerca del ente, sólo son cuestiones centradas en su patencia. Así el imperativo del fundamentar, es decir, el inquirir por principios y causas, las cuestiones relativas a la identidad y la contradicción, la esencia y la existencia, son problemas sobre el ente que obtienen su sentido a partir de su originaria forma de patentizarse como ente.

Lo que caracteriza al intento heideggeriano de fundamentar la patencia del ente en cuanto ente y le confiere, según dicha fundamentación, su originalidad e importancia en la historia de la metafísica, puede resumirse en estas dos notas: primero, Heidegger cree poder reducir esta patencia a su forma más originaria, descubriendo la base preteórica en que descansa. Segundo, la fundamentación no retrocede a los principios del conocimiento, como facultad representativa, sino al análisis ontológico del hombre comprendido como *Dasein*.

## I. LA PATENCIA DE LA NADA

### 1. *Indicación preliminar*

La utilización del concepto de Nada como concepto fundamental de la metafísica impone una serie de reflexiones preliminares que deben aproximarnos al sentido con que funciona en el opúsculo de Heidegger. La Nada, como casi todos los conceptos filosóficos fundamentales, ha recibido a lo largo de la historia interpretaciones que han fijado su significado como algo acabado y definitivo. Toda nueva exégesis, y éste es el caso de Heidegger, debe enfrentarse a ellas con el objeto de legitimar su pretensión y validez.

Este enfrentamiento resulta más apremiante y decisivo, en el caso que nos ocupa, por cuanto la idea heideggeriana de la Nada resulta un escándalo frente a las exégesis tradicionales. En efecto, la pretensión de Heidegger, tal como se desarrolla en el opúsculo, es, nada menos, que el intento de mostrar y legitimar una patencia de la Nada. El resultado de la descripción del fenómeno de la angustia, que se lleva a cabo en la segunda parte del opúsculo, es éste: "De hecho, la Nada misma, en cuanto tal, estaba allí". Se

comprende, sin más preámbulos, la perplejidad que produce esta afirmación contundente si el concepto de Nada, que en ella figura, no se deslinda convenientemente de las interpretaciones tradicionales, especialmente lógicas.

Estas últimas coinciden, en general, en afirmar que el concepto de Nada es un concepto vacío (un "*ens rationis*"). Como tal concepto se limita a representar la ausencia del ente. Al decir Nada, en una forma absoluta, expresamos simplemente la negación mental del concepto positivo de ente, sin que a esta negación le corresponda una intuición determinada. Todo intento contrario de comprensión anula el concepto mismo, es decir, hace de la Nada un algo y atenta contra el principio de no contradicción. Pero a la imposibilidad mental de pensar un concepto positivo de la Nada debe añadirse la de su patencia. Más inconcebible que la contradicción lógica de pensar Nada como algo, parece la pretensión de que la Nada se dé y patencie en una experiencia. Pues, preguntamos, sin otros preámbulos, ¿qué implica en el fondo la posibilidad de una experiencia de este tipo?

Si la Nada, según la definición usual que emplea Heidegger, es "la negación pura y simple de la omnitud del ente", se desprende que una patencia de la Nada conlleva, en principio, una relación con esta omnitud. La Nada tiene que ser la Nada de la omnitud del ente, lo cual presupone dos cosas: primero, que la omnitud del ente nos sea dada; segunda, que la Nada se haga patente en esta omnitud, pero no como su negación mental, sino como una cierta experiencia de la no-omnitud. Pero tanto o más problemática que la patencia de la Nada es la posibilidad de la patencia de la "omnitud del ente", teniendo en cuenta, que tanto la Nada como la omnitud del ente deben darse concomitantemente.

Si en estos problemas el entendimiento se constituye en la única facultad decisiva, es decir, si la Nada se hace una cuestión del entendimiento (intelecto) o relativa al tipo de experiencia que él domina, se niega entonces desde el comienzo mismo la posibilidad de una patencia de la Nada. El entendimiento, según la prescripción de Kant, sólo debe pensar la omnitud del ente (mundo) bajo la forma de una idea regulativa de la razón pura, que no puede hallar aplicación en ninguna experiencia posible. Por otra parte, el entendimiento sólo puede pensar la no-omnitud en la forma de un predicado indefinido y totalmente carente de intuición correspondiente. En ambos casos se niega y rechaza de antemano la posibilidad de una experiencia de la Nada.

La posición característica de Heidegger respecto a la primacía que la lógica y el intelecto han alcanzado en el tratamiento de las cuestiones ontológicas, a lo largo de la historia de la filosofía, se expone en la p. 26 del opúsculo que comentamos y es tema dominante a lo largo de su pensamiento. El que en la cuestión de la Nada, así como en la cuestión del Ser, hayan sido la lógica y el intelecto lógico casi las únicas vías de acceso, y, sin excepción, las únicas consideradas como válidas, es un punto importantísimo de la

teoría heideggeriana de la "historia del ser", que no vamos a discutir aquí. Nos basta con señalar que tanto el Ser, como la Nada, funcionan, según Heidegger, en una comprensión preteórica que ni el entendimiento, ni la lógica han decidido de antemano, ni pueden además decidir, porque la presuponen ya en su base.

En esta primera aproximación a la idea heideggeriana de la Nada, debemos tener presente, además, un aspecto fundamental que ayuda a comprender el sentido de la nueva exégesis, frente a las tradicionales. Se trata de que el intento de legitimar una patencia de la Nada responde a la dirección fenomenológica que caracteriza, en general, a la primera filosofía de Heidegger. Esta dirección consiste en descubrir las experiencias existenciales —por tanto preteóricas, previas a cualquier interpretación— que fundan trascendentalmente el nivel teórico-pensante de los conceptos ontológicos fundamentales y la ontología misma como disciplina. Sobre el carácter de tales experiencias —distintas tanto de la experiencia sensible como eidética—, sobre el modo de ser y funcionar como fenómenos existenciales ciertos conceptos ontológicos fundamentales y, en general, sobre la legitimidad de fundamentar la ontología en bases existenciales, hablaremos posteriormente. Aquí sólo queremos indicar que en semejante plan de ontología fenomenológico-existencial no se trata, en modo alguno —por lo menos como intento—, de un menoscabo del nivel racional en que necesariamente ha de moverse la filosofía como disciplina teórica. No se persigue la implantación del irracionalismo como método. Se trata de ganar para la ontología una base auténtica de fenómenos originales en los cuales fundarla.

Lo acabado de indicar podemos referirlo ahora al problema de la Nada, que es el que nos ocupa. En la pretensión heideggeriana de fundamentar una patencia de la Nada no funciona ésta dentro del ámbito racional que la define como un mero concepto negativo o como idea de la absoluta ausencia de ente. Tal pretensión sería entonces un verdadero sinsentido. Heidegger cree retroceder a un nivel de experiencia más original, dentro del cual la Nada adquiere otra dimensión y otro sentido. Este nivel lo constituyen los estados de ánimo, en especial el de angustia, según la interpretación ontológico-existencial que de ellos hace Heidegger. Si en la comprensión racional y lógica de la Nada, forjada por la tradición, se alude al "*nihil*" de la "*creatio ex nihilo*", a un "*ens rationis*" o a un momento de la idea de devenir, veremos que la Nada que se patentiza en la angustia alude, según Heidegger, a un no-ente fenoménico, por tanto supuestamente experimentable, que se distingue de las exégesis anteriores. Podría ser, en el fondo, que se desiguaran con un mismo nombre cosas distintas.

Con esta distinción preliminar, indispensable para evitar las posibles confusiones que el propio Heidegger ayuda a crear con su acostumbrado hermetismo metodológico y crítico, podemos iniciar la exégesis de la patencia de

la Nada, como el indicado fundamento de la patencia del ente en cuanto ente. Esta exégesis requiere, sin embargo, un segundo momento preliminar. Puesto que la patencia de la Nada se da en el sentimiento de angustia y en relación a la omnitud del ente, su comprensión exige que resumamos brevemente la teoría heideggeriana de los estados de ánimo y del problema de la omnitud. Esto es lo que vamos a intentar en los dos párrafos siguientes.

## 2. Los sentimientos

La caracterización que hace Heidegger de los sentimientos en el opúsculo que comentamos es escueta y meramente negativa. En la p. 28 dice al respecto: "Lo que llamamos sentimientos no son ni fugaces fenómenos concomitantes de nuestro comportamiento pensante o volitivo, ni siquiera, impulsos a él, ni tampoco estados simplemente presentes con los cuales nos avenimos en una u otra forma."

Esta breve alusión remite al párrafo 29 de *El ser y el tiempo*, en donde, bajo el título de "El encontrarse", expone Heidegger por primera vez su interpretación existencial de los estados de ánimo. El hilo conductor para comprender este importante párrafo es la vinculación que en él se establece entre los sentimientos y el tema del elemento "ser en" (*in-sein*) como miembro sintético de la estructura ontológica "ser en el mundo".

Este elemento resulta comprendido como una esencial forma de ser del *Dasein* (párrafos 12 y 13). El que el *Dasein* sea esencialmente "ser en", es decir, el que como ente se caracterice por el "estado de abierto", implica el rechazo de postularlo como una cosa entre otras que mantiene con ellas una cierta relación o comercio y a evitar, desde un principio, los problemas que a este respecto suscitan las teorías del conocimiento, tanto de base realista como idealista. Precisamente la interpretación existencial de los estados de ánimo hace comprobar, entre otros resultados, la originalidad y legitimidad del "estado de abierto" en contra de la tesis que asienta la idea de un sujeto solipsista y del conocimiento como la forma originaria de la relación con el ente.

Los sentimientos no son meros estados subjetivos en los que el sujeto vive interiormente la repercusión de sus actos pensantes o volitivos, ni la mera proyección de la afectividad sobre el mundo que nos rodea. Los sentimientos son formas de la existencia (existenciales) en los cuales el *Dasein* queda abierto a sí mismo simultáneamente con el mundo y sus entes intramundanos. Lo peculiar de la experiencia sentimental, por más esquivado que resulte, es esta unísona experiencia de la comprensión atemática del propio ser ya referido al mundo entorno. Sólo en la recreación de los estados afectivos, llevada a cabo como un expreso mirar interior y reflexivo (introspec-

ción) se ofrecen vivencias y fenómenos psíquicos como meras percepciones subjetivas o fenómenos internos.

El “ser en” abierto por los estados de ánimo exhibe un triple aspecto del “ser en el mundo” que debe calificarse de originario y fundamentante. Este triple aspecto, que a continuación vamos a reseñar separadamente, abre el ser del hombre como “estado de yecto”, el “ser en el mundo” como un todo y descubre los entes intramundanos en un “cómo” distinto de las posibilidades descubridoras del intuir o del pensar (como amenazadores, por ejemplo). Su peculiaridad más esencial es que posee el carácter ateorético e inmediato de la experiencia sentimental que Heidegger designa con el término “el encontrarse” (*sich befinden*). Con este término quiere indicar Heidegger, al par que la inmediatez de dicha experiencia, el carácter fáctico y originario de lo experimentado y dado en ella. Los sentimientos, en efecto, nos ponen ante el *factum* del triple aspecto antes aludido, sin que exista la posibilidad de anularlo o superarlo, aunque exista la posibilidad de esquivar el “estado de yecto”, cosa que ocurre corrientemente en la existencia cotidiana.

Con el “estado de yecto” alude Heidegger a la facticidad del “que es” propio del ser del hombre, lo que en la concepción tradicional del ser se designa como momento de la existencia. Pero entre este concepto tradicional, predicable de los entes en general y el “estado de yecto”, exclusivo del *Dasein*, hay una diferencia radical. Frente al “que es” predicable de los entes “ante los ojos” como el hecho bruto de estar allí, hay el “que es”, experimentado por el hombre, como el hecho de estar arrojado *a ser*. Ante este “que es”, abierto por los estados de ánimo, no puede conducir ninguna otra forma de entrar en relación con nuestro propio ser. La mirada intuitiva del “*cogito ergo sum*” cartesiano, que abre, sin duda, el “*sum*” del hombre, es en el fondo una conciencia intelectual del propio ser despojada de la facticidad y la carga existencial del “estado de yecto”. En el fondo, hay una notoria e insuperable diferencia entre intuir o pensar el propio ser y “encontrarse” afectivamente siendo. Esto último, lejos de ser un aspecto meramente subjetivo, es el modo originario, radical, de la “apófansis” del ser del hombre, aunque regularmente evitado o esquivado por éste. Es la forma bajo la cual experimentamos que somos en el sentido de que “nos va” el ser, de que nos lo notamos y a veces como una pesada carga.

Los estados de ánimo no sólo abren el ser del hombre como “estado de yecto”, sino que lo abren además en el sentido del ser en el mundo como un todo. Esta totalidad se refiere, no sólo al “cómo” unitario de la potencia del ente, sino a la síntesis originaria de hombre y ente. Por contraposición a la percepción reflexiva del “*ego sum*”, que disgrega los elementos estructurales del “ser en el mundo” como piezas sueltas y reduce su relación a un vínculo secundario y derivado, los sentimientos suministran la constancia de un “todo”

original de dichos elementos estructurales. El “encontrarse” en un estado de ánimo, el júbilo o la tristeza, por ejemplo, no es originariamente la percepción del “yo” como sumido en una tonalidad afectiva, sino un ser cabentes y ser con el prójimo de ciertas y peculiares maneras existenciales. El hombre no se halla a sí mismo para después hallar un exterior y entrar en relación con él, sino que semejantes “fuera” y “dentro” que establece la mirada teórica no funcionan en la apertura originaria de los estados de ánimo. Aquí podemos decir, utilizando un lenguaje kantiano, que el entendimiento o intelecto separa conceptualmente lo que está unido existencialmente en forma sintética y dado en el “encontrarse” de los estados de ánimo.

Finalmente, el “ser en” abierto por el estado de ánimo descubre entes cuyas formas de ser corroboran la tesis acabada de indicar. El que los entes intramundanos se nos presenten como amenazadores, resistentes, inhóspitos, peligrosos, etc., sólo es posible porque el “encontrarse” ha abierto el mundo como un mundo de amenaza, de extrañeza, de inseguridad. Como afirma Heidegger, con plena razón: “una pura intuición, aunque penetrara hasta las últimas venas del ser algo ante los ojos, no lograría jamás descubrir nada parecido a lo amenazador”.

Hasta aquí hemos esbozado, en sus aspectos más esenciales, la exégesis heideggeriana de los estados de ánimo como formas originarias de “abrir” el *Dasein* el “ser en el mundo”. Esta exégesis suministra ya una indicación importante sobre el sentimiento de angustia, en el que se basa la tesis metafísica del opúsculo que comentamos. Frente a toda interpretación psicológica que persiga el fenómeno en dirección a motivaciones psíquicas o lo reduzca a un epifenómeno de meros trastornos psico-fisiológicos, la tesis de Heidegger se distingue por las siguientes notas: a) la angustia, como modo de “el encontrarse”, abre de un modo originario el ser del hombre; b) hace comprobar de un modo radical el “ser en”, es decir, el carácter del hombre que es siempre ya “en”, “cabe” entes; c) descubre el “mundo” como todo originario que condiciona la patencia de los entes.

Pero la importancia y valor excepcionales de la angustia como experiencia metafísica, estriba en el hecho de que en ella se descubre la patencia de la Nada como el fundamento de la patencia del “ente en cuanto ente”. En la angustia, como forma del “encontrarse”, acontece de un modo existencial, no teórico, aquella trans-interrogación “más allá” del ente, que distingue a la metafísica como reconquista conceptual del ente en cuanto ente. El que la patencia del ente en cuanto ente y de su fundamento posibilitador, la Nada, se descubran como fenómenos en el nivel de la experiencia angustiosa y no, por ejemplo, dentro del nivel teórico-intelectual, constituye uno de los caracteres originales de la concepción heideggeriana de la metafísica. Constituye lo que podríamos denominar una *fundamentación existencial* de la metafísica.

### 3. *El ente en el todo*

En el primer párrafo de este estudio hemos planteado el problema de la relación de la patencia de la Nada con la omnitud del ente. Tal relación la indica Heidegger, en el opúsculo, con las siguientes palabras: "Es necesario que la omnitud del ente nos sea dada" (p. 27), si la Nada, según su definición, es la negación pura y absoluta del ente, el simple y radical no-ente.

Observemos, ante todo, que la cuestión de la patencia (y por tanto experiencia) de la Nada no se plantea en relación a la omnitud del ente, considerado como cosa en sí —lo que equivaldría a la pretensión absurda de una patencia de la absoluta ausencia real del ente—, sino en relación a una experiencia, de ordinario velada, pero posible, de esta omnitud. Se trata, dentro del círculo fenomenológico en que se mueve Heidegger, de una cierta interrelación de experiencias originales que, de antemano, no puede calificarse de anulación, ausencia, aniquilamiento. Por esta razón, el problema de la patencia de la omnitud del ente, lo mismo que el de la Nada, no pueden plantearse dentro del nivel pensante del entendimiento o la razón y con respecto a las significaciones intelectuales de dichos conceptos. El mismo Heidegger lo advierte expresamente con estas palabras: "En última instancia, hay una diferencia esencial entre captar el todo del ente en sí, y encontrarse en medio del ente en el todo. Aquello es radicalmente imposible. Esto acontece constantemente en nuestro Dasein" (p. 27).

La categoría de la "totalidad", lo que aquí se discute, ha recibido a lo largo de la historia de la filosofía distintas interpretaciones. En el nivel de la experiencia sensible, como base, la "totalidad" es una representación racional que significa, según Kant, la posibilidad de concebir o pensar la "integridad absoluta de todos los fenómenos dados". En este sentido equivale a la totalidad cosmológica, es decir, a la idea trascendental de "mundo". Dentro de este ámbito racional y especulativo no sólo es imposible experimentar la "omnitud del ente", sino que ni siquiera es posible concebirla si nos ajustamos a la pretensión de que concierna a la "exposición de los fenómenos" y no meramente "al concepto puramente intelectual de un conjunto de cosas en general". La *Crítica de la razón pura* expone que la totalidad del ente, a la que aluden las ideas cosmológicas, no es otra cosa que una idea regulativa de la razón respecto de la función del entendimiento.

Esta idea racional de la totalidad, cuya fundamentación trascendental emprende Kant por primera vez, no es la única. Las ideas de totalidad desarrolladas por Hegel, Dilthey, en base al concepto de espíritu o ser espiritual, o por Marx en base a la concepción del "ser social" no sólo amplían el significado meramente físico de la totalidad cosmológica kantiana, sino que se mueven en otros niveles de experiencia y otras regiones del ser. También Heidegger suministra un tipo de totalidad que se basa en la experiencia del



“encontrarse en medio del ente en total”, al nivel de la experiencia existencial.

¿Qué significa esta idea heideggeriana del “encontrarse en medio del ente en el todo”? ¿Hasta qué punto se justifica el hablar de una experiencia de este tipo?

Regularmente nos hallamos en medio del ente, ocupados con uno u otro ente particular, sin que la “totalidad” del encontrarse resulte captada en su modo de funcionar existencial. Sin embargo, en los innumerables modos de “ser en” el ente, sean cuales sean los proyectos que los determinan, el hombre “se encuentra” siempre sentimentalmente instalado en el ente en el todo. Lo que significa este “todo”, es decir, su carácter existencial, nos lo muestran a cada paso los estados de ánimo. La alegría, el temor, la tristeza —para mencionar algunos templos—, como formas existenciales del “ser en el mundo”, reducen la multiformidad y diversidad del ente a un modo de patencia uniforme y nivelador. El aburrimiento, por ejemplo, sobreviene, según Heidegger, como una espesa niebla que reduce todas las cosas y a uno mismo a una notoria indiferencia. No se trata, pues, en la exégesis existencial que nos propone Heidegger, de la captación de la totalidad como una suma de entes, ni de la representación de la unidad sintética de todos los fenómenos dados, sino del Todo en el sentido de un “cómo” uniforme de la patencia del ente.

Se ha visto como un mérito de la filosofía de Heidegger el haber descubierto y hecho funcionar antropológica y ontológicamente el carácter “totalizador” de los estados de ánimo, como formas originarias del “ser en” el ente. Mientras que el pensar sólo puede concebir una totalidad teóricamente construida, los estados de ánimo, no sólo patentizan el ente en el todo, sino que nos atemperan (*stimmen*) a él bajo sus distintas modalidades. La familiaridad o la extrañeza, la benevolencia o la inclemencia del ente —que son modos de ser y morar en él— serían imposibles si el hombre no se hallara en el ente bajo la forma del “encontrarse”. El hombre es un ente cuyo ser no sólo consiste en percibir, pensar, querer el ente, sino un ente cuyo ser consiste en “encontrarse” instalado en el ente, estar en él, morar en él. El “ser en” tiene sus propias modalidades de abrir el ser del hombre y de descubrir el ente en el todo, modos fenoménicos susceptibles de ser experimentados e interpretados, dentro de las limitaciones que imponen estas clases de fenómenos. Y así como la filosofía trascendental buscó las formas apriorísticas de percibir y pensar los fenómenos, cabe también el desarrollo, en plan existencial-trascendental, de un proyecto que ponga al descubierto las formas fundamentales del “encontrarse” en el mundo. Es lo que ha hecho García Bacca en su “Ensayo de catalogación ontológico fundamental de los sentimientos” (*Episteme II*, 1958) y en su obra *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea* (México, F.C.E., 1963).

Lo que nos interesa destacar ahora, para la exégesis de la totalidad del encontrarse, es la función que desempeñan los sentimientos dentro del campo de la metafísica. Podemos establecer esta función en los siguientes términos: la totalidad del encontrarse, propia de los estados de ánimo sólo será metafísicamente importante y decisiva si se da un temple que ponga al descubierto la totalidad del ente en cuanto ente. Esta posibilidad, según Heidegger, se da, aunque muy raras veces, en el sentimiento de angustia.

El sentimiento de angustia se nos revela, de este modo, como un sentimiento metafísico fundamental. En primer lugar, descubre la patencia del ente en cuanto ente en el todo. En segundo lugar, descubre la patencia de la Nada como fundamento de la patencia del ente en cuanto ente. Se trata de ver, en lo que sigue, el modo como la angustia pone al descubierto estos dos fenómenos metafísicos y como establece su ya indicada relación. Para ello necesitamos examinar la descripción e interpretación de dicho temple que nos propone Heidegger.

#### 4. *La descripción del sentimiento de angustia*

A) En el fenómeno de la angustia podemos distinguir, desde un punto de vista crítico, una serie de aspectos que deben tenerse en cuenta para apreciar el alcance de su función reveladora. Vamos a examinarlos por separado.

La angustia parece cumplir en la filosofía de Heidegger, desde un punto de vista metodológico, un papel equivalente al de la "epojé" husserliana y funciona como un procedimiento de filosofía trascendental. Así como la "epojé" husserliana pone entre paréntesis la tesis de la realidad del mundo, a la cual está referida nuestra conciencia en la actitud natural, y, con ello, deja al descubierto el campo temático de la conciencia trascendental constituyente, así también la angustia, como puede verse en *El ser y el tiempo* y en el opúsculo que nos ocupa, realiza una función semejante. Su utilización filosófica depende fundamentalmente de su propiedad de dejar en suspenso, de poner entre paréntesis el "ser en el mundo cotidiano".

En *El ser y el tiempo*, en efecto, su utilización se apoya en el supuesto de que pone fuera de juego la existencia cotidiana y abre la existencia auténtica que permanece encubierta y constantemente rechazada por aquélla. Así también, en el opúsculo que comentamos, la angustia pone al descubierto el fundamento de nuestra relación con el ente y de su patencia —que subyacen en todos nuestros comportamientos— por la propiedad de poner en suspenso, súbita y fugazmente, nuestro ser en el mundo permanentemente referido al ente y absorbido por él.

Señalemos que la observación anterior se refiere a la angustia desde el punto de vista de su función reveladora o descubridora. La angustia, en cuanto tal, es decir, como fenómeno existencial, no es causa sino efecto. Es

el resultado o, mejor, la expresión de una forma originaria del encontrarse con el propio ser y en el ente. Lo que produce angustia es esta forma del “encontrarse”, es decir, de revelárenos el propio ser como “ser en”.

El que la angustia sea la forma a través de la cual descubrimos el fundamento de la patencia del ente en cuanto ente, es decir, la patencia de la Nada, sitúa la posibilidad de la metafísica en un terreno peculiar. La angustia es, como afirma Heidegger un “acontecimiento” excepcional que surge de imprevisto sin ninguna motivación aparente. Esto quiere decir que la metafísica, en este sentido, será igualmente una posibilidad excepcional reservada a quien tenga oportunidad de entrar en relación con su ser, de “encontrarse” bajo una determinada peculiaridad del existir. La metafísica es un acontecimiento existencial, una posibilidad de la existencia.

Otro aspecto que debemos considerar es el relativo al hecho de que en la angustia se experimenta el existir limitado a un estado en el cual sus posibilidades y su plenitud parecen haberse reducido al mínimo. En la angustia, tal como Heidegger describe el fenómeno, “nos escapamos de nosotros mismos”, “sólo resta el puro existir en la conmoción de un estar en suspenso”, “enmudece todo decir es”. Estos datos ponen de relieve que en la angustia —en la cual, por otra parte Heidegger reconoce una suscitación fisiológica— no sólo queda anulada la preeminencia del mundo cotidiano, sino que se extinguen de raíz las múltiples y habituales posibilidades de la existencia humana. La angustia reduce la existencia al estado de una pura conmoción. Preguntemos, dejando por el momento la pregunta en el aire, si no ocurrirá que desde esta reducción de la existencia al límite, la patencia del ente perderá también su plenitud fenoménica o sólo mostrará un aspecto de ella completamente abstracto.

Finalmente, debemos advertir que los estados de ánimo son formas inmediatas en las cuales nos encontramos a nosotros mismos en un nivel puramente óntico. Ningún sentimiento tiene, por sí mismo, función reveladora de tipo ontológico. Lo dado sentimentalmente permanece en un plano neutral, ontológicamente neutral, respecto a su modo de ser. Como permanece la luz percibida respecto de teorías ondulatoria o molecular. °La forma de lo dado es la de la inmediatez. Por esto dice Hegel que el sentimiento es la forma más pobre en que puede darse un contenido cualquiera. Esto significa que el paso de la supuesta experiencia anonadante, que se vive en la angustia, a la afirmación de que en ella se patentiza la Nada como fundamento de la patencia del ente en cuanto ente, es paso hermenéutico mediatizado por una previa concepción del ente, de la Nada y del Ser. En última instancia todo método es siempre la expresión del contenido de una teoría. Cuando no lo es, no es método, es decir, camino, sino un tropezarse con algo no previsto.

B) “¿Acontece en el Dasein humano un temple que lo coloque ante la

*Nada misma? Este acontecimiento es posible y hasta real —aunque sumamente raro— sólo por unos instantes, en el temple de angustia”* (p. 29).

Con estas palabras inicia Heidegger, en el opúsculo que comentamos, la descripción del sentimiento de angustia. La posibilidad de entender esta descripción, basada en la de *El ser y el tiempo*, reside, ante todo, en una comprensión adecuada de los conceptos que ella utiliza. Hay que esforzarse en trasladar las significaciones usuales de estos conceptos al dominio fenoménico en que funcionan. Este dominio no es psicológico —aunque la psicología y la psiquiatría hagan de la angustia tema preferente de sus investigaciones—, sino existencial. La hermenéutica debe tener presente, en todo momento, que lo que se describe es un estado de ánimo desde el punto de vista ontológico del “encontrarse” y el “ser en el mundo”. Conceptos descriptivos utilizados por Heidegger son los de indiferencia (*Gleichgültigkeit*), “alejarse” (*wegrücken*), “escapar o deslizarse” (*entgleiten*): todos ellos referidos al ente: los de “retroceder” (*zurückweichen*), “atraer” (*ziehen*), “rechazar” (*abweisen*): referidos a la Nada. En lo que sigue intentaremos explicar algunos pasajes que suministran un hilo conductor para la comprensión del fenómeno descrito.

1) “*En la angustia le va a uno inhóspitamente.*” Se trata de una modificación existencial del “ser en”, que en el párrafo 12 de *El ser y el tiempo* se interpreta como “habitar”, “estar familiarizado con el mundo”. Y tal estado de familiaridad con que se habita el mundo y se comprende uno mismo en él, en el que el mundo se halla en forma de habitación o de aposento es una forma de “ser en”, no del percibir o del pensar.

Lo que en la angustia “le va a uno inhóspitamente” es el propio ser como “ser en el mundo”. Y la inhospitalidad, la supresión momentánea del hospedaje que ofrece el mundo y sus cosas intramundanas, es la supresión de la familiaridad con que uno se encuentra en el ente o, dicho con una expresión heideggeriana, la desaparición súbita de estar atemperados por el ente.

2) “*Todas las cosas y nosotros mismos se sumergen en una completa indiferencia.*” Indiferencia, no diferentes, que expresa el término alemán “*gleichgültig*”: de igual valor, al que se reducen el propio *Dasein* y todas las cosas, explícita el carácter de la inhospitalidad. Lo característico de los hombres y del ente, en el mundo cotidiano, es precisamente la diferencia, la diversidad, el sobresalir como tales o cuales cosas dentro de un previo “estado de conformados” con ellas. En la angustia, por el contrario, se hunden en una indiferencia que equivale a la suspensión de su patencia mundana y cotidiana y a la posibilidad de comprendernos desde ella. Tal estado global de indiferencia pone de relieve el carácter totalizador de los sentimientos.

3) “*Pero no como si fuera un mero retroceder, sino como un alejarse que es un volverse hacia nosotros.*” “Alejarse” y “volverse” deben ser comprendidos dentro de la espacialidad propia del “ser en el mundo”. En este

sentido, la lejanía no se toma nunca como distancia (*El ser y el tiempo*, párrafo 23). El “alejarse” del ente que tiene lugar en la angustia no es, pues, un progresivo ganar distancia métrica, sino un súbito quedar “fuera del ver en torno” en que se cura el *Dasein* y por el que los entes tienen su cercanía y su paraje. Alejarse mienta: no estar a la mano para el “curarse de”; quedar como cosas neutrales, indiferentes, asignificantes y extrañas.

Pero el término “volverse” tampoco significa un acortar una distancia espacial, sino la opresión del alejamiento y la indiferencia. En el mundo cotidiano tienen los entes intramundanos el carácter de la familiaridad que no sorprende. Sus múltiples y diferentes aspectos de cosas, por así decirlo, son la condición de que no “se vuelvan” a nosotros porque tal multiformidad se halla ya previamente comprendida dentro de un todo o mundo. Por el contrario, la indiferencia y el alejamiento se notan como un acoso de entes inservibles, asignificantes, extraños cabe los cuales no entra ningún “conformarse”, ningún “curarse de” cotidiano. “Volverse” significa: mostrarse precisamente como entes.

4) *“Este alejarse el ente en total, que nos acosa en la angustia, nos oprime. No queda asidero ninguno. Lo único que nos sobrecoge al escapársenos el ente en total es este ninguno.”* En la angustia no queda asidero ninguno. En cuanto que el ente y más propiamente el mundo cotidiano se alejan, es decir, quedan fuera de juego, en suspenso, nos hallamos abiertos al ente sin apoyo. El apoyo o asidero en el mundo cotidiano lo brinda nuestra constante referencia al ente desde y por proyectos mundanos. En la angustia el ente no desaparece; está allí, más “cerca” que nunca, oprimiéndonos, acosándonos, pero en cuanto escapado de nuestros afanes y proyectos. Lo que angustia no es tal o cual ente particular, ni todos en conjunto, sino este “ningún asidero” que nos instala fuera del mundo cotidiano. Pero este “ningún asidero” es una forma existencial del “encontrarse”; nada percibido o comprendido por el entendimiento.

5) *“La angustia hace patente la Nada.”* La descripción de Heidegger pone de relieve la absoluta indeterminación de aquello que angustia y por lo que uno se angustia; destaca el fenómeno del alejamiento del ente y su simultáneo volverse; insiste en el temple de desazón, de falta de asidero que experimenta el angustiado. Pero ¿en qué sentido corroboran todos estos aspectos una patencia de la Nada? Una primera reflexión parecería mostrar todo lo contrario. La descripción ha puesto únicamente de relieve formas de ser: “la falta de asidero” es, el “alejarse y volverse” del ente son, igualmente la falta de determinación. ¿Dónde hallar entonces la patencia de la Nada si la descripción se mueve necesariamente en el ámbito del ser?

Si mantenemos la idea de que la patencia de la Nada es la patencia de un vacío trascendente o de la ausencia absoluta de entes, los reparos anteriores son correctos. Pero, como ya hemos indicado, lo que ha descrito Heideg-

ger es un estado de ánimo que abre un "ser en" sin asidero en el ente, un encontrarse sin apoyo en medio del ente en total que se nos escapa, es decir, una situación que anula toda posibilidad de referirnos al ente a partir de proyectos mundanos, de determinarlos a partir de sus cualidades o propiedades, de comprendernos a nosotros mismos desde y por el ente. Lo que se patentiza es el estar sin apoyo, sin asidero, en suspenso en medio del ente, y ésta es la forma como se patentiza la Nada. Lo que nos angustia y aquello por que sentimos angustia es Nada: ningún ente.

En el párrafo siguiente intentaremos seguir la interpretación que suministra Heidegger de esta Nada que se hace patente en la angustia. Con esta interpretación, que ocupa la última parte del opúsculo, culmina la tesis de Heidegger sobre la esencia de la metafísica. ◊

## II. LA INTERPRETACIÓN ONTOLÓGICA DE LA NADA

### 5. *La Nada y la patencia del ente en cuanto ente*

A) La descripción del fenómeno de la angustia ha mostrado, según Heidegger, la patencia de la Nada. Debemos plantear ahora, siguiendo el curso de nuestro comentario, aquella pregunta formulada en un comienzo. ¿En qué sentido puede decirse que la patencia de la Nada es el fundamento de la posibilidad de la patencia del ente en cuanto ente? Con la formulación de esta pregunta se inicia la interpretación ontológica de la Nada, su valor de fundamento metafísico para la reconquista conceptual del ente.

Una vez más, debemos advertir que la interpretación de Heidegger sobre esta cuestión no será comprendida si no nos esforzamos en permanecer dentro del ámbito fenoménico que le sirve de base: el temple de angustia. Términos como "patencia del ente", Nada, anonadamiento, rechazadora remisión, empleados por Heidegger para llevar a cabo la interpretación, deben ser entendidos como expresión de fenómenos originales que se dan en el "encontrarse" angustioso (estar sin asidero, escaparse el ente en total, retroceder ante), como formas preontológicas bajo las cuales el *Dasein* experimenta ente y Nada antes de toda fijación racional, conceptualización o investigación expresas. No olvidemos que Heidegger intenta fundamentar la ontología sobre una base fenomenológico-existencial, mostrando que los conceptos ontológicos fundamentales reciben su originaria significación de ciertas y calificadas experiencias existenciales.

El primer punto de apoyo para el desarrollo de nuestra pregunta lo suministra la cuestión, ya mencionada, de la relación entre la patencia de la Nada y la patencia de la omnitud del ente. En el párrafo tercero de este estudio, anticipando su curso, indicamos la posibilidad de que dicha relación no fuera del tipo: ausencia total, aniquilación absoluta, etc. Se hizo ver,

además, que aunque el concepto de Nada implica estos significados, existe una diferencia radical entre este concepto de Nada y lo que se patentiza en el “encontrarse” de la angustia. El primero es una representación intelectual, lo segundo una determinada experiencia que ahora, a la luz de la descripción del sentimiento de angustia, se ha revelado como un modo originario de “ser en” el ente como un todo.

El tipo de relación que existe entre la Nada y la omnitud del ente lo indica Heidegger, lacónicamente, con estas palabras: “La Nada nos sale al paso, en la angustia, ‘a una con’ el ente en el todo que se escapa.” Unas líneas más adelante, la relación vuelve a ser precisada con la indicación de que la Nada se manifiesta “en” (*an*) y con el ente.

¿Hasta qué punto resulta comprensible esta sorprendente afirmación? ¿Cómo puede la Nada manifestarse en el ente —no como algo puesto al lado, separadamente— si ambos son, al parecer, la máxima y absoluta contradicción? ¿No es suficiente el intento de pensar ente y Nada como “uno”, “en uno”, para que nos veamos obligados a negar, de acuerdo con la lógica, la posibilidad de la patencia de la Nada “a una con” el ente?

Antes de continuar repitamos de nuevo algo ya señalado anteriormente. Debemos observar que la patencia de la Nada no equivale, ni a una simple negación del ente, ni a su absoluta y real aniquilación. La Nada, lo no-ente, emerge o sale a flote en la angustia “en tanto que” el ente escapa, se vuelve indiferente, falta el asidero, estamos en suspenso sin nada en que agarrarnos. Todo esto, en conjunto, es ya la patencia de la Nada. La Nada no se manifiesta como algo percibido al lado del ente o en el ente mismo como una cualidad. Por esto dice Heidegger, en la p. 37 del opúsculo, que en la angustia no hay ni una negación, ni una aniquilación del ente, pues, aparte de que a la angustia no le corresponde ningún negar expreso, “resulta que con una negación semejante (que debería dar por resultado la Nada) llegaríamos demasiado tarde. Ya antes la Nada nos ha salido al paso”. Heidegger quiere decir: tanto la negación como la aniquilación del ente “llegan demasiado tarde” porque presuponen ya, como nociones o actos, la patencia del ente, la cual, a su vez, presupone la patencia de la Nada como su fundamento. La Nada no se patentiza como algo anterior a la patencia del ente o como algo posterior, producto de un acto de aniquilación imposible; la patencia de la Nada es la condición de posibilidad de la patencia del ente en cuanto ente.

El siguiente texto de Heidegger intenta esclarecer esta intrínseca conexión de la patencia de la Nada y la patencia del ente en cuanto ente:

*“En la angustia hay un retroceder que no es un huir, sino una fascinada quietud. Este retro-ante... arranca de la Nada. La Nada no atrae hacia sí, sino que, por esencia, es rechazante. Pero este rechazo de sí es, en cuanto tal, el referir, dejándolo escapar, al ente como todo lo que se hunde. Esta total*

referencia rechazante al ente que se escapa en total (que así es como la Nada acosa al Dasein en la angustia) es la esencia de la Nada: el anonadamiento.”

(El texto alemán dice: “*In der Angst liegt ein Zurückweichen vor... das freilich kein Fliehen mehr ist, sondern eine gebannte Ruhe. Dieses Zurück vor... nimmt seinen Ausgang vom Nichts. Dieses zieht nicht auf sich, sondern ist wesentlich abweisend. Die Abweisung von sich ist aber als solche das entgleiten-lassende Verweisen auf das versinkende Seiende im Ganzen. Diese im Ganzen abweisende Verweisung auf das entgleitende Seiende im Ganzen, als welche das Nichts in der Angst das Dasein umdrängt, ist das Wesen des Nichts: die Nichtung*”, p. 31.)

La interpretación de este texto es difícil. Su hermetismo apenas si permite otra cosa que una explicación aventurada. El texto deja el acontecimiento de la patencia de la Nada en la tierra de nadie, que es, por definición, la tierra de todos. Su sentido descansa en una adecuada comprensión de los términos “*Abweisung*” y “*entgleiten-lassende Verweisen*” y de la relación que se establece entre ellos. Esta relación, según el texto citado, dice que la “*Abweisung von sich*” (de la Nada) es, en cuanto tal, el “*Verweisen*”. ¿Qué significa, por tanto, esta “*abweisende Verweisung*” de la Nada?

1) “*En la angustia hay un retroceder ante (zurückweichen) que no es un huir, sino una fascinada quietud. Este retro-ante (zurück vor) arranca de la Nada.*”

Con estas palabras preliminares distingue Heidegger la angustia del temor. El “*retroceder ante*” de la angustia no es un huir, porque el ante (*vor*) no toma su punto de partida de un ente intramundano que avanza amenazador desde un paraje. El punto de partida de la angustia como “*retroceder ante*” es la Nada.

2) “*La Nada no atrae hacia sí, sino que es por esencia rechazante (Abweisende).*”

El término “*Abweisung*” es el término clave del texto que analizamos. ¿Qué significa el que la Nada sea por esencia “*abweisende*”? ¿Qué significa, con respecto a la Nada, hablar de una “*Abweisung von sich*”? Zubiri, en la versión del opúsculo, que nosotros en general hemos seguido, traduce “*Abweisung von sich*” como “rechazo” y “*entgleiten-lassende Verweisung*” como “remitir dejándolo escapar” al ente. Lo decisivo de su versión es que refiere el rechazar y el remitir al Dasein. El sentido de la traducción es éste: La Nada rechaza al Dasein y lo remite al ente. Este sentido exige una precisión. El texto habla de una “*Abweisung von sich*” y este “*von sich*” se refiere a la Nada, pero no como si ésta rechazara a otra cosa, sino en el sentido de que la Nada es esencialmente “*ab*”: falta o ausencia total de “referencia”: “*Weisung*”. Por esto dice Heidegger que la Nada no atrae hacia sí, precisamente porque no es un “algo” cabe el cual podríamos conformarnos.



3) “Esta falta absoluta de referencia a sí misma es, en cuanto tal, el referir, dejándolo escapar, al ente en total que se hunde. Esta ‘des-referente referencia’ (abweisende Verweisung) al ente en total que se escapa (que así es como la Nada acosa al Dasein en la angustia) es la esencia de la Nada: el anonadamiento (Nichtung).”

Precisemos. No hay que pensar la “*Abweisung*” y la “*Verweisung*” como momentos complementarios de una acción. De este modo notificamos la Nada. Heidegger dice que la “*Abweisung*” es, en cuanto tal, la “*Verweisung*”. Con ello quiere decir que el *Dasein* está referido al ente, desde y por la Nada, como “ausencia total de referencia”. La “*Abweisung*” es el modo de la “*Verweisung*”: referencia al ente, desde la Nada, como ausencia total de referencia. El término “anonadamiento” (*Nichtung*) intenta expresar la patencia de la Nada: la “des-referente referencia”.

Así como en el “ser en el mundo” cotidiano el *Dasein* está referido al ente desde y por referencias concretas: proyectos mundanos que remiten unos entes a otros, etc., en la angustia el *Dasein* está referido al ente desde ninguna referencia, desde la falta total de referencia. La patencia de esta situación es el anonadamiento. Por esta razón el ente “se nos escapa”, no en el sentido de un alejarse espacialmente, sino de un estar enfrente en su nuda patencia o manifestación, fuera de nuestros designios. En la angustia estamos remitidos al ente, pero al mismo tiempo separados de él.

B) Nuestro estar en el ente, constantemente referidos a él, presupone lo que hemos venido designando, en un sentido amplio, como patencia del ente: el que el ente se muestre, aparezca como algo dado frente a nosotros. Tal patencia incluye, como componente esencial, un “cómo” o “en tanto que”. Una patencia del ente en la que éste no se patentizara “como” algo, sería una pura inmediatez: no se mostraría nada.

Dentro del “ser en el mundo” cotidiano, los entes se patentizan como útiles. Este “ser útil” constituye la modalidad de patencia del ente. Nos hallamos constantemente referidos al ente sin captar otra cosa que este carácter de útil. Dentro del mundo científico el ente se patentiza “como” otra cosa distinta de los útiles.

La irrupción de la angustia sustituye, momentánea pero radicalmente, este “ser en el mundo cotidiano” y el temple de hospitalidad a él inherente, por otro “ser en”, cuya unidad estructural está constituida por otro “como” de la patencia del ente, otro modo de comprendernos y otro temple como forma del encontrarse. En rigor no se trata de una supresión del mundo cotidiano, sino de un quedar en suspenso por breves instantes que deja al descubierto, hace emerger lo que permanentemente subyace en su fondo como fundamento originario. En la angustia el ente se patentiza “como” escapado, esto es, como no siendo tal o cual cosa determinada cabe la cual podríamos conformarnos; el hombre queda reducido al puro *Da-sein*, en una conmoción

angustiosa y el temple de hospitalidad se muta por un estar sin asidero, en suspenso, sin poder agarrarse a nada.

Se trata ahora de precisar esta patencia del ente, en cuanto "escapado", que se da en la angustia, y mostrar hasta qué punto constituye el fenómeno de su patencia de ente. Subrayemos que "patencia del ente" y "patencia de ente" son dos cosas distintas. Tomemos como base el siguiente texto del opúsculo:

*"El anonadar no es un suceso cualquiera, sino que por ser una referencia rechazante al ente en total que se escapa, hace patente este ente en su plena, hasta ahora oculta extrañeza, como lo absolutamente otro frente a la Nada. En esta clara noche que es la Nada de la angustia es donde surge la originaria patencia del ente como ente: que es ente y no Nada. Pero este "y no Nada" que añadimos a nuestra elocución, no es, empero, una aclaración subsiguiente, sino lo que previamente posibilita la patencia del ente en general. La esencia de esta Nada anonadante es: que lleva al Dasein, por primera vez, ante el ente en cuanto tal."*

(El texto alemán dice: "*Das Nichten ist kein beliebiges Vorkommnis, sondern als abweisendes Verweisen auf das entgleitende Seiende im Ganzen offenbart es dieses Seiende in seiner vollen, bislang verborgenen Befremdlichkeit, als das schlechthin Andere —gegenüber dem Nichts. In der hellen Nacht der Angst ersteht erst die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen: dass es Seiendes ist —und nicht Nichts. Dieses von uns in die Rede dazugesagte 'und nicht Nichts' ist aber keine nachgetragene Erklärung, sondern die vorgängige Ermöglichung der Offenbarkeit von Seiendem überhaupt. Das Wesen des ursprünglich nichtenden Nichts liegt in dem: es bringt das Da-sein allererst vor das Seiende als ein solches*", p. 31.)

¿Desde qué punto resulta comprensible la patencia del ente desde el anonadar de la Nada? ¿A qué nos referimos cuando hablamos de la patencia del ente en cuanto ente?

Para responder estas preguntas erramos el camino si partimos de la idea de que la Nada es la condición de posibilidad de que se dé material y realmente el todo del ente en bloque que se escapa. De que se dé lo óntico como masa o bulto puesto en frente. El anonadar, la Nada, es antes bien y únicamente la condición de posibilidad de que se nos dé o se patentice el ente en cuanto ente. Los dos términos "ente" de esta vieja fórmula filosófica no significan lo mismo. Tampoco expresan una identidad meramente vacía y formal. El primero alude a cualquier cosa y, por tanto, a todo ente. El segundo "en cuanto ente" alude a una forma radical de patencia. El ente, hemos dicho, se nos da siempre en un "como" o "en tanto que" (ente como árbol, montaña, vegetal, neutrón, sustancia, etc.), pero no se nos da o manifiesta comúnmente y en forma explícita "como ente". Tal darse o manifes-

tarse alude a un tipo de patencia que presupone explícitamente la comprensión del ser: ente desde y por el ser.

Esta indicación es importante. Nos permite retroceder al comienzo de este trabajo en donde hemos fijado lo que a nuestro parecer constituye uno de los puntos centrales del pensamiento del opúsculo *¿Qué es metafísica?*: la patencia *de* ente, *del* ente. Ahora vemos lo que significa la fundamentación de esta patencia desde y por la patencia de la Nada. Cuando Heidegger, en el texto citado anteriormente, dice que en la clara noche de la angustia acontece la originaria patencia del ente en cuanto ente, quiere decir únicamente que la patencia de la Nada es condición de posibilidad de la patencia “en cuanto ente” del ente. En ningún caso que la Nada es condición de posibilidad, como causa física material o eficiente, de que existan entes.

La patencia *como ente* del ente (el que el ente se nos aparezca no como éste o el otro, esto o lo otro, de esto o lo otro, para esto o lo otro, sino *como* pura y simplemente ente) no es un carácter óntico del ente, una de sus propiedades. La patencia del ente *como ente* es su patencia desde y por el *que es* (*dass es ist*), como su única y radical determinación o referencia. Este “*que es*” (*dass es ist*) es lo que se patentiza en la Nada como “no Nada”, como lo “absolutamente otro frente a la Nada”. Ambas expresiones “no Nada” y “lo absolutamente otro frente a la Nada” significan lo mismo: “que es ente” (*dass es Seiende ist*). No deben ser entendidas como el resultado de una comparación entre ente y Nada. El “no” de la primera y “lo absolutamente otro” de la segunda, expresan la forma, como la Nada, en cuanto “ausencia total de referencia” (*Abweisung*) es el “referir” (*Verweisung*) al ente como ente. Expresan, en suma, que la aparente inmediatez de la patencia del ente en cuanto ente: que es ente (*dass es Seiende ist*), presupone la mediación de la patencia de la Nada.

## 6. La Nada y la relación con el ente

En la angustia acontece la patencia del ente en cuanto ente. Lo importante para comprender el sentido del opúsculo, su punto de partida y su meta, es tener en cuenta que para Heidegger el comportamiento angustioso, lejos de ser un comportamiento entre otros, es:

*Primero*: un comportamiento metafísico. La angustia suspende o pone efectivamente entre paréntesis todo tipo de relación mundana con el ente.

*Segundo*: muestra la patencia del ente en cuanto ente en un nivel pre-teorético. En la angustia, en cuanto tal, no hay ni una comprensión temática de la patencia del ente, ni de la Nada; no corresponde tampoco a una forma del conocer.

*Tercero*: es según Heidegger —y en esto hay que ver una de las ideas centrales del opúsculo— el comportamiento determinante y básico de nues-

tro "ser en" el ente. Lo subyacente en los comportamientos humanos cabe el ente, lo que los caracteriza y determina es la patencia del ente en cuanto ente; el que en ellos se manifieste el ente como "que es": ente desde y por el ser. Por esta razón habla Heidegger de una "angustia latente".

Esta última indicación nos orienta claramente hacia el tema que ahora desarrollamos. La angustia no sólo pone al descubierto la patencia del ente en cuanto ente y de la Nada, como su condición de posibilidad, sino que, además, por ser el comportamiento apriorístico de todo comportamiento en general cabe el ente, descubre también el ser del hombre (como ente que hace por esencia relación con el ente). La caracterización del ser del hombre debe guiarse por el fenómeno de la angustia y desarrollarse de tal modo que, a través de ella, resulte comprensible la posibilidad de nuestra relación con el ente en cuanto ente, como una relación que nos determina esencialmente. ¿Qué base suministra la angustia para esta caracterización?

Esta pregunta está ya respondida. Si en la angustia se muestra la originaria patencia del ente en cuanto ente "a una con" la patencia de la Nada, ello quiere decir entonces que nuestra relación con el ente presupone una previa y originaria relación con la Nada. Heidegger lo explica en el siguiente texto:

*"Solamente en base de la originaria patencia de la Nada puede el Dasein humano llegar al ente y entrar en él. Por cuanto que el Dasein hace por esencia relación con el ente, con el ente que no es él y con el que es él mismo, procede ya siempre, como tal Dasein, de la patente Nada. Da-sein significa: sostenimiento dentro de la Nada. Sosteniéndose dentro de la Nada, el Dasein está siempre allende el ente en total. A este estar allende el ente es a lo que llamamos trascendencia. Si el Dasein no fuera, en la última raíz de su esencia, un trascender, es decir, si de antemano no estuviera sosteniéndose dentro de la Nada, jamás podría entrar en relación con el ente, ni, por tanto, consigo mismo" (p. 32).*

Se trata de intentar una explicación de este texto con la ayuda de algunas indicaciones sobre sus elementos constitutivos: *Da-sein* y trascendencia.

A) En *El ser y el tiempo*, Heidegger expone el significado del término "*Dasein*" con la siguiente indicación: "Porque la definición de la esencia de este ente no puede darse indicando un *qué* de contenido material, sino que su esencia reside en que no puede menos de ser, en cada caso, su ser como ser suyo, se ha elegido para designar a este ente el término *Dasein* que mienta puramente el ser."

Según este texto, el término *Dasein* designa al ente hombre en cuanto que su ser no se caracteriza por "ser un algo", sino un "ahí" (*Da*). La dificultad para interpretar el término reside, como se ve, en la significación que debe atribuirse a este "ahí" (*Da*).

Si en *El ser y el tiempo*, desde la posición antropológico-trascendental que

caracteriza a esta obra, se justifica la traducción de *Dasein* por "ser-ahí", indicando que el "ahí" es la distinción específica de este ente (de donde su "ser en" como estado de abierto), en obras posteriores el propio Heidegger se ha encargado de explicitar el término con la expresión "el ahí del ser". Así ocurre, por ejemplo, en *Sobre el humanismo*: "Antes bien, el término significa: el hombre es el 'ahí', es decir, el claro luminoso (*Lichtung*) del ser." También en el prólogo que Heidegger, en 1947, añadió a la sexta edición del opúsculo que comentamos se lee: "Y para expresar con un término, tanto la relación del ser a la esencia del hombre, como la relación esencial del hombre a la patencia (*Da*) del ser, se eligió el nombre *Dasein* para indicar el ámbito esencial en el cual el hombre es (*west*) hombre." Finalmente en el opúsculo que comentamos, ubicado cronológicamente entre *El ser y el tiempo* y las obras acabadas de citar, nos dice Heidegger que *Dasein* significa: "sostenimiento dentro de la Nada".

La modificación del sentido de *Dasein*: "ser ahí" por "el ahí del ser" expresa la variación que experimenta la filosofía de Heidegger a partir de *El ser y el tiempo*. Si en esta obra se trataba de descubrir el ser del hombre bajo el supuesto de que dicho ser debía suministrar el sentido de la comprensión del ser en general, en obras posteriores se intentará determinar el ser del hombre desde y por el Ser mismo. En el opúsculo que comentamos, el término *Dasein* conserva todavía el sentido de "Ser ahí", en el que "ahí" califica o determina, como en *El ser y el tiempo*, el ser del hombre. Pero el opúsculo intenta una fundamentación del "ahí" desde la patencia de la Nada: "Ser ahí" significa "sostenimiento en la Nada".

¿Cuál es el sentido de esta afirmación? El "sostenimiento (*Hineingehaltenheit*) dentro de la Nada" califica y explicita el "ahí" que es el hombre. Pero ¿qué significa sostenimiento? Heidegger no da en el opúsculo ninguna indicación precisa sobre el significado de este término. Tampoco la suministra sobre el sentido del término "*herkommen*", usado en el mismo texto (El *Dasein* procede de la patencia Nada).

El término "sostenimiento" no expresa un vínculo externo entre dos cosas. No dice que el "Ser ahí" (el hombre) esté sostenido en la Nada como el libro, por ejemplo, se sostiene en la mesa. Indica que el hombre es "*Da-sein*" y que este tipo de ser significa sostenerse dentro de la Nada. El que el hombre sea "ahí", en medio del ente, no como un ente más, sino como un ente que por esencia hace relación con el ente en el sentido de que el ente se patentice, se muestre, aparezca como tal, es lo que caracteriza su ser. El ser del hombre (*Da-sein*) debe ser comprendido desde el "ser en" el ente. Su ser originario es ser "ahí". El ser del "ahí" es lo que funda todo lugar y todo espacio. Es la "apertura" o "ámbito" que hace posible que se muestren o patenticen entes. Por esto se sostiene en la Nada como fundamento de tal posibilidad de patencia y aparición.

B) Lo anterior se aclarará mucho más en relación al concepto de trascendencia. La rectificación del sentido de este concepto, que Heidegger propone en el opúsculo, se opone al concepto tradicional de lo "trascendente" en su significado ontológico y gnoseológico. Lo "trascendente" se refiere en primer lugar al ente, en contraposición a lo "inmanente" que es el hombre. Pero se extiende también a los actos y representaciones del sujeto. Así se habla de "actos trascendentes", bien sea en la significación intencional de Husserl o en el sentido de Hartmann, como actos emocionales que legitiman la existencia de la "cosa en sí".

En un nivel fenomenológico, previo a cualquier interpretación, el término trascendente alude al hecho de que el ente se patentice como algo que está frente a uno y se muestre como algo independiente de los actos y formas representativas del sujeto. En este sentido, se puede hablar con Hartmann de una "conciencia de trascendencia", un término que denota la convicción de que el ente es algo que existe independientemente de nosotros.

La rectificación heideggeriana del concepto de trascendencia no anula esta forma de conciencia. Se limita a interpretarla y fundamentarla. Quiérese decir que la tesis de que lo trascendente es el *Dasein* y no el ente y, en segundo lugar, que el "trans" (más allá) no es un salir de la inmanencia, sino un "estar más allá del ente en total", en la Nada, lejos de anular el *factum* de la trascendencia del ente, en la forma de su conciencia espontánea, lo que busca es precisamente explicarlo.

La idea de trascendencia se ha comprendido a partir de una cierta idea de la subjetividad, entendida como lo "inmanente". Lo trascendente, el ente, se ha considerado como algo *puesto delante* y al mismo tiempo "fuera", por respecto a algo que paralelamente se considera "interior": la subjetividad. Este "puesto delante" y "fuera" con los cuales se define la trascendencia es lo que Heidegger hace variar copernicanamente. Lo que está "puesto ante", según Heidegger no es el ente, sino el *Dasein*. Éste es el que se encuentra "ante" el ente. Lo que está "fuera" no es tampoco el ente, sino el *Dasein*: fuera del ente, más allá de él, en la Nada. Por esto el *Dasein* se sostiene en la Nada. La trascendencia del ente, podemos decir, se funda en la trascendencia del *Dasein*. O dicho con otras palabras: el "ante" con que aprehendemos intuitivamente el ente, no es sino el "ante" (y por tanto fuera) en que se halla el *Dasein* sosteniéndose en la Nada.

C) Heidegger define la patencia del ente en cuanto ente con la expresión: "que es ente, y no Nada". Tal patencia acontece en el temple de angustia que tiene la propiedad de revelar la omnitud del ente. Esta omnitud (todo) es el "que es". La diversidad del ente queda reducida en la angustia a una patencia nivelada y uniforme: que es ente. Montaña, río, árbol, sol, piedra, etc., todo lo que bajo formas y aspectos distintos nos rodea, sigue

allí, pero en cuanto escapado. Lo que se patentiza de un modo predominante es el puro y simple "que es".

Sin embargo, pasada la conmoción angustiosa el ente vuelve a adquirir su diversidad óptica, característica y habitual. La montaña, la casa, el árbol, etc., no sólo se patentizan como "que son", sino como siendo tales o cuales entes distinguibles y determinados. Decimos entonces, al referirnos a ellos: "es" una montaña, "es" una casa, "es" un árbol; lo cual indica que "ser ente" no sólo significa patentizarse bajo la forma del "que es", sino concomitantemente bajo la forma de un "ser algo".

Esta breve indicación nos permite esbozar las siguientes dos cuestiones fundamentales: *Primera*: es evidente que el opúsculo *¿Qué es metafísica?* desarrolla el concepto de ente desde el punto de vista del "que es". En este sentido, el fenómeno de la angustia pone de manifiesto, en su forma original, la comprensión del "es" (del Ser), a partir de la Nada, como lo no-ente y, al mismo tiempo, "a una con" el ente: *diferencia ontológica*. *Segunda*: pero el que la comprensión del ser del ente no sólo incluya el sentido de "que es", sino el de "lo que es" (ser algo), plantea la necesidad de mostrar fenomenológicamente el fundamento de este otro momento de la comprensión del ser. Preguntamos, dejando la pregunta en el aire: ¿al plantear el opúsculo el fundamento de la patencia del ente en cuanto ente en dirección exclusiva hacia el "que es", da por dilucidado el sentido de "lo que es"? ¿El *que* y el *lo*, son lo mismo? ¿Es el *ser* únicamente el fundamento de la patencia del ente? ¿Qué es respecto del ente?

### III. LA ESENCIA DE LA METAFÍSICA

A) Si la pregunta por la Nada es, como se ha mostrado, un interrogante metafísico, entonces una caracterización de la metafísica debe poder obtenerse de los resultados alcanzados en la cuestión sobre la Nada. Con palabras de Heidegger: "Nuestro interrogante sobre la Nada tiene que poner ante nuestros ojos a la metafísica misma" (p. 35).

Poner hoy la metafísica ante nuestros ojos significa para Heidegger, ante todo, volver a crear la necesidad de su visión. Si en un comienzo fue considerada como "sabiduría primera" y conservó este título durante centurias, hoy, en nuestro presente, parece haber perdido toda su hegemonía. Esta pérdida no significa, según Heidegger, que los problemas metafísicos han sido definitivamente superados y eliminados por el "seguro camino" de la ciencia. Significa, antes bien, que nuestra existencia actual, determinada por el predominio de la ciencia en un sentido, no primordialmente teorético, sino práctico y técnico, ha cerrado los ojos para la metafísica. Al comienzo de la ciencia moderna, los científicos que echaron las bases de la actual ciencia, se sintieron obligados, en el transcurso de su actividad científica, a plantear y

plantearse interrogantes metafísicos. Descartes, Leibniz, Newton, en un estadio avanzado y maduro de sus conocimientos y descubrimientos científicos, plantearon y desarrollaron, en una forma metafísica, el problema del fundamento de la ciencia. Este planteamiento y desarrollo metafísicos de la cuestión del fundamento, no se debe únicamente, como cabría suponer, al incipiente nivel que alcanzó en ellos el desenvolvimiento de la ciencia moderna. Se debe también al hecho de que todavía tenían aptitud, como científicos, para hacer saltar del ente aquellos interrogantes principales que la ciencia presupone, pero no aclara. Tenían todavía aptitud para que su existencia se determinara por un tipo de saber que hoy apenas determina a nuestros científicos. La ceguera que hoy se mantiene para la metafísica se funda, según Heidegger, en la manera de “poner en juego” nuestra existencia. Nuestra existencia está hoy determinada por la ciencia. Poner ante los ojos la metafísica significa, en primer lugar, hacer problemática la existencia científica.

Heidegger inicia el opúsculo *¿Qué es metafísica?* con una caracterización de la ciencia. Esta caracterización se mueve en la dirección aristotélica de la distinción entre “filosofía primera” y “filosofías segundas”. Tiene por objeto mostrar que la ciencia descansa sobre un fundamento que ella, desde su propio dominio y tipo de saber, no puede descubrir ni dominar. A lo largo de la prodigiosa historia de la ciencia, excepción hecha de los momentos en que un científicismo miope ha desvirtuado el auténtico sentido del saber, junto al desarrollo incesante de la ciencia ha marchado paralelamente la reflexión filosófica sobre su fundamento. Las reflexiones sobre el fundamento han sido históricamente distintas y siempre sobre la base de una previa problematización de la ciencia. Descartes, al comienzo de la época moderna, vio esta problematicidad en el hecho de que la ciencia no puede garantizar, con sus propios recursos, la verdad como *adequatio*. Kant la encuentra en el hecho de que el conocimiento científico desconoce el fundamento de la universalidad y necesidad de sus representaciones categoriales. A lo largo de la filosofía moderna hallamos distintas formas de problematizar la ciencia, hallamos también distintos fundamentos de la ciencia, pero los hallamos, en general, bajo una misma coordenada común. Consiste en el hecho de que la búsqueda del fundamento retrocede al dominio del conocimiento y la razón, en cuyos principios descansa la ciencia como quehacer teórico. Este retroceso define a la metafísica, a partir de la filosofía moderna, como la “ciencia de los primeros principios del conocimiento humano” (*Scientia prima cognitionis humanae principia continens*).

La caracterización de la ciencia que nos propone Heidegger, al comienzo del opúsculo que comentamos, con la intención de señalar su problematicidad, se mueve en una dirección y hacia un dominio distintos de los establecidos por la tradición moderna de la filosofía. En vez de retroceder hacia el dominio del conocimiento científico en busca del origen, límites y verdad de sus



representaciones categoriales, retrocede al dominio de la "existencia científica", considerada como un modo especial de conducirse el hombre respecto del ente en cuanto ente y en total. Desde esta dimensión se nos descubre una problematicidad de la ciencia que podemos expresar, con toda brevedad, del siguiente modo: más originariamente que en sus representaciones categoriales, así como instrumentos conceptuales y metodológicos, la ciencia descansa en un modo de "ser" el hombre "en" el ente, por el cual surge la admiración, la pregunta por las causas, el fundamentar y el investigar. Si queremos precisar con mayor rigor esta forma de "ser en" el ente, distinta de las formas cotidianas, basta que señalemos un doble presupuesto en ella implícito. Primero: el ente debe patentizarse de tal forma que suscite en el hombre extrañeza y lo lleve a la pregunta por el "porqué". Segundo: el hombre debe irrumpir en el todo del ente, encontrarse en él —y a sí mismo— de tal modo que el ente se le vuelva extraño, alejado, fuera de la familiaridad y dominio cotidianos. Este doble presupuesto —ingrediente del ser en el mundo— es la base originaria del quehacer científico y suministra una caracterización de la ciencia que podemos denominar, para diferenciarla de las caracterizaciones gnoseológicas, lógico-formales, analíticas, como "caracterización existencial". Podemos resumirla con este texto de Heidegger: "El hombre, un ente entre otros, hace ciencia. En este hacer acaece nada menos que la irrupción de un ente llamado hombre en el todo del ente y en tal forma que en esta irrupción y mediante ella queda al descubierto el ente en su que es y como es" (p. 23).

La caracterización existencial, acabada de esbozar, nos descubre el ámbito problemático de la ciencia y nos señala, al mismo tiempo, la dirección hacia el fundamento. El ámbito problemático que la ciencia presupone, pero no aclara, es la posibilidad de la "existencia científica". La dirección hacia el fundamento es la pregunta que inquiere por la condición de posibilidad de este modo de existencia. La metafísica como "filosofía primera" debe intentar una respuesta.

B) ¿Cuál es la respuesta que aporta el opúsculo *¿Qué es metafísica?* ¿Qué fundamento de la ciencia suministra, por el cual lo problemático y fundamentante de la ciencia —la existencia científica— resulta explicado y comprendido? Heidegger nos lo indica en el siguiente texto:

"El *Dasein* científico debe su simplicidad y acuidad a la manera especialísima a como tiene que habérselas con el ente y únicamente con él. Puede la ciencia abandonar la Nada con un gesto de superioridad. Pero al preguntar por la Nada patentizase que esta existencia científica sólo es posible si, de antemano, se encuentra sumergida en la Nada. Para comprenderse a sí misma, en lo que precisamente es, necesita no abandonar la Nada" (p. 37).

Este texto expresa el resultado de la interrogación sobre la Nada. Establece que el fundamento de la "existencia científica" es la "existencia meta-

física". Ésta consiste, en cuanto tal, en estar sumergida en la Nada. Sólo porque la existencia es esencialmente un "estar sostenida dentro de la Nada" puede habérselas con el ente y, de tal modo, que éste se descubra como ente en el todo. Y sólo por tal estado de descubierto puede surgir el comportamiento científico cabe el ente.

Pero es indispensable observar que el texto citado antes no sólo establece el fundamento de la "existencia científica", sino que, además, califica a ésta de superficial y acuciosa por la forma con que tiene que habérselas con el ente. Lo que significa esta calificación es, en el fondo, esto: la existencia científica no queda suficientemente caracterizada con la mostración de su fundamento (la existencia metafísica), sino por la relación que guarda con él. Su verdadero carácter estriba en el hecho de que, estando esencialmente sostenida en la Nada, no se abra ni se comprenda a sí misma desde este origen esencial. En este permanecer cerrada a su propio fundamento reside la forma peculiar con que tiene que habérselas con el ente. Reside, en una palabra, el que se las haya con el ente y no con la Nada. Y puesto que, según hemos visto, la Nada, como no-ente, significa Ser, diremos: reside el que se las haya temáticamente con el ente y no con el Ser.

En esta fundamentación existencial de la ciencia se ponen de relieve dos limitaciones. La primera consiste en que la relación entre la "existencia científica" y la "existencia metafísica", como fundamento de la primera, sólo se establece de un modo negativo. La "existencia científica" es lo que es por desconocer su propio fundamento. La segunda limitación es que Heidegger se detiene en esta simple indicación sin que haga ningún planteamiento sobre la forma en que se constituye la ciencia. Podría argumentarse que estas limitaciones son comprensibles en una lección inaugural como *¿Qué es metafísica?* Sin embargo, sobre lo que podría o debería ser un desarrollo temático de la fundamentación de la ciencia, a partir de la "existencia científica" que descansa en la Nada o sobre las posibles consecuencias que acarrearía para la ciencia el que la "existencia científica" llegase a reconocer y asumir su fundamento metafísico, no ha dado Heidegger hasta el presente ninguna indicación. Tampoco se ha ocupado del examen de la ciencia desde el punto de vista propiamente gnoseológico (problemas del origen, forma y valor del conocimiento científico, etc.) En general, Heidegger ha mantenido a lo largo de su extensa obra una actitud polémica con la ciencia, sin abocarse a la tarea de su fundamentación gnoseológica. Más que de la ciencia, como campo específico del conocimiento, Heidegger se ha ocupado del "cientificismo" como el fenómeno de que la ciencia se haya convertido en el modo determinante del saber y de la vida del hombre. La fundamentación de la ciencia, que nos ofrece el opúsculo se mueve en esta dirección. El interés de Heidegger se dirige y limita únicamente a legitimar, en contraposición a la seguridad, autosuficiencia y omnímodo poder de la ciencia actual,

la necesidad y autenticidad del saber filosófico y, en particular, metafísico, como "saber primero". La necesidad de que la ciencia reconozca un fundamento que está más allá de su dominio temático y, de este modo, se vuelva hacia un tipo de saber que hoy parece rechazar e incluso despreciar. (La obra de Heidegger que aborda el problema del conocimiento científico con más penetración, aunque desde la perspectiva de la "historia del ser", es el ensayo "Ciencia y reflexión", incluido en el libro *Conferencias y ensayos*.)

C) En la p. 35 del opúsculo que comentamos, Heidegger define la metafísica como una "trans.interrogación más, allá del ente para reconquistarlo después, para el conceptuar, en cuanto tal y en el todo". La interrogación que desarrolla el opúsculo se nos ha mostrado, de acuerdo con esta definición, como una interrogación metafísica. Ella interroga "más allá" del ente, por la Nada: el Ser. Desarrollando esta pregunta reconquista —descubriendo el fundamento— lo ya previamente conquistado: el ente mismo. ¿Qué esencia de la metafísica nos proporciona el interrogante por la Nada?

La respuesta de Heidegger se encuentra en este texto: "*La existencia humana no puede habérselas con el ente, si no es sosteniéndose dentro de la Nada. El ir 'más allá' del ente es algo que acontece a la esencia de la existencia misma. Este ir más allá es precisamente la metafísica: lo que hace que la metafísica pertenezca a la 'naturaleza humana'. No es ni una disciplina filosófica, ni un campo de divagaciones: es el acontecimiento radical de la existencia misma como tal existencia*" (p. 37).

El "ir más allá" que en este texto caracteriza la metafísica, fue comprendido y desarrollado por la tradición, dentro del nivel cognoscitivo, como posibilidad de un conocimiento metasensible. Kant muestra la imposibilidad de este conocimiento y lo califica de dialéctico. Pero el mérito de Kant y la originalidad de su fundamentación de la metafísica, en la *Crítica de la razón pura*, no estriba solamente en la demostración de la imposibilidad de un conocimiento de lo metasensible, sino en haber mostrado la tendencia natural de la razón a sobrepasar los límites de la experiencia sensible. Esta caracterización de la metafísica, a partir del origen y el fundamento del preguntar que le es inherente, y no desde la posible validez de sus respuestas, la define como "*metaphysica naturalis*", como "disposición natural de la razón humana". La pregunta que Kant formula en la Introducción a la *Crítica*: ¿Cómo es posible la metafísica como disposición natural?, es previa y fundamentante a la otra pregunta que formula en el mismo lugar sobre la posibilidad de la metafísica como ciencia.

El texto de Heidegger evoca este planteamiento de Kant, pero se distingue de él, como es notorio, en todos sus aspectos. Primero: el "ir más allá", característico de la metafísica, no pertenece a la esfera del conocimiento y la razón, sino de la existencia. No se trata de un "ir" llevado a cabo deductivamente, que puede considerarse como una disposición o inclinación

de la razón y que, además, puede ser evitado por medio de los resultados de la Crítica, sino de un “ir más allá” inherente al ser mismo de la existencia, que, por tanto, no puede ser evitado —aunque de continuo permanezca camuflado— y que no se lleva a cabo deductivamente, sino intuitivamente bajo la forma del sentimiento de angustia. En este sentido, la metafísica como “*metaphysica naturalis*” es una posibilidad de la existencia que no puede ser evitada, ni suscitada: es como dice Heidegger un acontecimiento. Segundo: el “ir más allá” del ente, hacia la Nada —como ámbito de lo metafísico— está determinado por el *factum* de que la existencia, en cuanto que por esencia hace relación con el ente, se encuentra ya de antemano y siempre “más allá”: sosteniéndose en la Nada. Debemos por tanto, distinguir, según el planteamiento de Heidegger: a) que la existencia se halla siempre sostenida en la Nada, b) que tal carácter resulta encubierto y esquivado por su comprensión mundana, c) que cabe una manifestación explícita de este carácter metafísico de la existencia como un “encontrarse” a sí misma en su origen y genuino ser.

Distingamos en este punto otro aspecto importante. Es un hecho que la *Crítica de la razón pura* marca una etapa decisiva dentro de la historia de la metafísica. Quien después de Kant quiera introducirse en el dominio de lo metafísico —como lo que en sentido general está más allá del ente— debe entenderse, en una u otra forma, con Kant. Tomar en serio la metafísica, después de Kant, no representa otra cosa que mostrar la posibilidad de una experiencia metafísica. Donde esto no se logra, la metafísica sigue siendo la misma disciplina y el mismo saber problemáticos caracterizados por Kant en la Introducción de su obra fundamental. En este sentido el opúsculo de Heidegger puede ser ubicado dentro de la línea de los intentos posteriores a Kant por legitimar la validez de una experiencia metafísica. Estos intentos —Fichte, Bergson, Scheler— se imponen como tarea preliminar superar el concepto kantiano de experiencia, limitado al concepto de experiencia sensible. La forma como Heidegger emprende esta superación reside en su concepción existencial de los estados de ánimo y, en particular, del sentimiento de angustia.

Con respecto a la posible validez de esta forma de experiencia señalemos lo siguiente. Puede afirmar Heidegger, cuanto quiera, que la metafísica no es una disciplina filosófica, ni un campo de divagaciones, sino un acontecimiento. Ahora bien, al considerar el opúsculo *¿Qué es metafísica?* como lo que realmente es, como un ensayo que intenta legitimar una experiencia de la Nada, se nos descubre un “ir más allá” que pertenece al plano del conocimiento, de la mostración mediante conceptos, de la descripción mediante el lenguaje. Bajo este contexto lo metafísico se nos ofrece en otro sentido. Ya no se trata de un acontecimiento que podemos intentar reproducir en primera persona, sino de un tipo de discurso que debe ser analizado y some-

tido a prueba. Lo decisivo no es el hecho de que Heidegger haya experimentado angustia y se haya “encontrado” más allá del ente en la Nada; lo decisivo es que tales experiencias subjetivas traduzcan un nivel teórico que sea controlable y comprensible desde el punto de vista racional.

Complementemos esto con otra reflexión. La ontología se ha definido, en base a la *Metafísica* de Aristóteles, como una sabiduría primera y ha conservado este título, bien que mal, hasta nuestros días. El movimiento filosófico contemporáneo señalado como una “vuelta a la ontología”, que agrupa pensadores como Hartmann, Husserl, Heidegger, Sartre, estuvo signado por el ideal aristotélico de suministrar a las sabidurías segundas (las ciencias en nuestro sentido actual) un fundamento primero y riguroso. En la medida en que el papel de la ontología, dentro de la tradición que viene de Aristóteles, está determinado por su relación fundamentante con el saber científico, son los resultados de esta relación los que permiten en cada caso juzgar y valorar el alcance y el significado de la reflexión ontológica. Sea, como ha ocurrido en el movimiento mencionado, que la ontología se defina como un saber fundamentante de los procesos cognoscitivos y resultados de la ciencia, sea, por el contrario, que aspire al título de “*organon*” y suministre a la ciencia modelos formales para su investigación empírica, en ambos casos, el valor y legitimidad del saber ontológico sólo puede medirse por la forma en que incide en el movimiento de rectificación, progreso, análisis, del saber científico. Lo que parece contrario, desde todo punto de vista, al papel y la función que debe desempeñar la ontología es que pretenda erigirse en un tipo de saber autónomo, desligado del saber científico y de los problemas concretos que confrontan las ciencias particulares. Una pretensión semejante puede ser ya el síntoma de la perversión y degeneración de la ontología en ontologismo. Al no tener presente la ontología su verdadera función fundamentante, al quedar obturada su mira y no apuntar directamente al objetivo del conocimiento empírico, la ontología se convierte en un saber incontrolado y el nivel teórico de sus conceptos resulta totalmente infecundo. En algunos casos la ontología termina fabricando “imágenes del mundo” paralelas, pero independientes, a las imágenes de la ciencia y se convierte de este modo en la peor especie de metafísica especulativa.

La importancia de estas consideraciones para el análisis crítico del opúsculo *¿Qué es metafísica?* me parece evidente. El propósito de Heidegger: retroceder desde el nivel lógico hacia el nivel existencial con el objeto de alcanzar las genuinas y originales significaciones de ciertos conceptos ontológicos fundamentales —ser, Nada, ente, etc.— sólo se mostrará fecundo en la medida en que el camino de “vuelta”, desde el fundamento, permita recuperar con mayor claridad el nivel lógico y racional en el que necesariamente tiene que moverse el saber. Si no ocurre hemos perdido el tiempo.