

RESPECTO DE LA CIENCIA,
LA EXISTENCIA Y LA NADA:
INTRODUCCIÓN A UNA ONTO-EPISTEMOLOGÍA
(NEGATIVA) EN HEIDEGGER

PEDRO SALINAS Q.*

* Seminario: «La pregunta por el conocimiento y la verdad en Heidegger».

Doctorado en Filosofía Mención Estética y Teoría del Arte
Pedro Salinas Q. Universidad de Chile. Facultad de Artes.
Prof: Dr. Cristóbal Holzapfel.
Febrero 2009.

1 Desde aquí en adelante, se utilizarán en función de la objetivos del presente trabajo tanto las traducciones de Helena Cortes y Arturo Leyte, (Heidegger, M. *Hitos*. Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 93- 108), como la Xavier Zubiri, disponible *online* en <http://www.philosophia.cl>, la que cuando sea referida, aparecerá entre corchetes [].

2 Cfr. Holzapfel, C. «El pensamiento a-valórico (sic) Heideggeriano», en *Aventura ética. Hacia una ética originaria*, disponible *on-line* en <http://www.heideggeriana.com.ar>

3 *Dasein*, es el término en alemán para designar comúnmente la «existencia», lo que literalmente se ha traducido como «ser o estar aquí o ahí». La traducción de Gaos como «ser-

INTRODUCCIÓN AL PROBLEMA:
«EL OLVIDO DEL SER»

Entre 1919 y 1923, Heidegger inicia la reelaboración de lo que considera un método fenomenológico capaz de hacer justicia, por un lado, a lo que el llama la 'vida fáctica', suspendida en la reducción husserliana y, por otro, a la historicidad, aun cuando, su preocupación de fondo era la elaboración de una ontología adecuada a las múltiples regiones del ser, esfuerzo que decanta en la lección del semestre de invierno de Marburgo de 1923-1924, dedicada al *Sofista* de Platón. Ya de vuelta a Friburgo, en lo que fue la lección inaugural de 1929 (*¿Qué es metafísica?*)¹ (*Was ist Metaphysik*), Heidegger anuncia el total olvido de la metafísica por el problema del sentido del ser, aspecto que el pensador ya había desarrollado en *Ser y Tiempo*, pero que antecede a lo que será *Introducción a la metafísica* de 1935, donde la connotación de metafísica para Heidegger asume un carácter marcadamente negativo, al que se le puede atribuir una dimensión ética, una onto-teológica y una epistemológica².

Respecto del *Dasein*³, a quien Heidegger inicialmente denominó *Selbst* o vivir *preteórico*, la concesión de un carácter negativo sobre éste, implica la imposibilidad de señalar al ser como aquello que se constituye en tanto objeto particular (De Lara, 2008: 286), por lo que la *negatividad* es entendida, entonces, como el intento de *de-sustancializar* o *des-entificar* el modo ser del hombre y por tanto de la

existencia, aspecto teórico que se proyecta todo el conjunto de la obra futura de Heidegger y que ya en las primeras páginas de *Ser y Tiempo* (Heidegger, 2001a), comienza a desenvolverse como una alerta respecto del «olvido del ser» (*Seinvergesenheit*,) por parte de una metafísica que «no supo mantenerse en el nivel de la trascendencia constitutiva del *Dasein* al colocar al ser en el mismo plano que al ente» (Vattimo, 1993: 60). Con ello, Heidegger pone en evidencia la insuficiencia del un aparato conceptual metafísico - esencialmente el mismo desde Parménides - que concible tradicionalmente el 'ser' como lo que Heidegger denomina *Vorhandenheit*⁴. Esta reflexión de Heidegger, respecto del ser, se sustenta en su percepción de que la 'ontología tradicional' nos ha presentado, por siglos, al ente en su ser y ha pensado que ello constituye el ser del ente. En este sentido, la metafísica no se preguntaría por la verdad del ser mismo, pues se cierra al simple contenido esencial, de que «el *Dasein* es esencialmente sólo en su esencia» (§9, *SuZ*).

La 'esencia' del Dasein consiste en su existencia. Los caracteres destacables en este ente no son por consiguiente, 'propiedades' que estén-ahí de un ente que esta-ahí, con tal o cual aspecto, sino siempre maneras de ser posibles para el y sólo eso. Todo ser-tal, de este ente es primariamente ser. Por eso el término 'Dasein', con que designamos a este ente, no expresa su qué como mesa, casa, árbol, sino el ser. (Heidegger, 2001a: 67-68)

Por tanto, si asumimos una concepción del ser como presencia, esto conlleva la idea de que la existencia es aquello que acontece, por lo que la noción de realidad es una noción de realidad donde acontece el ser, aquello que subsiste, que puede encontrarse, aquello que está pre-dado en cierta medida, de forma objetiva e independiente, como el carácter omnisciente y omnipresente de Dios como principio in-causado. Pero ¿*Qué es metafísica?* da paso también -y en consecuencia con el 'olvido del ser' - al *topos* de 'la nada', la que se puede entender - según Leyte - como el encubrimiento de la dimensión de no-aparecer u ocultación posibilitante de la manifestación de las cosas (Leyte, 2000) y como aquello que se sitúa en una dimensión posibilitante de la comprensión y por tanto constitutiva del ser («anterior al no y a la negación»). Algo de esta introducción a e «*la nada*» se puede encontrar también en el §40 de *Ser y Tiempo* en relación con la angustia, pero no es sino hasta ¿*Qué es metafísica?*, donde se despliega con totalidad esta idea, la

ahí», se argumenta en cuanto que el hombre es el «lugar» (*Da*), donde el Ser (*Sein*) se manifiesta, pero Jorge Eduardo Rivera la considera errónea y utiliza la expresión «estar-ahí» o «estar ahí adelante», para traducir el *Dasein* de acuerdo a lo que en alemán clásico se entiende como *existentia*. Sin embargo, este autor considera que «Ser-ahí» podría entenderse también como ser en el modo de estar ahí. Pero entonces el *Dasein* no sería un «ser-ahí» sino un ser del ahí. En concordancia con este último, mantenemos el término *Dasein*, sin traducción, dado su uso ya habitual y generalizado.

4 Rivera traduce este término alemán como «estar-ahí (delante)», ya sea de la conciencia de mí (Kant) o de las cosas (Descartes). Gaos, lo traduce como un «ser ante los ojos», pero a Rivera, le parece que si bien, no es del todo errónea dicha interpretación, un «estar a la vista», no da cuenta de lo que quiere decir Heidegger con *Vorhandenheit*, que podría entenderse en consonancia con el término *Dasein*, del alemán clásico o *existentia*, del latín y en ningún caso como un «ser-ahí». *Vorhandenheit*, por tanto, tiene que entenderse como aquello que simplemente «está», sin afectarnos, aquello que es pura presencia, «presencia de lo presente», como lo entiende Vattimo.

5 Del alemán *Sosein* que en traducción de Rivera (op.cit) literalmente significa: «todo ser-así», aludiendo con ello Heidegger a lo que se entiende por esencia o el qué de un ente.

que, como se verá en la última parte del escrito, podría tener mostrar algún grado de solidaridad teórica con algunas tradiciones filosóficas orientales (Cfr. Reyden, 2008).

Es así como Heidegger, a partir de la necesidad de disolver el pensamiento categorial y plantear la diferencia ontológica entre *'el ser de lo ente y lo ente del ser'*, llevó a cabo una «destrucción de fenomenológica de la historia de la ontología» o una «destrucción historiográfica de la historia de la filosofía» (Cfr. Heidegger, §5 y §6), reflatando una *'vía ontológico-negativa'*, consistente en «evitar de una vez y para siempre las hipóstasis, sustanciaciones, objetivaciones y 'entificaciones' del ser, de tal modo que el ser se presenta como *nada*, justamente porque no es nada de lo que podemos representarnos» (Cfr. Holzapfel, op.cit). Partamos, entonces, antes de entrar en el tema de la nada en Heidegger, por revisar brevemente lo que plantea el pensador de Friburgo respecto de presentar el 'ser', tradicionalmente entendido como *existentia*, es decir como un ser anclado a una temporalidad evidente, como un ente «perdurantemente permanente».

6 J.E. Rivera ha optado por traducir por «existente», la palabra *Existenziell*, que Gaos traduce por «existencial». Según Rivera, dicha traducción (no original del autor), tiene como ventaja sobre «existencial», que preserva el carácter óntico de la existencia, que sería lo que Heidegger quiere decir con la palabra *Existenziell*. En cambio existencial, indica Rivera, alude más bien a una estructura (*Existenzial*), que sería la equivalente ontológica que Gaos traduce por *existenciario*.

7 Vattimo, señala que el término «óntico», constituye con «ontológico», una díada similar a la de «existencial-existenciario», donde se considera que «óntica», es toda consideración teórica o práctica del ente, que se atiene a los caracteres del ente como tal, sin poner en tela de juicio su ser. «Ontológica», en tanto, es toda consideración del ente que alude al ser del ente. En este sentido, señala Vattimo, «toda descripción del ente intramundando es óntica y la interpretación del ser de ese ente, ontológica» (Cfr. Vattimo: 20).

I. RESPECTO DE LA EXISTENTIA:

EL SER VISTO COMO *VORHANDENHEIT*

O LA PRESENCIA DE LO PRESENTE

Heidegger, a quien comúnmente se le tiende a vincular con una tradición filosófica existencialista, manifestó su preocupación primordial, no sobre el análisis de la existencia humana en un sentido *óntico*, sino sobre la 'analítica existencial' o «existenciaria»⁶ del ser, en donde a diferencia de la metafísica tradicional, el ser de lo ente va más allá de la pura presencia y temporalidad. Al respecto, en *Ser y Tiempo*, Heidegger reconoce en Kierkegaard, a un pensador que penetró en la existencia como un problema existencial mediante su indagación en la temporalidad y la angustia. Sin embargo, a Heidegger le ocupaba la existencia, pero en términos «existenciarios», haciendo alusión a una nueva ontología, versus una perspectiva esencialmente óntica⁷ de la existencia, al modo de san Agustín. En este sentido, buena parte de la tradición filosófica Europea, de Kierkegaard en adelante y en lo que se conoce como el movimiento existencialista europeo de postguerra, se habría desenvuelto, como

en el caso Sartre, en una dimensión más bien 'existente' en relación con el ser, lo que explicaría algunas interpretaciones parciales respecto de Heidegger, como en el caso de *El Ser y la nada* de Sartre.

Pues bien, la proposición principal de Sartre a propósito de la primacía de la 'existencia' sobre la esencia, sin duda justifica el nombre 'existencialismo', como título adecuado a esa filosofía. Pero la tesis principal del 'existencialismo' no tiene ni lo más mínimo en común con la frase de 'Ser y tiempo'. (Heidegger, 2000b: 270-271)

Es así como en *Ser y Tiempo*, Heidegger parte de la idea de que la tradición filosófica europea moderna ha operado bajo el supuesto de la *sustanciación y la entificación de la noción de existencia*, donde el ser de lo ente es esencialmente aquello que emerge como *Vorhandenheit*, es decir, como pura presencia, como existencia objetiva independiente del sujeto conceptualizado (como en el caso del psicologismo positivista de Stuart Mill). Pero la presencia, en este sentido, sería sólo una dimensiones del tiempo del ser, por lo que en *Ser y Tiempo*, Heidegger define el *Dasein* como «proyecto» o «posibilidad», lo que implica trascender del concepto formal de existencia como un mero «estar-ahí». Pero lo de Heidegger, no sólo es un enfrentamiento con el positivismo psicologicista, sino con todo aquello que se plantee como «metafísica de la representación» (Vattimo: 20), donde «las cosas, los entes, agotarían su ser, en ser objetos, que un sujeto representa». Es así como ya en su trabajo de 1916 *La doctrina de las categorías y del significado en Duns Scoto*, anuncia la dificultad de situar la validez objetiva de las categorías del ser en el quehacer de la conciencia, dada la influencia de la temporalidad y la historicidad, por lo que su objetivo es enlazar dos aspectos en el tema de la verdad y el conocimiento: la historicidad del «espíritu viviente» y la validez intemporal de la lógica» (Vattimo: 14).

Heidegger señala al respecto:

La filosofía no puede prescindir, a la larga, de la óptica que le es propia y por tanto, de la metafísica. Para la teoría de la verdad, esto implica la tarea de una definitiva clarificación metafisicoteológica de la conciencia. (Heidegger citado en Vattimo: 15).

De este modo, Heidegger acude tempranamente al cuestionamiento iniciado por Husserl, su maestro, quien ve

en el conocer verdadero, una ‘intuición’ (*Anschaung*) y un *encontrarse con las cosas*, como respuesta a la confrontación entre neokantistas y psicologicistas positivistas. Ello lleva a Heidegger a reivindicar la necesidad de ir más allá de la lógica y la negativa a considerar las categorías sólo como funciones del pensamiento, pero, además, a considerar al *fenómeno*, no como opuesto al *noúmeno*, sino como una manifestación positiva de la esencia misma de la cosa, trascendiendo con ello toda la metafísica establecida hasta el momento que pudiera asumir la ‘existencia’ como pura independientemente de cualquier *representación* mental u empírica de carácter objetivo. Conciencia, existencia y el ser visto como un «estar-ahí» aparecen en Heidegger en la siguiente cita, donde clarifica su posición respecto de un ‘Dasein Kantiano’ y la presencia objetiva cartesiana:

Kant usa el término ‘Dasein’⁸ para designar la manera de ser que en la presente investigación nosotros llamamos ‘estar-ahí’⁹ [‘Vorhandenheit’]. ‘Conciencia de mi existencia’ significa para Kant, conciencia de mi ‘estar-ahí’ en el sentido de Descartes. El término ‘existencia’, significa tanto el ‘estar ahí’ de la conciencia, como el ‘estar-ahí’ de las cosas. (Heidegger, 2001: 224)

Vorhandenheit (cfr. §9 y 43 de *SuZ*) sería entonces, lo que simplemente está sin afectarnos, contrariamente a *Zuhandenes*, que traducimos como «lo que está a la mano»; es decir, lo que tiene un significado para nosotros (cfr. Heidegger: 203). Con ello, Heidegger nos señala que el ser del hombre ha sido entendido como un ‘ser ante los ojos’ donde la noción de «existencia» (óptica) respectiva es entendida como «lo que existe», de forma «real» y por tanto «objetivamente presente», en un tiempo y un espacio puntual bajo relación de causalidad, como plantearía Kant. Entonces, si según Heidegger hemos estado ante un error sustentado por siglos por la metafísica tradicional, la pregunta sería, ¿dónde situar ese error respecto del *Dasein*? Al respecto, tendríamos que remitir los orígenes de este «errar» a la doctrina del *cogito sum* cartesiano (§ 6 de *SuZ*: *la tarea de una destrucción de una historia de la ontología*).

8 Dasein en su traducción literal como existencia.

9 Al respecto lo que Cortes y Leyte traducen como ‘ser-aquí’ se relaciona con el término *Vorhandenheit*, que Gaos la ha traducido como «ser ante los ojos», pero Rivera utiliza la expresión «estar-ahí» o «estar ahí adelante», que sería a lo que en alemán clásico, correspondía a *Dasein*, traducción corriente también para *existentia*. Al respecto Rivera sostiene que *Dasein*, literalmente, es «estar-ahí», y en ningún caso «ser-ahí», puesto que «estar-ahí», es lo que denota el sentido tradicional de la existencia.

2.- RESPECTO DE LA DES-ENTIFICACIÓN DEL SER Y EL ERROR ONTOLÓGICO FUNDAMENTAL DE LA CIENCIA (¿ES VERDADERA LA REALIDAD?)

Con el 'cogito sum', Descartes, pretende proporcionar a la filosofía un fundamento nuevo y seguro. Pero lo que en este comienzo radical, Descartes deja indeterminado es el modo de ser de la 'res cogitans', más precisamente, el sentido de ser del sum. (Heidegger, 2001: 47-48)

Descartes, señala Heidegger, si bien puede haber logrado dilucidar el *cogitare* del ego, dejó sin dilucidar el '*sum*'. En este sentido, la 'analítica existencial' plantea la pregunta ontológica por el ser del '*sum*', en tanto que la mayor parte de la filosofía y, por tanto, también la antropología y psicología moderna, han subsistido en dicho error *ontológico fundamental*. En el § 10 de *Ser y Tiempo*, (*Delimitación de la analítica del Dasein frente a la antropología, la psicología y la biología*), Heidegger sostiene que las investigaciones y cuestionamientos realizados hasta ahora sobre el *Dasein* «yerran el verdadero problema, el problema filosófico, y que por ende, mientras persistan en este error no pueden pretender siquiera estar capacitados para llevar a cabo aquello a que en el fondo aspiran.» (Heidegger, 2001: 70-71). Desde esta perspectiva, tanto la psicología como la antropología, han centrado su análisis de la forma ontológica tradicional, mostrándose el pensador de Friburgo crítico de la estructura científica que las sustenta – y no así de la «cientificidad» de quienes trabajan en dichos campos-, sin embargo, a partir de lo anterior, es posible advertir la emergencia un cuestionamiento quizás aún más esencial respecto del fundamento de la ciencia moderna: este es que, la ciencia, ha desarrollado su quehacer bajo una particular estructura narrativa óntico-epistémica (la tradicional estructura gramatical del *cogitare* cartesiano), de un *yo* o *sujeto* dado, constituido como tal, por lo que Heidegger se plantea como una de las primeras tareas de la 'analítica existencial' en *Ser y Tiempo*, el hacer ver que, si se pretende, partir de ese fundamento, se yerra en forma radical el contenido fenoménico del *Dasein*, pues:

Toda idea de 'sujeto'- si no está depurada por una previa determinación ontológica fundamental- comporta ontológicamente la posición del subiectum, por más que uno se defienda ónticamente en la forma más enfática contra la 'sustancialización del alma' o la 'cosificación de la conciencia'. La coseidad misma tiene que ser previamente aclarada en su procedencia ontológica, para que se pueda preguntar qué es lo que debe entenderse 'positivamente' por el ser no cosificado del sujeto, del alma, de la conciencia, del espíritu y de la persona. Todos

estos términos, nombran determinados dominios fenoménicos ‘susceptibles de desarrollo’, pero su empleo va siempre unido a una curiosa no necesidad de preguntar por el ser del ente así designado. (Heidegger, op.cit: 55)

Con este argumento, Heidegger afirma que la ciencia ha estado ocupada en torno al cuestionamiento de lo ente del ser y no respecto del ser de lo ente, pues, independientemente del enfoque paradigmático desde el cual queramos observar el devenir científico (Cfr. Guba & Lincoln, 1994; Kuhn, 1971; Prigogine & Stengers, 1990), dicho cuestionamiento, aún en su estado más reciente, la ciencia no lo ha hecho propio, generando discusiones de orden epistémico, en un nivel paralelo al *óntico-ontológico*, cuando lo que se nos sugiere es que, necesariamente, la *depuración ontológica del yo*, es previa a las implicancias que de éste se puedan hacer en términos de cognición, conciencia o experiencia. Desde esta perspectiva, se estima conveniente, poner en consideración la idea de una esfera cognoscitiva, también bajo la forma de una *onto-epistemología*, donde la estructura gramatical del término pudiera ser indicativo de prelación.

Así es como en «*¿Qué es metafísica?*», Heidegger interroga críticamente a la ciencia, pero esta vez, partiendo de los basamentos estructurales e institucionales de una ciencia pretendidamente universal – tal como ciertos pasajes de *Ser y Tiempo*, interpela explícitamente, por ejemplo, a la psicología, la antropología y la biología (§10, *SuZ*) – aún cuando, con similar intención de indagar en el carácter abismal del ser y la verdad (en relación con la nada), lugar del cual podrían surgir algunas implicaciones de orden ontológico y epistemológico interesantes de revisar.

Los ámbitos [dominios] de la ciencia, están situados lejos unos de los otros. El modo de tratamiento de sus objetos es fundamentalmente distinto. Esta multiplicidad de disciplinas desmembradas sólo consigue mantenerse unida actualmente mediante la organización técnica de universidades y facultades y conserva un sentido unificado gracias a la finalidad práctica de las disciplinas. Frente a esto, el arraigo [enraizamiento] de la ciencias en lo que constituye su fondo esencial ha perecido por completo. (Heidegger, 2000a: 94).¹⁰

10 Heidegger, M. «Que es metafísica?» en *Hitos*, Trad. De Cortes, H y Leyte.

Sin duda, en este breve párrafo podríamos detenernos en una multiplicidad de aspectos, pero partamos por indagar en las últimas líneas, respecto de lo que Zubiri

caracteriza como una ciencia sin raíces y distanciada de su fundamento. En relación con el «rigor científico», que fundamentaría la pretendida verdad de la ciencia, Heidegger se expresa en los siguientes términos:

[ninguna de las maneras de tratar a los «objetos», supera a las demás, en tanto que no se puede decir que el conocimiento matemático es más riguroso que el histórico-filológico, sino que tan sólo posee el «carácter» de exactitud, que no es equivalente al rigor.] (Heidegger: 1)¹¹.

Pero cuando el pensador sostiene que ninguna de las formas de abordar los objetos se alza por sobre las demás, nos está diciendo, que todas yerran en cuanto no han considerado el problema filosófico esencial, anteponiendo un pensamiento que aplica categorías y conceptos al ser y sus manifestaciones, sin considerar que en verdad el ser no es reducible a categorías de aquello que «es», en el sentido tradicional de la palabra existencia, es decir como aquello que simplemente aparece (φαίνόμενον). Tal como vimos anteriormente, el interés temprano de Heidegger siguiendo a Husserl, era el de vindicar la necesidad de ir más allá de la lógica y la negativa a considerar las categorías sólo como funciones del pensamiento, pero además a considerar el *fenómeno*, no como opuesto al *noúmeno*, sino como una manifestación positiva de la esencia misma de la cosa (Vattimo: 17).

En el caso del hombre, Heidegger lo expresa en los siguientes términos:

Lo que está en cuestión es el ser del hombre entero, ser que se concibe de ordinario como unidad de cuerpo, alma y espíritu. Cuerpo, alma y espíritu, pueden a su vez designar sectores de fenómenos temáticamente separables con vista a determinadas investigaciones; dentro de ciertos límites, su indeterminación ontológica bien puede no tener importancia. Pero lo que está en cuestión es el ser del hombre, este ser no puede calcularse aditivamente partiendo de las formas de ser del cuerpo, del alma o del espíritu, que tendrían que ser a su vez determinadas.. (Heidegger, 2001: 73)

Con ello, Heidegger nos señala que la persona no es ni cosa, ni substancia, ni objeto, por lo que el ser del ente no se agota en las representaciones categoriales que de él conformemos y conjuntamente con ello y al igual que Husserl reclama para el hombre, una constitución esencial-

11 Heidegger, M. «¿Qué es metafísica?». Tal como se señaló la traducción de Xavier Zubiri figurará en paréntesis cuadrados.

mente distinta que para el resto de los entes. A partir de esto, se puede entender el modo esencialmente humano del *Dasein*, referido como existencia, pero existencia humana del *ser-ahí*:

No hay mundo si no hay Dasein. Es también cierto que a su vez el *Dasein* no es sino en cuanto ser en el mundo; pero la mundanidad del mundo, se funda sólo sobre la base del *Dasein*, y no viceversa... (de este modo) «el mundo, es un carácter del *Dasein* mismo. (cfr. §14 de *SuZ*)

Es por ello, que «las cosas, del mundo», antes que puras presencias provistas de una existencia ‘objetiva’, son ‘instrumentos’. La *Zuhandenheit*, (un neologismo heideggeriano que se ha traducido como «utilizabilidad»), se da en relación con determinada significación y determinados fines, que señalan un modo de ser de las cosas con las que nos habemos en la cotidianidad, lo que implica que éstas se presentan ante nosotros desprovistas de la ‘objetividad’ de una existencia independiente de nosotros¹². En este sentido, la búsqueda de la ‘objetividad’ en ciencia, aun cuando provista de un método y un observar particular de la ‘realidad’, es decir de cierta estructura científica que soporta el investigar, va a ser siempre antes la operación de un sujeto orientado e inserto como parte de un proyecto o de un trasfondo. Lo que conocemos, entonces, como «el verdadero ser de las cosas», no es sino la utilizabilidad y la instrumentalización que hacemos de ellas, lo que Heidegger denomina como la ‘determinación ontológico-categorial’

¿Debemos, por consiguiente, guiarnos en primer lugar por el ente en medio del cual el Dasein está, inmediata y regularmente, esto es, por las cosas, ‘dotadas de valor’? ¿No son ellas las que ‘propiamente’¹³ muestran en el mundo en que vivimos? Tal vez ellas muestren efectivamente de un modo más incisivo eso que llamamos el «mundo». Sin embargo, también estas cosas son entes ‘dentro’ del mundo.

Ni la descripción óptica del ente intramundano ni la interpretación ontológica del ser de éste, aciertan, como tales, en el fenómeno del ‘mundo. Ambos modos de acceso al ‘ser objetivo’ ‘suponen’ ya el ‘mundo’, y esto es de diversas maneras. (Heidegger, Op. cit. § «la idea de la mundaneidad del mundo en general» :92).

12 Cfr. Notas de *Ser y Tiempo*, de J.E. Rivera, op. cit., p. 467.

13 Podría también interpretarse como «verdaderamente», en el sentido de que lo verdadero para Heidegger, es lo «propio» (*Eigen*)

Pero lo común, según Heidegger de todas las ciencias es la permanente «referencia al mundo», que las obliga a buscar

a lo ente mismo, para hacerlo objeto de una investigación y de una determinación esencial que varía de acuerdo con el tema y modo de ser de cada una» (Heidegger, 2001a: 94). Es por ello que no es de extrañar que exista un saber filosófico, un saber antropológico, un psicológico, un biológico, etc., así como «verdades» ontológicas, epistemológicas y metodológicas que se desprendan del modo de ser de cada una de ellas (cfr. Guba & Lincoln, 1994). ¿Y es que ellas logran dar con el ser de lo ente, pese a la pretendida búsqueda del «que» de las cosas y su modo de ser?

En *¿Qué es metafísica?*, Heidegger da cuenta de lo paradójico de la *actitud libremente escogida de la existencia humana* en cuanto el hombre concede a la cosa misma, de manera fundamental, explícita y exclusiva, la primera y última palabra, en lo que denomina una «sumisión» al ente mismo, conducente a una «servidumbre de investigación». Lo que Zubiri traduce como «sumisión» y Cortes y Leyte como «supeditación» o «servicio», no deja de tener una significación interesante, en tanto se relacionan con la raíz del término 'sujeto' (*subiectum*). El prefijo 'sub' que en latín significa 'bajo', 'debajo' y al mismo tiempo 'sujeción' a algo, también se aplica a lugares bajos como a 'valles' o aquello que tiene la implicancia de 'hundimiento', pero por otro lado 'subiecto' significa «poner o meter debajo» y con ello, toma el carácter de 'fundamento', de lo que sostiene, de lo que subyace a aquello que más evidentemente aparece. Por lo tanto, la doble acepción de la palabra, en el sentido de 'hundimiento' y 'fundamento'. En este sentido, el 'hundimiento' puede ser considerado como una carencia y fundamento de una necesidad: la necesidad de completar, de llenar o de plenitud (Freeman citado en Varela & Shear, 1999: 7). Lo anterior, podría poner en cuestión la constitución del sujeto moderno, sobre la base de la «indeterminación ontológica fundamental» y la consecuente entificación del *Dasein* por parte del linaje filosófico-científico cartesiano, por lo que «el ser» del sujeto moderno daría cuenta de un temple particular, emparentado a un modalidad del ser también peculiar: el de ser parte de un narrativa provista por una ciencia desertificada de ser, como se refleja en el §21 de *Ser y Tiempo: Discusión hermenéutica de la ontología cartesiana del «mundo»* (SuZ: 121).

Este Ente es aquel que siempre es eso que él es; de ahí que el ser propio del ente experimentado en el mundo esté constituido por

aquello que de lo que puede mostrarse, que tiene el carácter de la permanencia constante, vale decir, lo 'remanens capax mutationum'. Propiamente es lo perdurantemente permanente. (Heidegger, 2001: 123)

Interesante, de forma particular, resulta el que Heidegger nos diga que el «ser propio del ente experimentado en el mundo esté constituido por aquello de lo que puede mostrarse, pues entonces, si el mostrarse, lo emergente, la *existentia*, está lejos de convertirse en algo con cualidades de verdadero, pudiera ser que en el ocultamiento, algo de ello se pudiera encontrar.

3.-LA EXISTENCIA COMO «PROYECTO» O «PODER SER»

Si la temporalidad, vista como la propiedad definitiva del 'ser' en cuanto ser existente, ha implicado un error de acuerdo a Heidegger en la historia de la metafísica, al menos, desde Descartes en adelante, cabe preguntarse: ¿Dónde acontece el ser, si no es en el estar-ahí-ahora? y ¿qué implicancias podemos desprender de ello para una noción de realidad? Si, como se ha visto, para Heidegger la noción de simple presencia resulta insuficiente para describir el modo de ser de lo ente, un primer paso de la 'analítica existencial' consiste en definir la esencia del hombre (como un ente más entre todos los entes), como existencia, es decir, como poder ser, como «proyecto» o «posibilidad», por tanto, al abandonar la forma tradicional de 'existencia', nos encontramos con el *Dasein*, como «ser en el mundo» es decir, como plantea Vattimo, como un hombre «situado» de manera *dinámica*, por lo que el *Dasein* sería el sentido de la existencia como trascendencia, situada en el mundo. Pero si el modo de ser del hombre es ante todo un «ser-ahí» a diferencia de un «estar-ahí», el *Dasein* se revela en una estructura básica del ser-en-el-mundo: en la aperturidad, donde se revela la existencia en su totalidad, en el *Dasein* como «*Lichtung*»¹⁴ (el «claro») del «ahí», como acontecimiento propiciante y no como «poseedor» de distintos *atributos* o propiedades ya dadas.

El hombre, entonces, habita, en la verdad del ser, en el claro del ser (*Lichtung des Seins*), pero el claro se relaciona con la *Alétheia*, el no-ocultamiento, el des-velamiento

14 En el sentido de «apertura» o «claridad», o bien como plantea Jorge Acevedo en cuanto que la palabra *Lichtung* —que apunta hacia un ámbito abierto—, puede traducirse, también, como calvero, otero o claro. «Calvero —indica Francisco Soler— se encuentra en el Diccionario de la Real Academia como: 'Paraje sin árboles en lo interior de un bosque'».

(*Unverborgenheit*), y a su vez con la *Léthe* —el ocultamiento—, lo que sugiere, en la ‘lógica heideggeriana’ que en el ocultarse, en el ocultamiento (*Verborgenheit*), la *Léthe* ‘es’ en correspondencia con la *Alétheia* y no como modo de ser opuesto a ésta. Por tanto, la *Lichtung* no es aquello que se da en oposición de lo otro (no es esto, en cuanto que no es lo otro, como forma de pensamiento categorial), sino que es «*Lichtung* de la presencia que se oculta». Pero es importante consignar el modo que dicha aperturidad, tiene para Heidegger, pues es una apertura que es en sí «abriente», pues, así como puede haber apertura (*Erschlossenheit*), puede haber cerradura (*Verschlossenheit*) — también entendida como resolución—, «pero éstas no son nunca algo puramente dado, sino que son abrientes o cerrantes. De este modo también, el ser nunca es simplemente abierto o cerrado, sino abriéndose o cerrándose» (Heidegger, 2001: 157), por lo que desde la postura Heideggeriana, la existencia debe entenderse como el estar fuera de la realidad presente, en virtud de la posibilidad del doble movimiento de aparecer y ocultamiento. La *apertura* del ser, en este caso, es lo que el segundo Heidegger denomina la *ex-sistencia* del hombre, pues sólo al hombre le pertenece ese modo de ser. En este caso, la *ex-sistencia*, a diferencia de la existencia, no está fundada en el *logos* o el *ratio* y se distingue de la *existentia*, entendida como presencia o actualidad o temporalidad, en contraposición de la *essentia*, que es poder ser, proyecto, posibilidad (Heidegger, 2000b, op.cit).

4.- «¿QUÉ ES METAFÍSICA?»

LA NADA EN RELACIÓN CON LA CIENCIA,
EL SER Y LA «ANGUSTIA EXISTENCIAL»

Heidegger, en su escrito de 1929, nos señala que la ciencia, en su particular relación con el mundo, se topa con un hombre — un ente entre otros entes — que hace ciencia y es así «como en» y «por medio de» esta *irrupción* del hombre, en la totalidad de lo ente, queda develado el ente en su «qué es» y «cómo es». Por eso, Heidegger sostiene que, referencia al mundo, actitud e irrupción, como unidad radical, le otorgan a la existencia científica una encendida simplicidad y nitidez del existir del hombre en la existencia científica, por lo que si queremos captar de forma explícita

la experiencia científica, tendríamos que concluir que:

A donde se encamina la relación mundana es al ente mismo... y a nada más.

De donde toda actitud toma su carácter de guía, es de lo ente mismo... y más allá, de nada más.

Aquello con lo que tiene lugar la confrontación y el debate investigador en la irrupción es con lo ente mismo... y por encima de eso, con nada más. (Heidegger, 2000a: 95)

Y posteriormente Heidegger acomete una observación de impecable lucidez: aludiendo a que el científico ha conformado un sentido de propiedad en torno al ente y sólo al ente:

[Pero, cosa notable, en la manera en que el hombre científico se asegura de lo que más propio le es, habla, precisamente, de otro.] (Heidegger, s/a: 2),

y luego agrega:

[Lo que hay que inquirir es tan sólo el ente y por lo demás – nada, el ente solo y –nada más; únicamente el ente, y fuera de él, –nada.] (op. cit)

Entonces, se pregunta Heidegger:

[¿Qué pasa con la nada?... ¿Por qué nos preocupamos por esta nada?...] (op.cit)

[La nada es lo que la ciencia rechaza y abandona por ser nadería. Sin embargo, al abandonar así la nada, ¿no la admitimos ya? Pero ¿podemos hablar de admisión, si no admitimos nada? ¿No caemos con todo esto en una vana disputa de palabras? ¿No es ahora cuando la ciencia debiera poner en juego su seriedad y sobriedad, puesto que lo único que le preocupa es el ente? ¿Qué puede ser la nada para la ciencia, sino abominación y fantasmagoría... Si la ciencia tiene razón, hay una cosa, entonces, de cierta: la ciencia, no quiere saber nada de la nada. Y esta es, en último término, la concepción rigurosamente científica de la nada. Sabemos de ella, en la medida precisa en que de la nada, nada queremos saber.] (op.cit)

Cuando nos preguntamos «¿Qué es la nada?», señala Heidegger, ocurre enseguida un sin sentido, el que se da por el hecho de que la ciencia abandona la nada, no por su inexistencia, sino por constituirse como aquello «que no hay». Sin embargo, el sin sentido, se hace patente cuando se plantea la interrogante por la nada: «¿qué es la nada?».

De este modo, la nada 'es', de un modo u otro como algo ente, aun cuando precisamente de lo que se distingue es de todo ente. Visto de esta forma, tanto la pregunta como la respuesta constituyen un contrasentido.

El preguntar por la nada-qué y cómo es- se convierte a lo preguntado en su contrario. La pregunta se priva a sí misma de su propio objeto. (Heidegger, 2000a: 96)

En este punto, Heidegger sostiene que si se reflexiona respecto de la nada, tal como planteaba Brentano respecto de la intencionalidad de la conciencia, pensamiento, que desde ya es un pensamiento dirigido a un objeto, para pensar la nada, tendría que actuar contra su propia esencia. ¿Cómo entonces acceder a la nada, si formulada en términos de interrogante lógica en base al entendimiento, la contradicción emerge de forma inmediata, resultando el pensamiento incompetente para captar y descubrir la nada, ante este tipo de cuestionamientos autofágicos? Heidegger señala al respecto:

[«¿No es intangible la soberanía de la 'lógica'? ¿No es realmente el entendimiento soberano en esta cuestión acerca de la nada? En efecto, solo con su ayuda podemos determinar la nada y situarla... porque la nada es la negación de la omnitud del ente, es sencillamente el no ente. Con ello subsumimos la nada bajo la determinación superior del no, y por tanto, de lo negado. Pero la negación es, según doctrina dominante e intacta de la 'lógica', un acto específico del entendimiento. ¿Cómo eliminar, entonces, el entendimiento en nuestra pregunta por la nada y, sobre todo, en la cuestión de la posibilidad de formularla?]
(Heidegger: 2-3)

Posteriormente, Heidegger, afirma la supremacía de la nada ante el no, la negatividad y la negación, pues da cuenta de que «no es que no haya nada», simplemente por que no haya esto o aquello, como se podría pensar inicialmente, sino que hay 'no' y 'negación', por que hay nada. De aquí que concluye que «*la nada es más originaria que el no y la negación*» (op.cit), pero si el no y la negación, son propiedades del entendimiento, entonces, tenemos que es la nada la que posibilita el entendimiento. «¿Cómo es entonces que la ciencia puede prescindir de la nada, si quiere llegar al entendimiento del ser de lo ente?». De resultar esto válido, sostiene Heidegger, la nada es la que posibilita de alguna manera, la negación y el entendimiento mismo. Pero luego

se pregunta: [«¿cómo pretende aquel, decidir sobre ésta? ¿No descansará, en último termino, el aparente contrasentido de la pregunta y la respuesta acerca de la nada en la ciega obstinación de un entendimiento errabundo?»] (ibid. cit: 3)

En esta breve revisión de la introducción de *¿Qué es metafísica?* podemos ver que en Heidegger, el lugar de la nada, se diferencia considerablemente de todo cuanto pueda ser encontrado en la metafísica tradicional y al respecto, ya en *Ser y Tiempo* (§1), en relación con la diferencia ontológica, nos encontrábamos con que el ser de lo ente, no es él mismo un ente, en el sentido que no es nada *óntico* y por tanto, es «nada».

Pero el tratar con la nada implica el cuestionamiento evidente de ¿dónde poder encontrar algo que no esta ahí? Para Heidegger, a fin de cuentas, «conocemos la nada», aunque no sea algo más que como lo que se habla en todas partes y que, hasta este momento, se puede definir como «la negación de la totalidad de lo ente, lo absolutamente no ente». Pues bien, si podemos dar, afirma Heidegger con la omnitud del ente, entonces, de negar aquello, la nada nos sería revelada como tal. Al respecto, Heidegger afirma que en la cotidianidad, por más disgregada que ésta nos parezca, «abarca, siempre, aunque sea como en sombra, el ente en total» (op.cit). Este «todo» que nos sobrecoge, sostiene Heidegger, se da por ejemplo, en el verdadero aburrimiento. Es decir el [«aburrimiento profundo... (que) va rondando las simas de la existencia como una silenciosa niebla y nivela a todas las cosas, a los hombres y uno mismo, en una *extraña indiferencia*»](op.cit).

Algo de este hastío relacionado con una cierta intuición de la totalidad, es el que vemos reflejado en Valéry cuando nos señala que la «vida misma... desnuda por completo» es revelada a partir del fastidio:

Este fastidio, no tiene otras sustancia sino la vida misma y otro segunda causa sino la clarividencia de lo vivo. Este hastío absoluto no es en sí, sino la vida desnuda por completo, cuando se la mira claramente. (Valéry, citado en Delacroix, 1951: 47)

Este aburrimiento, entonces, nos revela el ente en su totalidad, del mismo modo que la alegría. Sin embargo, cuando nos encontramos ante el aburrimiento verdadero y la alegría verdadera, lo que sucede es justamente el encubrimiento del no ente. Pero, ¿existirá alguna experiencia, «un temple»¹⁵ de ánimo tal», que nos coloque ante la nada

15 El mismo termino «temple», ha sido traducido como «emotividad» o «tonalidad afectiva», que es la forma que recoge Vattimo.

misma? La angustia, en este caso, si bien es un acontecimiento posible, es «raramente real» y es que ese temple radical, al que llama Heidegger ‘angustia existencial’, capaz de situarnos ante la nada misma a diferencia del temor o el miedo, como angustia orientada a un objeto, es más bien una condición de introversión de los sentidos hacia lo polimorfo o indeterminado, el que se define por la «desazón» y la «indeterminación», como un «alejarse» del ente total, que es un volverse hacia el sujeto. Jaspers, al respecto, lo plantea como la distinción entre, una ‘angustia-del-ser-ahí’ (*Daseinsangst*) - la que podría, según Holzapfel, traducirse como «miedo», en tanto que *Angst* significa tanto «miedo», como «angustia» - y una ‘angustia existencial’ (*Existenzangst*), que es finalmente la referida por Heidegger.

Decimos que en la angustia, ‘se siente uno extraño’ ¿Qué significan el ‘se’ y el ‘uno’? No podemos decir ante que se siente uno extraño. Uno se siente así en conjunto. Todas las cosas y nosotros mismos nos hundimos en la indiferencia. Pero esto, no en el sentido de una mera desaparición, sino en el sentido de que, cuando se apartan como tales, las cosas se vuelven hacia nosotros. Este apartarse de lo ente en su totalidad, que nos acosa y rodea en la angustia, nos aplasta y oprime. No nos queda ningún apoyo. Cuando lo ente se escapa y desvanece, sólo queda y sólo nos sobrecoge ese «ningún». (Heidegger, 2000a: 100)

Así visto, en la angustia existencial, la nada se nos revela en cuanto nos arroja a «nadar» en un mar abierto, lo que podría entenderse como un ‘nadar’, flotar o suspenderse en la nada, libres del miedo y presos de una extraña «serenidad»; en ausencia de apoyo, en lo indeterminado e informe de un medio que se nos sugiere acuoso. Se asimila, también, de acuerdo a la investigación psicoanalítica –a la relación entre el yo y el ello – esta última como la región más primitiva y originaria - en tanto que el yo se continúa hacia el interior del ello, sin límites precisos, en lo que el «nadar hacia el interior» constituye el carácter regresivo también de la psicosis en cuanto un yo «inundado» por el inconsciente. Algo de este acercamiento al «todo de lo ente» es también descrito por Freud en *El malestar en la cultura*, en relación con la experiencia religiosa, al que dio el nombre interpretativo de «sentimiento oceánico», a partir de una carta enviada por un cercano, dando cuenta de la experiencia de orden místico, descrita como una «sensación de eternidad». Un sentimiento descrito como de algo

«sin límites ni barreras» (del ego), al que Freud denomino «oceánico», en consideración del carácter regresivo de lo vinculado al mar como origen de la vida, al mismo modo de la vida intrauterina.

En el 'sentimiento oceánico' (ser-uno-con-el-todo) se experimenta como un «sentimiento de indisoluble comunión, de inseparable pertenencia a la totalidad del mundo exterior..
(Freud, 2004: 12)

Hasta acá, hemos visto cómo Heidegger, en su empeño de poder dar con la nada, de una forma no exenta de dificultades, señala que en la 'angustia existencial' se produce el des-velamiento de la nada, pero no como ente ni como objeto, en cuanto que en la angustia la nada «aparece», pero unida a lo ente en su totalidad. De igual modo, hemos visto su carácter originario y propiciante de la comprensión – «anterior al no y la negación»- y un rasgo de la nada que se revela en la angustia que sugiere a la nada como «indeterminación». Falta, entonces, dar con la nada, en relación con el encubrimiento de la dimensión de no-aparecer u ocultación posibilitante de la manifestación de las cosas (cfr. Leyte, 2000) pero, como veremos, resumidamente a continuación, la nada en su carácter originario, en su aspecto de indiferenciación o indeterminación y como ocultación posibilitante del 'ser', no son aspectos desligados uno de otro.

¿Podría ser que diéramos con algo de esta nada, desde una mirada comparativa con la filosofía oriental y con ciertas representaciones metafóricas y alegóricas de sociedades arcaicas no tradicionales?

5.- RESPECTO DEL CARÁCTER NEGATIVO (ORIGINARIO E INDETERMINADO) DE LA NADA: VÍNCULOS CON LA FILOSOFÍA ORIENTAL

Las cosas del mundo nacen del ser y el ser nace del no-ser
(Lao Tsé, Tao Te King)

Heidegger, en su estrategia de encuentro con la nada a partir de la negación de la omnitud de lo ente, parece toparse con un inconveniente que ya había sido advertido en *Ser y Tiempo* y también en *¿Qué es metafísica?*:

El preguntar por la nada-que y como es- convierte a lo preguntado en su contrario. La pregunta se priva a sí misma de su propio objeto (Heidegger, 2000a: 96).

Dicho inconveniente, se relaciona con una dificultad, ya advertida por Nietzsche en su intento por disuadir las figuras de la trascendencia en el lenguaje, a partir del dispositivo que temprano asentado en la inmanencia operatoria presente en el carácter dinisíaco del arte, en cuanto la impotencia de articular la pregunta por la verdad a partir de un sistema lingüístico lógico representacional que no es capaz de dar cuenta de una dimensión *ontoespistémica negativa*:

Efectivamente, 'sujeto' y 'objeto', son titulo inadecuados de la metafísica, la cual se adueño desde tiempos muy tempranos de la interpretación del lenguaje bajo la forma de la 'lógica' y la gramática occidentales (Heidegger, 2000b: 260)

Y es que la definición de la nada, inmediatamente resulta un contrasentido por la articulación de la definición en torno al 'es', «*la nada 'es' la negación de la omnitud del ente, es sencillamente el no ente*»- pero el ser, «es» en tan poca medida como la nada «es» desde la ontología heideggeriana, pero, sin embargo, ambos se dan. Entonces, ¿cómo decir algo de lo que no es nada?, ¿cómo dar contenido a lo que está vacío? A modo de ejemplo, tan problemático le resultó a Heidegger el término 'ser' (*Sein*), que terminó reemplazándolo por un *arcaísmo*: *Seyn*. Y es que ambos términos, ser y nada, contienen una tan fuerte connotación en la metafísica occidental acostumbrada al pensamiento categorial, que a éste le resulta confuso y complejo su uso a partir del giro ontológico heideggeriano, donde el ser emerge como una manifestación afirmativa del de la totalidad de lo no-ente, es decir, de la nada, como esencia y fundiente misma del aparecer del ser.

El Dasein del hombre, sólo puede dirigirse a lo ente y entrar en el desde el fundamento del originario carácter manifiesto de la nada. Pero en la medida en que según su esencia, el Dasein actúa ateniéndose a lo ente, lo ente que él no es y lo ente que es él mismo, en cuanto tal Dasein, siempre procede ya de la nada manifiesta... Ser-aquí, significa estar inmerso en la nada. (Heidegger, 2001a: 102)

En la traducción de Zubiri, quizás, encontramos un sentido más explícito para lo que nos interesa reflejar:

[*Existir significa: estar sosteniéndose en el medio de la nada*]. También, en ciertos pasajes, en el encuentro con la nada, el discurso Heideggeriano adquiere recursos particularmente metafóricos, para referirse a la nada originaria:

Solo en la clara noche de la nada de la angustia surge por fin la originaria apertura de la lo ente como tal: que es ente y no nada. Éste y no 'nada' añadido a nuestro discurso, no es una explicación a posteriori, sino lo que previamente hace posible el carácter de lo ente en general. La esencia de la nada, cuyo carácter originario es desistir, reside en que ella es la que conduce por vez primera al ser-aquí-ante lo ente como tal (Heidegger, op.cit: 100)

Al respecto, el carecer metafórico y simbólico de la filosofía heideggeriana, particularmente en *Ser y Tiempo*, no es un misterio. Pero particularmente con *¿Qué es metafísica?*, al tiempo que se expresa el énfasis en la «des-entificación» del ser se hace más patente, también cierta afinidad de su filosofía con algunos escritos filosóficos y relatos míticos cosmogónicos orientales, particularmente en relación con la nada.

De lo que se sabe, Heidegger, en su formación contó con estudios de teología católica, abandonando su carrera sacerdotal por motivos de salud, pero mantuvo afinidades espirituales de forma permanente con Meister Eckhart, por ejemplo; inicialmente, por tanto, podría parecer gratuito atribuir a la filosofía oriental, influencia sobre Heidegger, pero históricamente es sabida la conexión de Heidegger, con Paul Hsiao, con quien estuvo involucrado en la traducción del *Tao Te King*, el que abandonó luego de haber completado los primeros ocho capítulos. Al respecto, Reyden señala que este dato fue de público conocimiento, un año tras la muerte de Heidegger, pero la cercanía de Heidegger, con el pensamiento oriental, fue advertida también por Jaspers, con quien Heidegger mantuvo una larga amistad en lo que denominaron la «comunidad de lucha» (Cfr. Holzapfel, 2007). Al respecto, parece existe una carta fechada en agosto de 1949, donde Jaspers le indica a Heidegger que es en Asia donde encuentra algunas «resonancias» con sus ideas del ser, a lo que Heidegger responde de forma ambigua (Reyden, op.cit).

Martín (2003), en su tesis doctoral, señala, por ejemplo, que los tres *Tópoi* fundamentales e interrelacionados en el segundo Heidegger: la nada (*Nichts*), el vacío (*Leere*) y el claro (*Lichtung*), forman parte del esfuerzo de Heidegger

por dar sentido a una concepción negativa del ser y, por tener cierta connotación oriental, son aptos para estudiar la conexión de causalidad, correspondencia, de influencia o de convergencia entre el pensar de Heidegger y el pensamiento oriental, cosa que ha tenido repercusión reciente, al ser revisitadas una serie de otras publicaciones similares (cfr. Caputo, 1977; Heine, 1985; Reinhardt, 1996). En este sentido, quizás el camino de la hermenéutica comparada y de la aproximación simbólica, pudiera acercarnos a la nada en tanto que el lenguaje lógico pudiera volverse impotente para comunicar algo respecto de dicho «objeto» de referencia. ¿Sería posible entonces situar algunas influencias de Heidegger, que alentaron su pensar respecto de la nada, en algunos mitos cosmogónicos orientales, en textos de la tradición filosófica oriental, como el caso del *Tao Te King*¹⁶ de Lao-Tsé o el «libro de las mutaciones» *I Jing o I Ching*, o algunos textos *Nagarjuna*? Ciertamente, parece no existir certeza total de ello, pero como aspecto en común con Heidegger, encontramos el hecho de que, tanto en el Taoísmo, en el Confucionismo y el Budismo Zen, se nos presenta el carácter no afirmativo respecto de la entificación de la divinidad (como ente in-causado), junto con la des-sustanciación de la relación sujeto-objeto (des-sustanciación del yo) y la negativa a concebir la realidad como *actualitas* latina a diferencia de lo que encontramos en la cosmogonía de las sociedades arcaicas tradicionales.

Pero el ser, ¿qué es el ser?, el ser 'es' el mismo. Esto es lo que tiene que aprender a experimentar el pensar futuro. El 'ser' no es ni dios, ni un fundamento del mundo. (cfr. Heidegger, 2000b: 260).

En el *Tao Te King*, en tanto, donde *Tao* es generalmente traducido por *logos*, sentido (Wilhelm), camino, vía o principio, se da a entender al no-ser (*Wu*) como el principio de la tierra y cielo, pero en este sentido, **el no-ser viene a ser el desocultar de lo oculto y no la nada**, por lo que no-ser y nada, entendida como lo absoluto de lo no-ente, no aluden a lo mismo. Al respecto el *Tao* es el fundamento del ser y el no-ser, «como fundamento trascendente de todo lo espiritual y material... (lo que nos) propone una concepción de ser supremo como el in-manifestado, lo incognoscible y lo absoluto en sí»¹⁷, pues cuando hay determinación (entificación), se pierde el absoluto. Así lo encontramos con la siguiente cita, del capítulo uno, que da inicio al libro de

16 Para el presente escrito se utilizará la traducción de Lao-Tsé de Soubllette (Cfr. Lao Tsé. *Tao Te King*, Trad. Gastón Soubllette. Santiago: Ed. Cuatro Vientos, 1990).

17 Ver el «Comentario I» de Soubllette, G, en *Tao Te King*, op.cit., p. 24-25.

Lao-Tsé:

*El Tao que puede ser explicado
no es el Tao eterno.
El nombre que puede ser pronunciado
no es nombre eterno.
Llamo no-Ser al principio de Cielo y Tierra
Llamo ser a la madre de todos los seres.
La dirección hacia el no-Ser
conduce a contemplar la esencia maravillosa.
La dirección hacia el Ser
Conduce a contemplar los límites espaciales.
Ambos modos son originalmente uno
Y solo difieren en el nombre.
En su unidad este Uno es el misterio.
Misterio de los misterios
Y puerta de toda maravilla (Lao Tsé: 21)*

En este sentido, El *Tao*, es el origen de toda realidad, donde el ser (*Yu o Yeu*) y el no-ser (*Wu*), operan en el sentido de dos principios indisolubles, que no son concebidos como manifestaciones negativas una de otra, ni tampoco en una secuencia temporal o simultánea, aspecto que podría relacionarse con algunos pasajes de *¿Qué es metafísica?*

[La nada no es objeto ni ente alguno. La nada no se presenta por sí sola, ni junto con el ente, al cual, por así decirlo, adheriría. La nada es la posibilitación de la patencia del ente, como tal ente, para la existencia humana. La nada no nos proporciona el contraconcepto del ente, sino que pertenece originariamente a la esencia del ser mismo. En el ser del ente acontece el anonadar de la nada.]. (Heidegger: 7)

Siguiendo con la comparativa, en el Capítulo II del *Tao Te King*, nos encontramos lo siguiente, respecto de la relación del ser y no-ser (*wu-yu*):

*«Porque el ser y el no-ser se engendran mutuamente
lo difícil y lo fácil se complementan recíprocamente
lo largo y lo corto, el uno al otro se determinan
lo alto y lo bajo se ubican respectivamente
la voz y el tono se acuerdan entre sí
el antes y el después se siguen consecuentemente»
(Lao-Tsé: 30)*

A partir de estas similitudes, entonces, parece pertinente poner en consideración, tal como lo hace Heidegger

en *¿Qué es metafísica?*, si la pregunta por la nada atraviesa la totalidad de la historia de la metafísica. Holzapfel, por ejemplo, comenta que si hacemos un rastreo de los principales momentos que anteceden a una ontología negativa en Heidegger, tendríamos que remitirnos a una *teología negativa*, donde podemos reconocer a Dionisio Areopagita como su fundador.

«En la teología negativa se ha pensado a Dios como nada, precisamente porque sería nada de lo que hay o de lo que podemos representarnos. Únicamente aplicando la docta ignorantia (de la que tratará posteriormente en especial Nicolás de Cusa)¹⁸ y a través de una vía teológico-negativa podemos acercarnos al posible verdadero Dios. Refiriéndose a Dios, dice el Areopagita en un pasaje elocuente que describe el ascenso místico:

«Subiendo aún más, decimos que él no es alma, ni capacidad pensante, ni representación, ni hay en él opinar, decir o pensar, ni tampoco es él decir o pensar, ni puede ser dicho o pensado. Que él no es número, orden, grandeza, pequeñez, igualdad, desigualdad, similitud, disimilitud, que él no está quieto, no puede ser movido, no está en reposo, que no tiene poder, no es poder, y tampoco luz, que él no vive, no es vida, que él no es ser, no es eternidad, no es tiempo...!». ¹⁹

Atendamos a cómo se llega a sostener allí que ‘Dios no es ser’, lo cual tiene el sentido de la aplicación de una diferencia que en este caso podemos llamar onto-teo-lógica y que se refiere a que el predicado ‘ser’ sólo sería decible de los entes (de las criaturas)»

Siguiendo con la búsqueda de referentes anteriores para una onto-teología negativa, Heidegger en el escrito de 1929, nos comenta lo siguiente:

[«Acerca de la nada la metafísica se expresa, desde antiguo, en una frase, ciertamente equívoca: ‘ex nihilo nihil fit’, de la nada nada adviene. A pesar de que, en la explicación de este principio, nunca llega la nada misma a ser propiamente cuestión, sin embargo, este principio, por su peculiar referencia a la nada, delata la concepción fundamental que se tiene del ente. La metafísica antigua entiende la nada en el sentido de lo que no es, es decir, de la materia sin figura que por sí misma no puede plasmarse en ente con figura y, por tanto, aspecto (etdos) propio. Ente es aquella formación que se informa a sí misma y que, como tal, se representa en forma o imagen. El origen, la justificación y los límites de esta concepción del ser quedan tan

18 Cfr. De Cusa, N. *La docta ignorantia*. Trad. de Manuel Fuentes Benot, Edit. Aguilar, Bs. As., 1973, citado en Holzapfel, C., *En torno al ‘Esclarecimiento existencial’ de Karl Jaspers*. Proyecto Fondecyt (s/a).

19 Dionisio Areopagita, en: *Mittelalter. Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung (Medioevo. Historia de la filosofía en textos y exposiciones)*, edit. por Rüdiger Bubner, Edit. Reclam, Stuttgart, 1982, p. 161, citado en Holzapfel, C. *En torno al ‘Esclarecimiento existencial’ de Karl Jaspers*. Proyecto Fondecyt (s/a)

faltos de esclarecimiento como la nada misma. La dogmática cristiana, por el contrario, niega la verdad de la proposición: 'ex nihilo nihil fit', y da con ello a la nada una nueva significación, como la mera ausencia de todo ente extradivino: 'ex nihilo fit-ens creatum'. La nada se convierte, ahora, en contraconcepto del ente propiamente dicho, del summum ens, de Dios, como ens increatum. También aquí la interpretación que se da de la nada nos delata la concepción del ente.»] (Heidegger: 9).

En esta cita es posible apreciar que, aun cuando podemos dar con las diferencias entre, la metafísica originaria (Grecia) con el pensamiento Cristiano, de fondo el tratamiento de la nada permanece y es que las sociedades tradicionales, organizadas en torno a la idea de un dios único (judaísmo, cristianismo, islam) trataron de adaptar el pensamiento el racionalismo de Platón a sus dogmas particulares, como lo sugiere Karen Armstrong (2006). Si los antiguos creían que nada procedía de nada - *ex nihilo nihil fit*- Heidegger invierte esta máxima: *ex nihilo omne qua ens fit* (de la nada procede todo ente en cuanto ente). Pero que de la nada provenga todo ente, en cuanto ente, no quiere decir que de la nada provenga la 'realidad' del ente entendida como simple presencia; el ser del ente, por tanto es insertarse dentro del mundo, como un aparecer a la luz, que el *Dasein* proyecta en su proyectarse. Cito a Vattimo al respecto:

«Contrariamente a la concepción del ser como simple presencia, la concepción del ser que se anuncia, como implícitamente supuesta en Ser y Tiempo y en estos escritos posteriores, es precisamente la concepción del ser como 'luz' proyectada por el Dasein como proyecto» (Vattimo: 69)

6.- EL RECURSO METAFÓRICO DE LA LUZ EN HEIDEGGER

En este sentido, el ente es aquello que se hace patente, visible y manifiesto como fenómeno, por que hay una luz (*Licht*) que lo ilumine. Si el fenómeno se deja ver, es por que hay algo que alumbra, con ello Heidegger alude al sentido originario del ente desde la ontología tradicional. Con esto se vislumbra en Heidegger una variación respecto de la metáfora de la luz, que, aun cuando presente en todas las culturas, es respecto de la metafísica occidental

proveniente de Platón y seguida por San Agustín, de la cual le interesa distanciarse, en cuanto que en éstas, la luz, de la *Idéa* del bien, es lo que confiere el ser y la verdad de las cosas, como por ejemplo, en el caso de san Agustín, quien plantea que la verdad no se manifiesta en las cosas, sino en el alma, pero esta es mudable y requiere del «*secretísimo sol divino*» que propicia el entendimiento y hace inteligible a todas las cosas.

«La imagen óptica del ‘lumen naturale’ en el hombre, no se refiere sino a la estructura ontológico-existencial de este ente, que consiste en que el ‘es’ en el modo de su ser-Abí. Que el Dasein esté ‘iluminado’ [‘eurluchtet’], significa que en cuanto estar-en-el-mundo, él está aclarado en sí-mismo y lo está no en virtud de otro ente, sino porque el mismo es la claridad» [Lichtung] (Heidegger, 2001: 157) (aun cuando no la genere, señala Heidegger).

Ahora si vemos la nada desde la perspectiva de la hermenéutica culturalista, podemos apreciar que las sociedades arcaicas tradicionales, que se concebían como un microcosmos, la nada, en cuanto lo indiferenciado, lo originario, es asociada a lo «lo demoníaco» y se expresa como el esfuerzo de reintegrar el cosmos a su estado caótico, es decir suprimirlo, en lo pre-formal a su estado «indiferenciado» que precedía a la cosmogonía. La representación de este origen de las cosas es el «caos» y «la tiniebla» y la serpiente, como elementos desprovistos de forma, claridad, tiempo y/o espacio (cfr. Eliade, 2006). También y cuanto a su carácter de indiferenciación, se asocia a lo «acuoso», lo «gaseoso», la «oscuridad» o «la noche».

De este modo, en estas sociedades, el rito de regeneración del tiempo, al modo como lo describe Eliade, se expresa en términos de la victoria heroica de la luz sobre las tinieblas, la oscuridad caótica, o la serpiente (en su carácter amorfo, indiferenciado y opuesto) lo que da origen a tiempo y al espacio formal y por tanto a la existencia como presencia de lo presente. En los ritos védicos brahmánicos, en tanto, se encuentra la regeneración del «uno» como acto cosmogónico esencial que supone tanto la abolición del tiempo profano, como la regeneración continua del mundo. Con ello, el ser y el no-ser, se constituyen entonces, no como manifestaciones negativas la una de la otra, ni la nada como contrasentido del *súmmum ens* a la forma de la onto-teología tradicional, sino como el «Uno» originario,

donde ser y no-ser, no conforman sino dos manifestaciones de lo inmanifiesto.

«Cada sacrificio brahmánico, señala una nueva creación del mundo. En efecto, la misma creación del altar, se concibe como una creación del mundo. El agua en que se diluye la arcilla, es el 'agua primordial'...pero si la erección del altar, imita el acto cosmogónico, el sacrificio, tiene la finalidad: la de restaurar la unidad primordial que existía antes de la creación.» (Eliade: 101).

El Hinuismo, en tanto, concibe el origen del ser como un océano primordial denominado *Prajapati o Sarasvati*. En su concepción de mundo ('Samsara'), que en pali significa «el devenir», se acentúa el carácter aparente, ilusorio y cambiante (Maya) de todo cuanto existe en el mundo de la multiplicidad. Sin embargo, todas las manifestaciones siempre mudables, son manifestaciones de Brahman, el Uno Absoluto, principio de toda existencia, que a su vez contiene tres «aspectos» que la constituyen dinámicamente: Siva (la negatividad), Vishnú (la positividad armónica) y Brahma en cuya unidad absoluta coinciden los opuestos» (Bentué: 2004).

7.- DISCUSIÓN

En definitiva, sólo se ha querido exponer brevemente, en esta última parte, cómo la relación de Heidegger con la filosofía oriental podría ser tierra fértil para generar algunas comparativas y encontrar algunos puntos de convergencia y encuentro respecto del 'pensamiento negativo' Heideggeriano. Las afinidades de la nada, el ser y el no-ser, con los mencionados lugares que se encuentran en el desarrollo de pensador, en ningún caso hacen suponer una traducción literal del pensamiento de oriente, sino más bien una correspondencia y un reflejo de la profunda intuición del pensador de Friburgo, donde a diferencia de un posible talante ético-soteriológico de la filosofía oriental, en el caso de Heidegger, la matriz de desarrollo conceptual es esencialmente ontológica.

De este modo, en *Ser y Tiempo*, desde el punto de vista de la onto-teología, Heidegger configuró una idea de ser, muy distinta a la de los 'seres particulares', donde la exis-

tencia se entiende como lo que se da en un 'estar-ahí', lo que se presenta o emerge en una realidad particular como una categoría del pensamiento o alguna forma representacional, mental o empírica. En *¿Qué es metafísica?* da paso al ser en relación con 'la nada' y el 'no-ser', relación que se puede entender como el encubrimiento de la dimensión de no-aparecer u ocultación posibilitante de la manifestación de las cosas y como aquello que se sitúa en una dimensión posibilitante de la comprensión (y por tanto constitutiva del ser, investigación que junto a *Esencia del fundamento* y *La esencia de la verdad* se pueden considerar una trilogía, que aborda unitariamente el problema de la negatividad o de la metafísica misma).

En el transcurso de sus posteriores trabajos y en particular en *Introducción a la metafísica*, el ser se convirtió para Heidegger en una gran paradoja, donde describe el proceso del pensamiento como un escuchar o esperar al ser, donde tiene la experiencia de un «retiro» ontológico, al modo como los místicos sentían la ausencia de Dios. Concluye que, a partir de los griegos, los occidentales han olvidado el Ser y se han concentrado en los 'seres', un proceso que por cierto, dio como resultado el éxito tecnológico de la época moderna y que supondrá, posteriormente, un quiebre en la relación historia - historicidad – progreso (pensamiento posthistórico), a contar del proceso develado y augurado por Nietzsche del mundo occidental moderno («*Gott ist tot*»), que Jaspers²⁰ interpretó agudamente como un mundo donde «*ya no hay cultura y sólo queda la información*» y donde la pérdida de sustancia del arte se compensa por medio de «*una parodia universal*» (cfr. Jaspers, 1963). Dicha época, que en términos heideggerianos podríamos caracterizar como la «época técnica», del «uno impersonal» (cfr. Heidegger, 2001: §27 y §35; Heidegger, 2000b: 270), presenta como síntoma patognómico, según el pensador, la supremacía del pensamiento técnico de carácter reproducible y desligado del sujeto, donde el ser como elemento del pensar, «ha sido abandonado en la interpretación técnica del pensar». Al respecto, en un artículo escrito hacia el final de su vida – *Sólo Dios puede salvarnos*, Heidegger sugiere que la experiencia de la ausencia de Dios, puede liberarnos de nuestra preocupación por los seres, pero que no hay nada que se pueda hacer para traer al Ser de vuelta al presente, por lo que sólo queda esperar a que, en un futuro próximo, tal retorne.

20 Cfr. Jaspers, K. *Nietzsche y el cristianismo*.

BIBLIOGRAFIA

- Armstrong, K. *Una historia de Dios*. Madrid: Paidós Estudio, 2006.
- Bentué, A. *Dios y Dioses*. Santiago: Ed. Universidad Católica, 2004
- Blumenberg, H. *Naufragio con Espectador*. Madrid: Visor, 1995.
- Caputo, J. *The mystical element in Heidegger's Thought*. Athens: Ohio, 1977.
- De Lara, F. «Fenomenología Negativa. El sentido metódico de la negatividad en Heidegger» en *Fenomenología y Hermenéutica, Actas del primer Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, Santiago: Ed. Universidad Andrés Bello, 2008.
- Delacroix, H. *Psicología del arte*. Buenos Aires: Paidós, 1951.
- Eliade, M. *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Emecé, 2006 (1951).
- Freeman, A (Ed.) en Varela, F. & Shear, J. «First-person methodologies», *Journal of Consciousness Studies*, 1999, 6, N°2, 2-3: 1-14.
- Freud, S. *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza, 2004.
- Guba, E. & Lincoln, Y. «Competing Paradigms in Qualitative Research». En: N. K.Denzin y Y.S. Lincoln. *Handbook of Qualitative Research*. London: Sage. 1994.
- Heidegger, M (a). «¿Qué es metafísica?» en *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- Heidegger, M. *¿Qué es metafísica?*. Trad. Xavier Zubiri, disponible on-line en www.philosophia.cl
- Heidegger, M (b). «Carta sobre el 'humanismo'», en *Hitos*, Trad. De Cortes, H y Leyte, A. Madrid: Aianza Editorial, 2000.
- Heidegger, M. *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago: Editorial Universitaria, 2001.
- Heine, S., *Existential and ontological dimension of time in Heidegger and Dogen*. Ed. Albany University, 1985.

- Holzapfel, C. «El pensamiento a-valórico (sic) Heideggeriano», en *Aventura ética. Hacia una ética originaria*, disponible on-line en <http://www.heideggeriana.com.ar>
- Holzapfel, C. «La ‘comunidad de lucha’ Jaspers –Heidegger. Auge y caída de una amistad», en *Revista de Filosofía*, 2007, N°63, p. 139-156.
- Holzapfel, C. *En torno al ‘Esclarecimiento existencial’ de Karl Jaspers*. Proyecto Fondecyt (s/a).
- Jaspers, K. *Nietzsche*. Buenos Aires: Sudamericana, 1963
- Kuhn, T. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE, 1971.
- Leyte, A., *Heidegger*. Madrid: Alianza, 2000.
- Lao Tsé. *Tao Te King*, Trad. Gastón Soubllette. Santiago: Ed. Cuatro Vientos, 1990
- Martín, A. *La nada en el segundo Heidegger y el vacío en oriente*. Granada: Ed. Editorial de la Universidad de Granada, 2003.
- Prigogine, I.& , Stengers, I. *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Madrid: Alianza editorial, 1990.
- Reinhardt, M. *Heidegger’s Hidden Sources*. London: Routledge, 1996.
- Reyden, V.H. «El Tao de Heidegger», en *Revista A parte rei*, N° 57, 2008, 1-5.
- Vattimo, G. *Introducción a Heidegger*. Trad. Alfredo Báez. Barcelona: Gedisa, 1993.