



Entre el tedio y la angustia: comentario ontológico sobre la nada en la filosofía heideggeriana¹.

Between Tedium and Anguish: An Ontological Commentary on Nothingness in Heideggerian Philosophy

Recibido: 29-03-2023 Aceptado: 07-03-2024 Publicado: 02-06-2025

Arturo Alberto Cardozo Beltrán

Universidad del Atlántico

arturocardozo@mail.uniatlantico.edu.co

 0000-0002-2905-6433

Resumen: El siguiente artículo presenta un estudio sobre la nada en la filosofía heideggeriana. Para ello fue necesario analizar un tipo específico de disposición afectiva. Ya que, en el análisis heideggeriano, la disposición afectiva es una pieza clave para entender la estructura del Dasein. Esto se debe a que el Dasein siempre se *encuentra* en algún estado afectivo, es decir, su disposición frente al mundo, al ser y a sí mismo, se da desde cierto estado anímico. Es por ello que Heidegger concibe a los temples anímicos como medios privilegiados que ponen al Dasein ante su propio ser. Ahora bien, no toda disposición afectiva es capaz de remitir directamente al Dasein con la nada. ¿Cuál es ese temple anímico que le permite al Dasein tener un encuentro con la nada? ¿qué lo hace tan especial? ¿puede haber otro temple anímico con este privilegio? Todas estas preguntas son respondidas en la presente investigación.

Palabras claves: Nada- tedio- angustia- Heidegger- metafísica.

Abstract: This paper intends to argue that one aspect that characterizes hermeneutics is a certain positionality or subjective disposition towards truth. That is, in philosophies that are usually categorized as hermeneutic there are at least three existential definitions towards truth: it exists, and we (humans) have the possibility of accessing it (i); the human being is finite and precarious, so that total access to truth is impossible (ii); this, however, does not lead to relativism, but rather demands from the individual a subjective disposition towards truth characterized by an existential openness towards it, as well as effort and commitment in its search. The latter has been understood by some

authors as an ethical requirement. Given the amplitude of the subject, in this article we will limit our discussion to two authors, namely Luigi Pareyson and Hans Georg-Gadamer

Keywords: Nothing- boredom- anguish- Heidegger- metaphysics.

Introducción

El 24 de julio de 1929, Martin Heidegger impartió, en la Universidad de Friburgo de Brisgovia, una lección inaugural que llevó por título *¿Qué es metafísica?* Con solo escuchar el nombre de esta ponencia, se pensaría que se daría respuesta de manera directa a lo que su nombre cuestiona, sin embargo, no sucede así. Lo que hace el filósofo alemán es tratar un problema metafísico, el cual es, el problema de la nada; de esta forma, Heidegger explicaría en que consiste la metafísica. Pero ¿por qué resulta problemático para la metafísica la noción de la nada? La primera dificultad que surge a la hora de estudiar la nada, como ya se ha dicho, es que, desde la lógica, la nada correspondería a ser un caso típico del principio de no contradicción; es decir, según la lógica, resulta contradictorio e imposible que algo sea y al mismo tiempo no sea². La nada, bajo esta posición, se entiende como “la negación de la totalidad de lo ente, lo absolutamente no-ente” (Heidegger, 2009, p. 108). De aquí se podría afirmar que la nada y la negatividad son lo mismo, sin embargo, para el filósofo alemán “la nada es más originaria que el no y la negación” (Heidegger, 2009, p. 108). Para Heidegger, si la nada se reduce exclusivamente a ser el concepto contrario del ente, quedaría por completo descartado cualquier estudio o acercamiento que se quiera hacer para comprender el fenómeno de la nada, pues la nada únicamente sería lo que *no* puede ser.

Por otro lado, Heidegger, al igual que Kierkegaard (2006), analiza el fenómeno de la nada por medio de ciertos estados de temple anímicos, la razón de ello, es que desde *Ser y Tiempo*, el filósofo alemán ya había consagrado a la afectividad o a la disposición afectiva (en alemán *Befindlichkeit*³) un lugar especial para la comprensión del Dasein y su relación con el mundo:

Según Heidegger, nuestro ser ahí, ese estar siendo en el que se hace patente el mundo, está caracterizado por un cierto temple anímico. De este modo, lo que comúnmente conocemos como «estados de ánimo» adquiere en este análisis un carácter ontológico en el sentido ya mencionado en el presente comentario. No se trata, por ende, de un elemento psicológico, como Heidegger se encarga de señalar desde un principio (p.134), sino de un constituyente de nuestro ser. Según esto, somos de tal manera que siempre comparece algo para nosotros desde y en una cierta disposición afectiva. Lo que aparece está marcado en cada caso por un temple anímico (De Lara, 2015, p.146).

² Una de las formulaciones básicas del principio de no contradicción se resume de la siguiente manera: “Es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido” (Lukasiewicz, citado en Cantó, 2002, p.267)

³ Gaos traduce *Befindlichkeit* como “encontrarse”, para Rivera esta traducción resulta correcta, ya que, esta palabra alemana deriva del verbo *finden* que se traduce como encontrar. Lo importante es resaltar que el “Dasein se encuentra consigo mismo en sus estados de ánimo” (Rivera, citado en Heidegger, 1997, p.475).

En otras palabras, en el análisis heideggeriano, la disposición afectiva es una pieza clave para entender la estructura del Dasein. Esto se debe a que el Dasein siempre se *encuentra* en algún estado afectivo, es decir, su disposición frente al mundo, al ser y a sí mismo, se da desde cierto estado anímico. Es por ello que Heidegger concibe a los temples anímicos como medios privilegiados que ponen al Dasein ante su propio ser: “con ellos el *Dasein* obtiene información de su ser del modo más afín posible, *siendo*, formado ellos mismos parte de los momentos ejecutivos de ese ser” (Redondo Sanchez, 2005, p.20). Ahora bien ¿Cuál es ese temple anímico que le permite al Dasein tener un encuentro con la nada?

Tedio

De manera similar al ensayo *La rotación de los cultivos* de Kierkegaard⁴, en *¿Qué es metafísica?*, Heidegger iniciará su análisis sobre el temple anímico del tedio, pero a diferencia de Kierkegaard, el filósofo alemán no dirá que el tedio es un estado afectivo que permite tener una experiencia fundamental con la nada; la postura de Heidegger será que el tedio revela lo ente en su totalidad:

[P]or ejemplo, cuando nos invade el auténtico aburrimiento. Éste todavía se encuentra lejano cuando lo único que nos aburre es este libro, este espectáculo, esta ocupación o esta ociosidad, pero irrumpe cuando «uno está aburrido». El tedio profundo, que va de aquí para allá en los abismos del Dasein como una niebla callada, reúne a todas las cosas y a los hombres y, junto con ellos, a uno mismo en una común y extraña indiferencia. Este tedio revela lo ente en su totalidad (Heidegger, 2009, p.111).

La razón de la tesis heideggeriana, es que, si realmente se quiere sustentar, no solo de manera conceptual sino desde la existencia misma, la nada como la completa negación de la totalidad del ente, será necesario justificar una experiencia que abarque “la totalidad de lo en sí” (Heidegger, 2009, p.111). Pero, esto resulta posible solo en la ficción; por ejemplo, en el cuento *El Aleph*, de Jorge Luis Borges (1986), se habla de la vivencia fantástica que tiene el protagonista cuando descubre *El Aleph*. Esta experiencia se relata como la posibilidad de poder ver todo el universo de manera simultánea, una mirada que permite ver toda la existencia desde todos sus ángulos; una vivencia así, no se asemeja a nada de lo real. Lo que sí es posible, para Heidegger, es “encontrarse en medio de lo ente en su totalidad” (Heidegger, 2009, p.111), es decir, tener un encuentro con la totalidad, que, aunque pareciera una vivencia desde un hecho particular, es, en el lenguaje heideggeriano “un todo que nos sobrecoje”. Justamente el tedio permite tener este encuentro con la totalidad, esto sucede, pues ninguna actividad que ejerce la realidad humana está exenta que algún punto de la misma termine por aburrir a quien la ejerce, en otras palabras, el tedio está en *todas* partes. Por eso Kierkegaard habla del tedio como una “determinación panteísta”, porque lo que hay de fondo, como se dijo en el anterior

⁴ Kierkegaard (2006), en su ensayo *La rotación de los cultivos*, parte del axioma de que todos los hombres son tediosos; este tedio entendido como el aburrimiento frente algo o alguien, pero también frente a sí mismo. De igual forma, para el autor danés, el tedio es una fuerza que impulsa al ser humano a construir rascacielos, a buscar la compañía en una mujer u hombre porque se esté aburrido y haya que dejar de estarlo. Todo este análisis lo llevará afirmar que el origen del tedio es la nada misma: “El tedio descansa en esa nada que serpentea a través de la existencia” (Kierkegaard, 2006, p.298).

apartado, es la falta de plenitud en todo ser humano. Así mismo, en el *Aleph* el encuentro que se tiene con la totalidad es desde una mirada intencional que se dirige algo en concreto, es decir, esta visión se dirige a todos los entes en específico; como, por ejemplo, quien ve el *Aleph* puede observar todas las cosas particulares del mundo. Por el contrario, en el caso del *encontrarse en medio de lo ente en su totalidad* por medio de un temple anímico como el tedio, no refiere a algo en concreto, sino a la estructura misma de la intencionalidad. Dicho de otra forma, antes que se dirija la intencionalidad a algo en particular ya hay un temple anímico que la ha *afectado*, esto sucede porque hace parte de su estructura; pues como ya se dijo, uno siempre está compareciendo algo desde cierta disposición afectiva. Por eso el tedio está en *todas* partes, pues en cualquier momento este aparece y afecta la vivencia. Sin embargo, el tedio, para Heidegger, en vez de revelar la nada la encubre: “pero precisamente cuando los estados de ánimo nos conducen de este modo ante lo ente en su totalidad, nos ocultan la nada que estamos buscando” (Heidegger, 2009, p.111), ¿Cómo llega Heidegger a esta conclusión?

En *¿Qué es metafísica?* no se encuentra una respuesta directa a la anterior pregunta, pues Heidegger no hace un análisis específico sobre el temple anímico del tedio, y da por hecho que el tedio y otros estados anímicos, no conducen ante la nada misma y que por el contrario la terminan encubriendo. Por eso, para responder al anterior interrogante, toca analizar el extenso estudio que hace Heidegger sobre el aburrimiento que aparece en sus lecciones impartidas en el semestre de invierno de 1929 a 1930, en la Universidad de Friburgo. De acuerdo con Herrmann (2007) la lectura de la conferencia debe ser estudiada en conexión con estas lecciones:

Poco antes del comienzo de la preparación y elaboración de estas lecciones, el 24 de julio de 1929 Heidegger dio su lección inaugural en Friburgo sobre «¿Qué es metafísica?», en la que trataba por vez primera del temple de ánimo del aburrimiento. El extenso análisis del aburrimiento y de sus tres formas, que constituyen la primera parte de las lecciones, hay que leerlo en conexión con esta lección inaugural (p.442).

Ahora bien, se deberá comparar la postura que tiene Heidegger sobre el tedio en *¿Qué es metafísica?* con la de sus lecciones del 1929 a 1930; ya que autores como Redondo Sánchez (2005) Pocai y Lythgoe (2014), a diferencia de Herrmann, ponen en duda que estos textos deban ser leídos como correspondientes el uno con el otro. En cuanto a la afirmación de que Heidegger trata por primera vez el tema del tedio en *¿Qué es metafísica?*, no es del todo preciso; dado que, anteriormente, en *Ser y tiempo*, el filósofo alemán ya había hecho una referencia directa sobre este temple anímico. Por eso, también se analizará dicha cita y así saber por qué, según Heidegger, el tedio y otros estados afectivos no son capaces de llevar a una experiencia auténtica con la nada.

En la investigación que lleva a cabo Heidegger y que luego se intitulará: *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Los conceptos fundamentales de la metafísica*, se analiza el temple anímico del aburrimiento desde tres niveles; esto se hace desde el más superficial hasta el más profundo. El primero es el mero hecho de aburrirse *por* algo, es decir, sentirse aburrido por alguna causa en concreto. Heidegger pone el ejemplo de quien tiene que esperar 4 horas hasta que llegué el tren que lo llevará a su destino. En este tiempo la persona se aburre mucho y siente que el tiempo va muy lento, por eso buscará algún pasatiempo para que la espera se le haga más rápida. El tiempo en esta primera etapa juega un papel importante, pues está muy *presente*, en el sentido, que quien padece este tipo de aburrimiento estará muy pendiente de su reloj, para saber cuánto debe esperar aún; así mismo, el tiempo se presenta como lo que debe pasar, lo que debe ser superado: “Eso sucede ahí donde nos

proporcionamos un pasatiempo contra el aburrimiento, donde, en este sentido, *hacemos que trascorra el tiempo* en cada caso del tal y cual modo” (Heidegger, 2007, p.126).

Para el segundo nivel, Heidegger habla del *aburrimiento en*, este a diferencia del primero no refiere a una causa específica, sino al hecho que la situación misma se ha vuelto aburrida. Es decir, uno se siente aburrido y no se sabe cuál es el origen de esta sensación. En otras palabras, el aburrimiento se ha vuelto indeterminado, esto es, porque no existe una causa específica que se le pueda acuñar al origen de este sentirse aburrido; como dice Heidegger “La comparación entre las dos formas de aburrimiento aporta que en el primer caso tenemos *algo aburrido determinado*, y en la segunda forma *algo indeterminado que aburre*” (Heidegger, 2007, p.152). Para esta etapa, Heidegger toma por caso la persona que va a una fiesta, en la que la música, comida, y compañía fueron muy agradables, incluso muchos de los individuos que estuvieron en dicha celebración confiesan que la pasaron muy bien; sin embargo, tal individuo manifiesta que estuvo aburrido todo el tiempo y no sabe por qué. Para que este caso el tiempo pierde importancia, pues ya no se trata de ansiar que pase rápido el tiempo para salir del momento de tedio, sino que el tiempo se ha *detenido*. ¿Qué significa que el tiempo se haya *detenido*? Significa que la persona se ha quedado detenido en el presente, es decir, no espera que algo acontezca y lo saque de su aburrimiento, ni tampoco anhela nada de su pasado, simplemente se encuentra *aburrida*. Es por ello, que los pasatiempos no sirven para este nivel de aburrimiento, pues si estos se presentan como salidas para que se acote el tiempo, acá lo temporáneo es ignorado y lo que se haga seguirá siendo aburrido. Por eso al principio se afirmó que para este nivel la situación se ha vuelto aburrida, ya que, el aburrimiento está disperso en todo lo que se está viviendo; como bien afirma Heidegger “Aquí, por el contrario, en segundo caso, lo que aburre no viene de afuera: *se alza desde la propia existencia*” (2007, p.167).

En el último grado de tedio, el *aburrimiento profundo*, su forma es la más indeterminada e impersonal posible. Es un estado que no se le puede ejemplificar por qué no es causado *por* algo, ni aparece *en* una situación específica. Al respecto, Heidegger dirá:

Es ist einem langweilig, «uno se aburre». ¿Qué «es»? Aquel «es» al que nos referimos cuando decimos: *es blitzt, es donnert, es regnet*, «hay relámpagos, truenos, llueve». «Es» es el título para lo indeterminado y lo desconocido. Pero después de todo lo conocemos, y lo conocemos como perteneciente a la forma más profunda del aburrimiento: *lo que aburre* (2007, p.176).

De manera que este nivel de *aburrimiento profundo* al que Heidegger llama como “*Es ist einem langweilig, uno se aburre*,” indica la desaparición del sujeto en *uno* indiferente, ya que no se trata de que “yo” me encuentre aburrido *por* algo, como en el primer nivel, ni se está aburrido *en* cierta situación como en el segundo nivel. Acá el *uno* es la completa indiferencia que se tiene sobre todos los *entes*. En este punto se justifica porque el tedio revela lo ente en su totalidad, pues en el aburrimiento profundo *todo* pierde significatividad, ya *nada* es interesante o importante. Es decir, hay un encuentro con la totalidad de las cosas; no como en el *Aleph* que se puede *ver* la totalidad de cada cosa en concreto, sino que la experiencia con la totalidad es desde una completa indiferencia hacia ella, que hace que *todo* sea amorfo. Así mismo, para Heidegger, el *aburrimiento profundo* es la condición de posibilidad para que exista la primera y segunda forma de tedio:

Sólo porque en el fondo de la existencia acecha esta posibilidad constante— el «Es ist einem langweilig»—, el hombre puede aburrirse o ser aburrido por las cosas y los hombres entorno a él. Sólo porque toda forma del aburrimiento viene alzarse desde esta profundidad de la existencia (Heidegger, 2007, p.201).

Dicho de otra forma, en los dos primeros niveles del tedio se cree, ingenuamente, que la causa de cualquier aburrimiento era por *algo* o por una *situación*, pero para que se dé tal tedio, es *necesario* que *exista* como condición de posibilidad el *aburrimiento profundo*. En los dos primeros niveles de tedio, el cambio de situación o el cese de lo que se creía que generaba aburrimiento parecía ser la solución definitiva para acabar con el tedio; sin embargo, pasado algún tiempo surgirá otra situación o hecho que volverá a generar aburrimiento. Esto sucede porque lo que está siempre de fondo, como posibilidad, es el *aburrimiento profundo*. Es decir, en la estructura misma de Dasein habita la posibilidad de que en algún momento cualquiera pueda sentir este temple de ánimo. Se puede decir que la tesis heideggeriana se asemeja al axioma kierkegaardiano que asegura que todos los hombres son tediosos, pues en ambos casos se reconoce que el aburrimiento está en todas partes. Ahora bien, habrá que preguntarse si Heidegger cree, al igual que el filósofo danés, que el tedio surge de la nada.

Lo primero que se deberá mencionar es que Heidegger al igual que Kierkegaard establece una relación entre el tedio y el vacío. En efecto, el filósofo alemán afirma: “lo que aburre, lo aburrido, *es lo que da largas y sin embargo deja vacío* (Heidegger, 2007, p.121). Esto significa que en cada uno de los niveles del aburrimiento se termina por experimentar *vacío*. En el primer nivel lo que genera aburrimiento hace que la persona sienta que el tiempo va muy despacio; este ir despacio del tiempo es a lo que se refiere Heidegger cuando dice que el aburrimiento *da “largas”*. Además, lo que *aburre*, dirá Heidegger, es aburrido por qué no llena, no entretiene y es monótono: “Monótono significa: no nos llena, nos hemos *quedado vacíos*” (Heidegger, 2007, p.121). En definitiva, lo que *aburre* en sí es lo que genera vacío, porque no es capaz de dar plenitud. Por eso, en este nivel, la persona por medio del pasatiempo trata de “llenar u ocupar el tiempo” para no *sentirse* vacía. En el segundo nivel, a pesar de que no hay algo determinado que *aburra*, la situación en sí misma termina siendo aburrida y, por tanto, deja un sentimiento de *vacío*. Esto sucede, como ya se dijo, porque el tiempo se encuentra detenido, es decir, la persona que *siente* aburrimiento en este segundo nivel no espera que una situación futura la libere de su tedio, solamente se halla inmersa en lo que está aconteciendo. Justo en este desconocer o indiferencia que se tiene hacia el tiempo es lo que genera el sentimiento de vacío. Pues el individuo experimenta que lo que hizo no fue suficiente para sentirse pleno o, en otras palabras, siente que le *falta* algo para sentirse lleno. Para el último nivel Heidegger afirmará: “El *ser dejados vacíos* en esta *tercera forma* del aburrimiento es el *estar entregada la existencia a lo ente que se deniega en su conjunto*” (2007, p.182). Dicho de otro modo, en el *aburrimiento profundo*, lo que genera vacío es el hecho mismo de negar *lo ente en su totalidad*. Según Heidegger en el *aburrimiento profundo uno* se encuentra en un total abandono, por abandono el filósofo alemán se refiere al hecho de estar totalmente sumergido en la existencia. El individuo que se ha hecho *uno* con la existencia no le interesa ningún ente en particular, todo le es indiferente y por tanto falta de contenido.

Lo segundo que se deberá mencionar, es que, si bien es cierto que Heidegger establece al igual que Kierkegaard una relación entre el tedio y el vacío; la noción de vacío heideggeriana será diferente a la expuesta en *La rotación de los cultivos*. Pues para el filósofo alemán el vacío no es lo mismo que la nada: “Vacío: con ello, según todo lo dicho hasta ahora, no se quiere señalar la nada completa, sino vacío en el sentido del denegarse, del sustraerse, es decir, vacío como carencia, privación, *necesidad*” (Heidegger, 2007, p.208). En otras palabras, Heidegger entiende el *vacío* como una falta o necesidad que experimenta todo ser humano. En el primer nivel de aburrimiento, como se mostró, el aburrimiento era causado por algo en concreto y el vacío que generaba este tipo de tedio también refería a algo en singular; de manera simplificada: la persona se sentía aburrida *por* algo y esto la dejaba con la necesidad de buscar algo más que la distrajera. Ahora bien, para el caso del *aburrimiento*

profundo que niega lo ente en su totalidad; el vacío, que este temple anímico deja, no debe ser una necesidad de algo en específico sino de la totalidad misma. Es decir, las necesidades cotidianas como la falta de dinero, de empleo, de bienestar, entre otras; no se puede decir que sean la prueba de la existencia de un vacío que está en todas partes y no refiere a nada en concreto, pues todas ellas se refieren a la ausencia de un ente en específico. ¿Cuál es la necesidad que deja el *aburrimiento profundo*? Heidegger responderá “Este *ser dejados vacíos* vibra al cabo en nuestra existencia, cuyo vacío es la falta de una opresión esencial” (2007, p.209). Dicho de otro modo, en el *aburrimiento profundo* no hay ninguna necesidad que haga sentir al individuo oprimido, pues este *siente* que no hay nada por cambiar o esperar; en este temple anímico todo termina significando lo mismo. Pero es en esta falta de necesidad lo que termina siendo, en ultimas, lo faltante; como asevera Heidegger: “Lo que oprime en el fondo y lo que nos deja hondamente vacíos es la falta de opresión, es decir, el *vacío que aburre en el fondo*” (2007, p.209). En suma, Heidegger no relaciona el vacío directamente con la nada. Para Heidegger el vacío es lo que deja el aburrimiento, es la opresión que se experimenta al sentir que falta algo, y en un nivel más profundo, es la falta de una necesidad real.

Se debe añadir que esta postura frente al tedio o vacío en relación con la nada es próxima a lo que ya Heidegger había dicho en *Ser y tiempo*:

La indeterminación afectiva, a menudo persistente, monótona y descolorida, que no debe ser confundida con el mal humor, no sólo no es una nada, sino que, por el contrario, precisamente en ella el Dasein se vuelve tedioso a sí mismo. En semejante indeterminación afectiva, el ser del Ahí se ha manifestado como carga. ¿Por qué? No se sabe. (Heidegger, 1997, p.158)

En esta cita, se hace explícito que el tedio y la nada no son lo mismo, también se deja en claro que el mal humor no debe ser confundido con el tedio. Para el filósofo alemán, la indeterminación afectiva es la que propicia el tedio en el *Dasein*, además, el tedio y otros estados de ánimo: “manifestarían siempre en el fondo esa «carga» por la que el *Dasein* debe responder, que está en sus manos como su más propia responsabilidad por cuanto el *Dasein* tiene que ser y, siendo se hace cargo de un modo u otro de ese mismo estar siendo” (De lara, 2015, p.146). En otras palabras, los estados afectivos lo que declaran, en el fondo, es la obligación que tiene todo hombre y mujer de hacerse cargo de su existencia, es decir, *existir* implica tomar una postura frente a lo que acontece diariamente; por ejemplo, un estado anímico como el tedio, exige a quien lo padezca adoptar cierta actitud, ya sea, evitando, al menos provisionalmente, no sentirse aburrido, o sumergirse totalmente en este estado, y posiblemente, entrar en otras disposiciones afectivas, como la melancolía. Lo anterior se constata cuando Heidegger afirma: “En el temple de ánimo, el Dasein ya está siempre afectivamente abierto como *aquel* ente al que la existencia [Dasein] le ha sido confiado en su ser, un ser que el tiene que ser existiendo” (1997, p.159).

Ahora bien, aunque los estados de ánimo, como el tedio, la alegría, la ira, entre otros, digan “cómo uno está y cómo a uno le va” (Heidegger, 1997, p.159), para Heidegger, en *¿Qué es metafísica?*, no son experiencias que sean capaces de llevar al ser humano a un encuentro fundamental con la nada. Empero, ¿no sería contradictorio decir que *el tedio revela lo ente en medio su totalidad*, pero a su vez es incapaz de mostrar la nada? ¿acaso la nada no hace parte de la totalidad?

La postura de Heidegger, tanto en *¿Qué es metafísica?* como en sus lecciones de 1929 a 1930 es que el tedio no es un estado idóneo para tener un encuentro original con la nada. En su conferencia Heidegger muestra la dificultad que guarda el tedio a la hora de tener un encuentro con la nada. Pues, si bien es cierto que el aburrimiento como temple de ánimo fundamental revela la totalidad del ser-ahí, lo que incluye a la nada; el tedio, a causa de sus niveles superficiales, hace que se entorpezca dicho encuentro, ya que fácilmente se puede confundir lo ontológico con lo óntico. Es decir, el tedio, en un nivel superficial, remite a lo ente en sí; en otras palabras, la persona, entregada a sus ocupaciones, le acuña a la sensación que tiene de aburrimiento a causas ónticas propias de su cotidianidad: a otros entes. En cuanto a las lecciones de 1929 a 1930, cuando Heidegger analiza el *aburrimiento profundo* no relaciona el origen del vacío con la nada, sino que el origen del vacío es la *falta* de una necesidad real. Así mismo, entre las preguntas metafísicas que se pueden hacer desde el análisis del tedio, Heidegger, en sus lecciones, no menciona entre sus cuestionamientos principales la pregunta por la nada. De aquí se deduce que para un estudio sobre la nada el tedio no será el indicado para llegar a ella. Lo anterior no quiere decir que el tedio, como temple de ánimo fundamental, no pueda referir a la nada misma. Como se dijo, el tedio revela *lo ente en su totalidad* o, lo que es lo mismo, da cuentas tanto del ser-ahí como el no-ahí; así lo confirma Heidegger:

Hay que despertar un temple de ánimo. Pero eso significa: es ahí y no ahí. Sí el temple de ánimo es algo que tiene el carácter del ahí y del no-ahí, entonces él mismo tiene que ver con la esencia más íntima del ser del hombre, con su ser-ahí. *El temple de ánimo forma parte del ser del hombre* (2007, p.94).

Esta cita indica que el *tedio profundo* como cualquier otro temple de ánimo de carácter fundamental está relacionado con lo más propio del ser humano. De este modo, el estudio del *tedio profundo* no solo daría cuentas sobre el ser sino de la nada misma. Empero, Heidegger prefiere tematizar el estudio de la nada a partir de otro temple de ánimo fundamental. El filósofo alemán busca un estado de ánimo fundamental que sea capaz de llevar a un encuentro directo de con la nada, uno que no esté estratificado, como el tedio, y que no tenga la más mínima relación con lo ente. ¿Existe tal temple anímico? Para Heidegger si existe una experiencia de la realidad humana que permite tener un encuentro original con la nada: “Este acontecer es posible y hasta efectivamente real, si bien raro, únicamente en algunos instantes en los que surge el estado de ánimo fundamental de la angustia” (Heidegger, 2009, p.111), en otras palabras, la angustia es el estado anímico que permite tener un encuentro directo con la nada. ¿Qué lo hace tan especial que ni siquiera, según Heidegger, el mismo tedio no es capaz de ofrecer tal experiencia? A continuación, se analizará el estudio que hace el filósofo alemán de la angustia para conocer porqué Heidegger privilegia este temple anímico a la hora de estudiar el problema de la nada.

Angustia

Previamente se ha mencionado que la diferencia, para Kierkegaard, entre el miedo y la angustia es que el primero se debe a una causa determinable y el segundo a un origen indeterminado. Heidegger continúa con esta tesis y la profundiza en *Ser y Tiempo*. Lo primero que hará el filósofo alemán será

analizar el temple anímico del miedo. En dicho análisis, Heidegger divide este fenómeno o lo trata en tres particularidades: “ante qué del miedo, el tener miedo y el por qué del miedo” (Heidegger, 1997, p.164); cabe mencionar, que en estos tres aspectos del miedo se aclara la estructura misma de la afectividad. El primero, *el ante qué del miedo*, indica el carácter de lo amenazante, es decir, cuando se experimenta temor, la causa u origen de este miedo es algo que puede resultar perjudicial. Lo perjudicial es un hecho determinado, en otras palabras, lo que atemoriza es algo que realmente puede dañar a la persona, por ejemplo, se tiene miedo a un animal salvaje porque se sabe que este puede lastimar o afectar al ser humano, aunque lo temible puede que no termine lastimando, esta incertidumbre termina siendo una razón más de miedo. El segundo aspecto de este temple anímico, *el tener miedo*, refiere a la apertura del Dasein con el mundo: “El tener miedo, en cuanto posibilidad latente del estar-en-el-mundo afectivamente dispuesto -vale decir, la "medrosidad"-, ha abierto ya de tal manera el mundo que desde él puede acercarse lo temible” (Heidegger, 1997, p.165). Dicho de otra manera, *el tener miedo* es una forma de como el ser humano es afectado por algo determinado de su entorno o la correlación que tiene con el mismo. Por último, *el por qué del miedo*, es la explicación de que el Dasein teme a su *ahí*, lo que viene a significar, que “el Dasein en cuanto estar-en-el-mundo es ‘miedoso’” (Heidegger, 1997, p.166). Se debe aclarar, que esta condición de “*ser medroso*” no debe ser entendida como una predisposición particular en todo individuo, sino como una posibilidad existencial de la disposición afectiva del Dasein, es decir, una forma de apertura, no la única, que tiene el Dasein de *encontrarse* en el mundo.

Ahora bien, la razón por la cual Heidegger habla primero del miedo y luego de la angustia, es para poder mostrar el contraste entre un temple anímico de origen determinado y uno indeterminado; o, dicho de otra forma, entre una emoción de contenido intencional concreto y un temple anímico fundamental. En las emociones de contenido intencional concreto, como el miedo, se revela una fracción muy pequeña y específica de la realidad; lo que hace imposible, como ya se ha dicho, conocer “la totalidad de lo en sí”. En cambio, en un temple de ánimo fundamental lo que se pone de manifiesto es la estructura misma de la intencionalidad, es decir, este refiere a todos los entes sin dirigirse a ninguno en específico. Es por eso que los temples de ánimo fundamentales, como indica Rodríguez (1997), posibilitan el acceso al ser más propio de la vida fáctica⁵. Esto significa que, por medio de un análisis de los estados afectivos fundamentales se puede llegar a tener una comprensión del *ser-en-el-mundo* en cuanto tal. Como afirma De Lara:

Las disposiciones afectivas no son solamente uno de los aspectos que dicha analítica debe mostrar como constitutivos del ser de ese ente, sino la vía por la que ese ente se abre a sí mismo y a su estar siendo, esto es, la condición fundamental para que la propia analítica pueda llevarse a cabo. Sin embargo, no toda disposición estará en condiciones de lograr esto, sino que será precisa una que no permita al Dasein diluirse de nuevo en sus quehaceres, una que lo ponga directamente ante su facticidad. La *angustia* es fundamental precisamente por

⁵ “La «facticidad de la vida», es decir, el hecho de que ella está dada, consiste en la realización fáctica del existir y de sus motivaciones. Por así decirlo, la vida nos acontece por sí misma en cada momento. Heidegger lo expresa mediante una manera de hablar acuñada: «Así es de hecho la vida, así se da»” (Trawny, 2017, p.13)

este motivo, y a fin de posibilitar un posterior contraste con ella se introduce ahora la disposición afectiva del miedo (2015, p.148)

Así mismo, en esta cita, se explica un poco, la razón por la cual la angustia permite tener este encuentro con la nada. Lo que dice su autor es que en estados anímicos como el miedo, que son de causa determinada, se pierde de vista la facticidad del Dasein, en otras palabras, se pasa por alto su condición originaria, en su *estar siendo*, que es previa a todo análisis. Por ejemplo, cuando se está en un avión y se experimenta una fuerte turbulencia se siente miedo, pues se tiene muy presente la condición de finitud que yace en todo ser humano o, dicho de otra manera, se tiene presente la condición de facticidad en el Dasein. Sin embargo, apenas pasa la turbulencia, la persona se reincorpora en sus actividades, lo que hace que se olvide de su estructura originaria previa a todo análisis conceptual. Al tener una causa determinable, el miedo y otros estados anímicos hacen que la persona se enfoque en dicha causa y no en su relación originaria con el mundo. Pasa algo similar con el tedio, pues cuando se vivencia este estado de afectividad, en su primer nivel, lo común es buscar la forma de no sentirlo, lo importante es quitar la aparente causa del tedio; pero, en ningún momento, se interroga su estructura originaria o su facticidad. Al creer que el tedio solo se debe a causas ónticas, como, por ejemplo, una clase con poca motivación, una mala conversación, un discurso extenso, entre otras, se descuida su estructura ontológica; en tal estructura, como se mostró previamente, se encuentra que, el tedio revela *lo ente en medio de la totalidad*. Se debe reiterar que tal revelación solo es posible en el tercer nivel del tedio, *el aburrimiento profundo*; pues allí, como se dijo, se conoce *lo ente en su totalidad* por la total indiferencia que se *siente* cuando se está templado por este ánimo fundamental.

Ahora bien, en la angustia, por su carácter indeterminado, hace que se pierda el sentido de todos los entes intramundanos. Es decir, a diferencia del miedo, no importa que es lo que amenaza, pues “[n]ada de lo que está a la mano o de lo que está-ahí dentro del mundo funciona como aquello ante lo que la angustia se angustia” (Heidegger, 1997, p.208). ¿Pero qué es aquello por lo que la angustia se angustia? Como se podrá prever, la respuesta a esta pregunta es: la angustia se angustia ante la nada misma. Se analizará este punto con mayor detalle para saber la relación de la nada con la angustia.

En lo indeterminado de la angustia el mundo adquiere un carácter de total insignificancia, pues no hay ninguna causa concreta que sea responsable de dicho estado afectivo; es un estado en donde *nada* importa, póngase por caso la siguiente descripción. Es un día cualquiera para María, esta se encuentra realizando sus quehaceres diarios y en un momento tiene un sentimiento de angustia, todo lo que está a su alrededor, el mueble, los libros, el computador, en un instante le resultan carentes de todo sentido. Así mismo, las personas con las que se pudiese encontrar no tendrían ningún valor para María, incluso para sí misma se siente indiferente, su cuerpo, recuerdos, pasado o futuro no tienen ningún significado. No es que esta mujer angustiada haya perdido toda sensibilidad, por el contrario, lo que experimenta María es una fuerte sensación de desazón, un malestar que no tiene causa alguna, y que la hace sentirse *extraña* (García, 2015). Se podría pensar que lo descrito sobre la angustia es igual a lo dicho en el *aburrimiento profundo*; sin embargo, en la angustia la pérdida de sentido tiene un grado

mayor que en el *tedio profundo*. En efecto, en el *tedio profundo* se pierde el interés sobre todas las cosas que existen, ya no hay algo más importante o menos significativo, todo resulta igual para quien lo experimenta. Por su parte, en la angustia no es que se haya perdido el interés sobre todas las cosas, lo que se le ha extraviado al angustiado es el sentido que le encontraba a la vida, a los otros e incluso así mismo; como afirma Chillón: “Por la angustia, el hombre se descubre a sí mismo y al mundo como sin sentido: nada llena su existencia, nada calma su desasosiego, nada sacia su búsqueda de respuesta” (2018, p.222). Además, en esta cita se puede apreciar como su autor relaciona el tema de la angustia con la nada. Pues este relaciona el sinsentido que se da en la angustia y la ausencia de toda justificación con la aparición de la nada misma. En otras palabras, en la angustia, cuando se descubre que *nada* tiene sentido, que *no hay* una razón para sentirse angustiado y que *nada* puede calmar tal sensación, se está mostrando como en la angustia aparece la nada misma.

Se debe aclarar que, si los estados afectivos muestran “cómo uno está y cómo a uno le va”, para el caso de la angustia, lo que se indicará es que “en la angustia uno se siente desazonado” (Heidegger, 1997, p.210), ¿Qué significa sentirse desazonado? Además de ir acorde con la anterior descripción, sentirse desazonado también hace referencia a lo *terrible* de la angustia, ¿qué es lo terrible de la angustia? Se empezará por responder que Rivera traduce la expresión “*ist einem unheimlich*” como “uno se siente desazonado”. Rivera opta por traducir *unheimlich* como desazón y no inhóspito como lo hace Gaos, pues, aunque lo etimológico de la palabra *unheimlich* quiere decir “que no tiene hogar”, la palabra inhóspito apuntaría a una interpretación de no sentirse acogido; en cambio, la palabra desazón apunta al hecho mismo de lo terrible que puede ser sentirse fuera de tiempo, fuera de sazón. Todas estas observaciones indican que lo terrible de la angustia es el sentirse sin hogar, no tener donde estar, creerse que no se pertenece a ninguna parte (cf. Rivera, 1997).

Se debe añadir que el termino *unheimlich* ya había sido estudiado por Freud en su texto *Das unheimliche*. La postura del psicoanalista es similar a lo dicho, pues este afirma lo siguiente: “La voz alemana «unheimlich» es, sin duda, el antónimo de «heimlich» y de «heimisch» (íntimo, secreto, y familiar, hogareño, doméstico), imponiéndose en consecuencia la deducción de que lo siniestro causa espanto precisamente porque no es conocido, familiar” (2001, p. 3348). Freud se apoya en una serie de ejemplos para mostrar como lo *unheimlich* está relacionado con el sentimiento de extrañeza, con lo desconocido; en síntesis, con lo terrible que puede resultar no poder dar una explicación a lo que está aconteciendo y por eso sentirse expatriado o lejos de su hogar. De todos estos ejemplos, que da Freud, se quisiera mencionar brevemente el que hace alusión al cuento escrito por Hoffmann que se intitula *El hombre de arena*. Este escrito relata la historia de un niño que le dicen que si no se porta bien vendrá el arenero y le sacará los ojos. El terror que puede causar la pérdida de dicho órgano hace que el niño tenga una serie de “alucinaciones” que lo llevan paulatinamente a la demencia. Lo terrible que puede ser el hecho de perder la vista no solo intranquiliza a los niños, sino que también es un temor de muchos adultos (Freud, 2001). Por otro lado, la pérdida de la vista descrita en este cuento se puede relacionar con la pérdida de sentido que se da en la angustia. Pues, quien no puede *ver* no entiende lo que sucede a su alrededor, pero se aclara que no se está haciendo referencia al hecho de no poder percibir con los ojos cualquier cosa mediante la acción de la luz; la pérdida de la vista, para este caso, hace referencia al hecho de no poder encontrarle o comprobar que las cosas tienen algún

sentido. El arenero o *Sandman*, en la cultura anglosajona, es un personaje que le hecha arena a los niños para que estos se queden dormidos; en la versión distorsionada que le cuenta la criada a Nathanaël, el protagonista del cuento, el arenero les arranca los ojos a los niños. Esto da a pensar que en el cuento de Hoffman la pérdida de la vista resulta aterradora, violenta y no inocente como en el relato popular. Por eso Nathanaël nunca queda ciego pues lo que le roba el arenero es algo más valioso que su vista; el arenero le roba su capacidad de *ver* con claridad lo que le está sucediendo. Como, por ejemplo, cuando Nathanaël confunde, aparentemente, una muñeca con una mujer y hasta se enamora de ella. Es decir, él pierde la capacidad de discernir entre lo animado con lo inanimado (Cf. Hoffmann, 2022). Ahora bien, hay un plano más profundo de la pérdida del sentido en el cuento de Hoffmann que remite directamente a lo *extraño*. Esto se da por qué Hoffmann nunca deja una línea delimitada si lo que está viviendo Nathanaël es real o si se trata de alucinaciones propias de una enfermedad mental. Es un cuento que, en su universo, remite a lo *unheimliche*, por qué quien lo lee no lo puede familiarizar con sus vivencias cotidianas. En la angustia el grado de extrañeza es mucho mayor pues el angustiado no tiene un punto de referencia, al menos en el cuento de Hoffmann había dos posibles interpretaciones que se le pueden hacer a su cuento: entenderlo como un caso típico de demencia o comprenderlo como una historia fantástica donde el arenero efectivamente si existe.

Hecha la anterior salvedad, se pasa a indicar que la sensación de desamparo producida por la angustia y la pérdida de todo sentido de los entes intramundanos, no significa, para Heidegger, la ausencia del mundo. Por el contrario, “quiere decir que el ente intramundano es en sí mismo tan enteramente insignificante que, en virtud de esta falta de significatividad de lo intramundano, sólo sigue imponiéndose todavía el mundo en su mundaneidad” (Heidegger, 1997, p.209). Esto significa que el origen de la nada, que oprime a quien la experimenta, es el mundo mismo, no un ente en particular en el mundo, ni la suma de todos los entes en el mundo, sino “la posibilidad de lo a la mano en general” (Heidegger, 1997, p.209); en otras palabras, el origen de la nada se haya en el mundo mismo, no en algo específico, sino en las posibilidades que se tiene al estar-en-el-mundo. En síntesis, como afirma García (2015): “el ante-qué de la angustia es, negativamente, la insignificancia de todo ente, la nada óntica; y positivmanete, el esta-en-el-mundo en cuanto tal” (p.172).

Por otro lado, Heidegger encuentra la estrecha relación que existe entre la angustia y la libertad:

La angustia revela en el Dasein el estar vuelto hacia el más propio poder-ser, es decir, revela su ser libre para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos. La angustia lleva al Dasein ante su ser libre para ... (propensio in ...) la propiedad de su ser en cuanto la posibilidad que él es desde siempre. Pero este ser es, al mismo tiempo, aquel ser al que el Dasein está entregado en cuanto estar en- el-mundo (Heidegger, 1997, p.210).

El angustiado, que ha perdido toda dirección o indicación de cómo estar-en-el-mundo, descubre las infinitas posibilidades que puede realizar, es decir, la angustia le ha revelado su ser libre, esto hace parte de su ser más propio. Sin embargo, lo terrible de la angustia puede resultar insoportable a quien la padece, por eso habrá algunos que optarán por perderse o enajenarse en los fenómenos cotidianos. Dicho de otra manera, algunos se olvidarán de su ser más propio, todo con el afán de buscar alivio y

calma ante el hecho mismo de estar delante de la nada. Heidegger llamará a este modo impropio de ser *la caída* (Chillón 2018; De Lara, 2015; Heidegger, 1997). Lo anterior no quiere decir que en la *caída* quede superado u olvidado el sentimiento desazón producido por la angustia. Este estado anímico tiene el privilegio de aparecer nuevamente, en cualquier momento, y aislar al Dasein para sacarlo de la *caída* y que vuelva a contemplar sus posibilidades de ser: impropio o propio (cfr. Heidegger, 1997). Es por esta razón que la angustia es el temple anímico que permite tener un encuentro directo con la nada, pues la angustia “hace que escape lo ente en su totalidad” (Heidegger, 2009, p.112). En efecto, en la angustia no hay ente que enmascare a la nada. La distancia de todo ente que se da en la angustia permite contemplar la nada en su estado más original.

Referencias

Borges, J. L., & Becco, H. J. (1986). *Ficciones; El aleph*; El informe de brodie (Vol. 118). Fundacion Biblioteca Ayacuch.

Cantó, E. M. (2002). Principio de No-contradicción y usos del verbo ser en Aristóteles. *Onomázein*, (7), 259-276. Disponible en : <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=134518098013>

De lara, F. (2015). El Ser-en como tal. En R. Rodríguez (comp.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico* (pp. 145- 166). Editorial Tecnos

Hoffmann, E. T. A. (2022). El hombre de arena, de E. T. A. Hoffmann (E. A. Kraken, narr.) [Audiolibro]. (Obra original publicada en 1817). https://open.spotify.com/episode/5dQP4Jk54AMrjXHgxXrmZr?si=FV9GNFh3TOiALyhu7gu0jA&utm_source=whatsapp

Freud, S. (2001) [1919]. CIX. *Lo siniestro*. Obras completas. (Trad. L. Ballesteros). Editor digital: Titivillus

García, J. (2015). El cuidado como el ser del *Daein*. En R. Rodríguez (comp.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico* (pp. 167- 195). Editorial Tecnos

Heidegger, M. (1997). [1927]. *Ser y Tiempo*. (J rivera trad.). Santiago de Chile: Editorial Universitaria S, A.

Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad; [curso de Friburgo, semestre de invierno 1929-1930]*. (A Ciria trad.) Madrid: Alianza Editorial.

Heidegger, M. (2009). *¿Qué es metafísica?* (H. Cortés y A. Leyte trad.). Madrid: Alianza Editorial.

Chillón, J. M. (2018). Los rendimientos fenomenológicos de la angustia en Heidegger. *Alpha (Osorno)*, (46), 215-232.

Kierkegaard, S. (2006). *O lo uno o lo otro, Un fragmento de vida tomo I*. (B. Saez, Trad.) Madrid: Ediciones Trotta, S.A

Sánchez, P. R. (2005). *Filosofar desde el temple de ánimo. La "experiencia fundamental" y la teoría del "encontrarse" en Heidegger* (Vol. 92). Universidad de Salamanca.

Trawny, P. (2017). *Martin Heidegger: una introducción crítica*. Barcelona: Herder Editorial.