

LA ANGUSTIA EN EL PENSAMIENTO HEIDEGGERIANO POSTERIOR AL VIRAJE

Angel E. Garrido-Maturano. Universidad Nacional del Nordeste, Argentina

Resumen: El artículo analiza el pensamiento heideggeriano posterior al viraje desde la perspectiva de la angustia. Comienza mostrando el atenerse al acaecer del ser en el modo del rehusamiento como el temple equiparable a la angustia luego del viraje. A continuación explicita el peligro del ya no poder acaecer del ser y la consecuente desertificación del ente como la nada ante la que se angustia el atenerse. Luego analiza el aguardar al que conduce la angustia. Finalmente interpreta desde una perspectiva propia el trasfondo temporal del fenómeno angustia.

Abstract: The purpose of this article is to explore the role of anxiety in Heidegger's thought after the reversal. Firstly, it is shown that the *Verbaltenheit* to the event of Being in the mode of refusal is a mood which can be compared after the reversal with anxiety. Secondly, the danger that Being may not be able to come to pass is highlighted. This leads to the becoming waste of beings as the nothingness about which *Verbaltenheit* is anxious. Thirdly, an analysis is made of the awaiting to which anxiety leads. Finally, the author advances an interpretation of the temporal background of anxiety.

1. Introducción

En el pensamiento heideggeriano se pueden distinguir extrínsecamente tres etapas en relación a su tratamiento del fenómeno de la angustia. La primera de ellas estaría dada por la elucidación de la angustia como «encontrarse» fundamental del *Dasein* en *Ser y Tiempo*. La segunda etapa, en la que Heidegger despliega una hermenéutica de la angustia como temple a través del cual emerge la nada originaria, la hallamos desarrollada fundamentalmente en el marco de la conferencia *¿Qué es metafísica?*. La tercera de las etapas que postulo y en la cual se centra este artículo, por el contrario a las anteriores, no implica un análisis específico de la cuestión de la angustia. El mismo término «angustia» no es utilizado en ella, pero, *a mi modo de ver*, resulta la etapa decisiva. En esta tercera etapa, posterior al viraje (*Kehre*), Heidegger muestra la esencia epocal de la angustia, es decir, analiza aquello que en nuestra época pro-voca la angustia, y que él denomina el peligro (*Gefahr*). La obra que concentra esta tercera etapa es la conferencia de 1949 *Einblick in das was ist*. Reitero: en esta obra no se habla de la angustia ni se realiza ningún análisis explícito de la cuestión, pero, según mi interpretación, en ella se pone de manifiesto la forma superior que asume la angustia, en cuanto se muestra la esencia de aquello ante lo que se angustia la angustia, a saber, el peligro de que el acaecer del ser, que es la esencia del ser, se disuelva en la nada. Sólo entonces, cuando se ha comprendido este peligro, se puede llegar a comprender la verdadera angustia.

Nuestro trabajo analizará esta «tercera etapa» del pensamiento heideggeriano acerca de la angustia, o, dicho de otra manera, tal vez más estricta, analizará el pensamiento heideggeriano posterior al viraje desde la perspectiva de la angustia. El

análisis persigue dos objetivos. Primeramente mostrar cómo lo angustiante es la nada inherente al ser mismo, y cómo esta nada amenaza con disolverlo por completo, al punto de que el ser ya no pueda acaecer. Segundo y desde una perspectiva no estrictamente heideggeriana analizar el trasfondo temporal del sentido de la angustia. Si la angustia no es sino la nada que amenaza al ser desde el interior del ser mismo, y si el ser acaece epocalmente en el marco del tiempo, ¿no será que tal vez la angustia se angustia ante una determinada temporalización del ser que acabe con el acaecimiento mismo del ser? En el trasfondo del análisis de la angustia y, más allá de Heidegger, resuena una pregunta perturbadora: ¿y, si además de Dios, muere también el ser?

2. De la angustia al «atenerse»: el temple del otro comienzo del pensar

En los *Beiträge zur Philosophie*, la obra cumbre del pensamiento heideggeriano posterior al viraje, Heidegger reafirma lo ya dicho en *ST*, a saber, que el pensamiento es apertura al ser, y que esta apertura se da siempre en un temple¹. En el contexto del viraje el ser es un acaecimiento (*Ereignis*)² de sentido en el todo del ente. Tal acaecimiento resulta de la proyección por parte del *Dasein* del modo en que el ser se yecta en el ente en su conjunto. De acuerdo con ello, el temple esencial, esto es, el temple que abre al acaecer del ser en el ente, es el temple en el cual el *Dasein* puede experimentar la yección del ser y la necesidad que tiene esa yección de ser proyectada para poder acaecer. Ahora bien, que un temple abre el acaecer del ser significa que en ese temple es posible experimentar que un determinado sentido del ente resulta del acaecimiento del ser y no lo agota, puesto que el ser puede acontecer en el ente de otros modos y, correspondientemente, el ente puede significar en el mundo de modos también diversos. Así el hombre que en nuestra época está abierto al acaecimiento del ser «experimenta» que la comprensión científico-técnica imperante del sentido del ente no resulta ni de las características intrínsecas del ente, que en sí mismo no es objeto científico-técnico, ni de una producción absolutamente espontánea y arbitraria del hombre, sino de un modo de acaecer del ser en el ente. Pero se trata de un acaecer tal que oculta ese hecho, a saber, que el sentido científico-técnico resulta de un acaecer del ser y, ante todo, ese acaecimiento oculta el hecho de que el ser puede acaecer y de que el acaecer es su esencia. Como es el ser mismo quien acaece de modo tal que su modo de acaecer oculta su esencia de acaecimiento, el temple que abre el acaecer del ser debe atenerse a este estado de oculto de la esencia del ser, que es el único modo propio en que el ser epocalmente acaece, y aguardar a que el ser desoculte su esencia. Pues bien, «atenerse» (*Verhaltenheit*) y «aguardar» (*Warten*) son los temples en los cuales el *Dasein* se abre al acaecer del ser como ser (que en esta época es un acaecer oculto), y comprende el ser del ente (la entidad objetiva) no como algo que de suyo le pertenezca al ente, sino como el modo en que el ser se yecta oculto en el todo del ente para ser proyectado por el *Dasein*. Atenerse y aguardar cumplen en el marco del viraje la función que antes cumplía la angustia, en cuanto era ella quien en *ST* nos abría propiamente al acaecer del ser como mundo, que tenemos que proyectar empuñando nuestras posibilidades; y en *WiM* nos abría al acaecer del ser como nada, en la experiencia de la caída de todo ente en la indiferenciación que disuelve toda significación determinada del ente³. Atenerse y aguardar

abren, pues, al *Dasein* al acaecer del ser como aquello que en su acaecimiento se rehúsa (*verweigert sich*) a poner de manifiesto este acaecimiento mismo, dejando sólo al descubierto la entidad del ente determinable racionalmente. En tanto tal son las formas que asume la angustia en el contexto del viraje:

Atenerse no significa querer forzar al ser a acaecer de otro modo distinto al científico-técnico hoy dominante. Atenerse es lo contrario a querer desocultarlo a la fuerza a través de un acto de poder de la voluntad, sino que, por el contrario, el atenerse dejar al ser en su estado de oculto y se mantiene aguardando a que el ser por sí mismo y desde su libertad se desoculte. Atenerse es, entonces, el mero sentirse estremecido (*erschreckt*) y consternado (*scheu*) por este no acaecer desoculto del ser como origen del sentido del ente y por el consecuente haber olvidado el *Dasein* que el sentido del ente resulta del acaecer del ser (*Seinsvergessenheit*). Pero el atenerse estremecido y consternado al acaecer oculto del ser «sabe» que el ser acaece, y que para acaecer desoculto necesita que el *Dasein* lo proyecte en el ente en su conjunto. En tanto tal aguarda el desocultamiento para proyectarlo y, así, hace o mantiene como posible un futuro acaecer desoculto del ser. El atenerse que aguarda es el temple fundamental (*Grundstimmung*) del pensar en el contexto del viraje, y es la nueva interpretación de aquello que antes fue llamado angustia⁴. Ahora bien, ¿por qué el atenerse es angustioso? ¿Qué peligros se esconden en este paradójico acaecer del ser que es a su vez un ocultarse?

3 *La esencia de la técnica* El peligro (*Gefahr*) que hace del atenerse al incierto destino del acaecer del ser un temple en el que dominan el estremecimiento y la consternación —un temple en el cual impera la angustia— es el que surge no de la técnica, sino de su esencia, la imposición (*Gestell*). ¿Qué ha de entenderse por imposición? Para Heidegger, el ente en su conjunto aparece hoy como disponibilidad (*Bestand*). El ente es lo que está disponible (*bestellbar*), en cuanto él es lo puesto a disposición (*auf ein Bestellen gestellt*) del hombre, para que éste lo determine en su ser y, de ese modo, lo domine y lo utilice a voluntad. Reducido a lo disponible, el ente queda con-vertido en lo utilizable⁵. La utilización pone al ente en un modo tal que lo que de él cuenta, esto es, su sentido, está dado por su eficacia, por aquello que es producido por el ente del que se dispone. Lo puesto como disponible es puesto en virtud de aquello que lo sigue (*folgt*). En otros términos, la condición de posibilidad del ente utilizado, aquello que hace que se lo ponga como disponible en el mundo, esto es, aquello que lo hace ser, no son sino sus consecuencias eficaces. Mas las consecuencias (*Folge*) producidas por aquello de lo que se dispone están a su vez puestas por anticipado a disposición del éxito (*Erfolg*). Y el éxito, por su parte, es comprendido por anticipado como aquella clase de consecuencia, de la que se deponen o desprenden (*abstellen*) nuevas consecuencias eficaces. Esta posición peculiar del ente, que lo pone como lo disponible para el desprendimiento de consecuencias eficaces, que están a su vez al servicio de otras consecuencias también eficaces, sin que se de *nada* en el ente que haga posible detener la cadena y comprender el sentido fundamental de tal ente fuera de ella, es lo que constituye la esencia de la disponibilidad. Un ejemplo del propio Heidegger puede resultar iluminador para comprender más profundamente la disponibilidad. Un dique es puesto en el río, para poder poner luego una central hidroeléctrica. La central es puesta para poner en funcionamiento las turbinas, cuyo movimiento, genera (pone) a su vez la electricidad. La electricidad generada es puesta

en conexión con la red de alta tensión. La electricidad llevada por la red es, a su vez, puesta en la central de distribución general de energía. Esta central está puesta para poner en funcionamiento máquinas que ponen en funcionamiento otras máquinas, las cuales a su vez requerirán más energía, y nos ponen a nosotros mismos en situación de poner en el río una nueva central hidroeléctrica. El dique, la central hidroeléctrica, las turbinas, la central de distribución, las maquinarias, nosotros mismos, y todas las cosas están allí para ser puestos a disposición de otra cosa. Todo es en la medida en que es puesto para poner otra cosa, y no en la medida en que hace presente su esencia (*anwesen*)⁶ y despliega desde sí mismo y junto a las demás cosas esa esencia. Lo que es dispuesto para poner otra cosa subsiste (*besteht*) —y no es— como disponibilidad. Dice Heidegger: «Lo subsistente subsiste en la completa disponibilidad dentro de tal posicionamiento (*Gestellung*).»⁷ Es decir, lo subsistente no es por sí mismo, sino que subsiste dentro de una cadena en la que cada cosa es en cuanto es puesta para otra cosa, y sólo puede subsistir de esa manera si todo se halla posicionado, si todo es disponible y el todo en su conjunto no es sino completa disponibilidad. Que el ente subsiste y no que es, no significa meramente que perdura en el tiempo, sino que por sí mismo no es nada, que está meramente ahí (subsiste) sin sentido alguno, a disposición de ser puesto para otra cosa. La disponibilidad transforma el ser del ente en subsistencia. El ente, en el mundo técnico, no es ya lo que es, sino lo que subsiste. En esta transformación o reducción del ser a subsistencia radica la esencia de lo que llamamos disponibilidad. Disponibilidad que es el modo en que el ente en su conjunto le sale al encuentro al hombre en éste, nuestro mundo técnico. Aquí son forzosas dos preguntas. Primero: ¿cuál es el vínculo entre la disponibilidad y la imposición? Segundo: si el atenerse a este salirnos al encuentro del ente como disponibilidad angustia, y si la angustia es, como quedaba claro desde *WiM*, experiencia de la nada, cuál es el vínculo entre esta disponibilidad y la nada? Comencemos por la última pregunta. La disponibilidad que pone todo a nuestra disposición, que nos pone a nosotros mismos a disposición de aquello que queremos disponer, que todo lo pone y que, por tanto, parece rechazar plenamente la nada, está empero, transida por ella. ¿Por qué? Por dos razones. Primero porque la disponibilidad reduce la esencia del ente (su ser ente) a la subsistencia, y lo subsistente no es *nada*, no tiene ser ni sentido más allá de aquello para lo cual es dispuesto. Que en el *ente* convertido en *subsistente*, por el aparecer del todo bajo la forma de la disponibilidad, se alberga la nada, el no acaecer del ser, se testimonia en el hecho de que ese ente no nos puede interpelar en modo alguno para hacer surgir de él otros sentidos distintos al técnico. El ente ha quedado vaciado de ser; subsiste vacuo para ser puesto para otra cosa (dispuesto) y hallar su sentido fuera de sí, porque en sí es nada. Y esta nada es tan fuerte que cualquier otra comprensión del ente que quiera arrancarlo de la disponibilidad y comprenderlo en otra perspectiva, por ejemplo, por su belleza, es sacrificada y hecha polvo si, llegado el caso, se vuelve manifiesto que se puede disponer del ente bello. No obstante se podría argumentar que tal nada es una falacia del lenguaje. Que si bien el ente en tanto subsistente no tiene sentido en sí, recibe ser y sentido de aquello para lo cual es puesto. ¿Pero —y he aquí la segunda razón de las dos que mencionábamos— hacia dónde corre la cadena del posicionamiento? «Ella corre hacia nada, pues el disponer no genera nada, que pudiera y debiera tener por

sí mismo una presencia esencial (*Anwesen*). Lo dispuesto es siempre ya puesto con vistas a poner otra cosa como su consecuencia (*Folge*) dentro de la eficacia exitosa (*Erfolg*). La cadena del disponer corre hacia nada; antes bien ella se mueve sólo dentro de su propio círculo.»⁸ Nada es puesto para otra cosa cuya presencia y el despliegue de su esencia pudieran y debieran ser por sí mismos, sino que todo lo otro de lo cual recibe el sentido aquello que es puesto para ello, es a su vez un mero subsistente para otra cosa, y así sucesivamente. No hay nada fuera del círculo que haga presente su esencia y la deje desplegarse por sí misma. La nada impera, no sólo en cada ente convertido por la disponibilidad en subsistente, sino en la entera disponibilidad, que arma una cadena que corre hacia nada, pues nada está al fin de la cadena, nada tiene sentido por sí mismo, ni siquiera el *Dasein*, que es también otro elemento del que se dispone para mover el círculo. Un inmenso círculo en el que nada es, y en el que todo gira circularmente en un vertiginoso movimiento hacia la nada. Una nada que angustia.

Pero —y retornemos ahora a la primera pregunta— ¿cuál es el vínculo entre esta disponibilidad transida de nada en la que nos sale al encuentro el todo del ente en el mundo técnico y la esencia de la técnica, la imposición o *Gestell*? El disponer concierne a todo lo presente y reduce su presencia al posicionamiento. Mas la presencia del ente es aquello a dónde el ser hace venir la esencia del ente, y en dónde el ente deja ser esta esencia que le viene del ser. Cuando la presencia es trastocada y el sitio en el que él ente hace ser la esencia que le viene del ser es convertido en posición para otra cosa, el vínculo del ente con su esencia y con el ser que le da su esencia queda roto. El disponer rompe los vínculos del ente con el ser y sólo se dirige a una única cosa: «precisamente el poner el Uno Todo de lo presente como disponibilidad»⁹ Es decir, el disponer tiende a re-unir todo lo presente y considerarlo sólo en función de su disponibilidad. El disponer, pues, reúne y asegura todos los modos posibles del poner un ente, es decir, todas las formas de proyectar los entes que salen al encuentro del *Dasein* dentro de la disponibilidad. Heidegger llama a esta reunión de todos los modos del poner o proyectar el ente de manera que todo lo presente se de esencialmente (*west*) como disponible imposición. La imposición es la esencia de la disponibilidad y la esencia de la técnica.

Es preciso no malentender la imposición. No es un determinado disponer concreto ni el disponer en general de todo lo disponible quien por sí mismo, por la libre voluntad de la subjetividad que dispone de los entes, reúne todos los modos de darse y de proyectar el ente en la disponibilidad. Por el contrario, si el disponer reúne todo lo presente en la disponibilidad y lo hace acaecer como disponible, es porque todo lo presente se le impone como disponible. De la única «cosa» de la que el disponer no puede disponer es de esta imposición. La imposición no es una disposición del *Dasein*, sino un modo de acaecer del ser. Es el ser quien acaece en el todo del ente de modo tal que todo ente sale al encuentro del *Dasein* como aquello que es esencialmente disponible. La esencia de la técnica ni es técnica, ni es algo de lo cual se pueda disponer técnicamente. La esencia de la técnica es un modo de acaecer del ser, a saber, acaecer como aquello que ya no guarda vínculo con el ente en el cual acaece y que, en tanto tal, lo sume en la nada de lo que subsiste meramente a disposición del *Dasein*. La imposición es un modo de acaecer del ser que, en tanto

no yecta en el ente ningún sentido, abandona este ente al completo poder del *Dasein*. Pero este poder representa la más completa impotencia, porque es un poder que le ha sido impuesto al *Dasein*, y porque aquello sobre lo que puede es nada, y todo lo que puede dentro de la cadena infinita del poder y del poner es para nada. La imposición es, pues, ese peculiar acaecer del ser que reúne al *Dasein* y al ente de un modo tal que que la relación del *Dasein* al ente se convierte en un poner el *Dasein* a disposición suya el ente en su conjunto y la concomitante relación del ente al *Dasein* se transforma en un acaecer todo como disponible. Esta imposición es lo que hace posible el imperio universal de la técnica. Esta imposición es un peligro; un peligro que angustia. ¿Por qué?

3. *El peligro*

La imposición es la esencia de la técnica moderna. La esencia de la imposición es, por su parte, el ser mismo del ente. ¿Cómo puede ser el ser la esencia de la imposición? Lo es en la medida en que acaece oculto en el ente y en que no se deja desocultar como aquello a partir de lo cual el ente recibe su sentido e interpela al hombre, para que éste, en tanto *Dasein*, proyecte el sentido que el ser le ha donado. Cuando el ser acaece de este modo, el ente queda en el desamparo (*Verwahrlosung*). ¿Por qué? Porque al *Dasein* no le sale al encuentro desde el ente ningún acaecimiento esencial que él debiera proyectar para dejar emerger el sentido del ente. Así las cosas, el ente está «desamparado» en lo que respecta a su ser, y queda disponible para que se haga de su ser lo que el *Dasein* quiera, a saber, convertirlo en objeto para así dominarlo. Este desamparo del ente tiene como contrapartida, el consumado olvido de la esencia del ser. En efecto, al rehusarse el ser a descubrir su acaecer en el ente bajo el modo del abandono del ente a su mera subsistencia, el *Dasein* no puede experimentar la esencia del ser, que es justamente acaecer en el ente. Por lo tanto, llega a olvidar que el ente es lo que es en virtud del ser que acaece en él y, entonces, para el *Dasein*, deja de haber ser; sólo hay ente y sentido del ente proyectado por él mismo. *Nada* acaece en el ente que el propio *Dasein* no le haya impuesto. Pero esta nada precisamente es el ser acaeciendo como rehusamiento (*Verweigerung*). Cuando el *Dasein* no sólo no experimenta el ser en el ente, sino que olvida incluso que el ser puede acaecer en el ente, cuando para él hay ente y nada más que ente, entonces en esa nada se consume el completo olvido de la esencia del ser. La época de la imposición es la época del completo desamparo del ente y del correspondiente completo olvido de la esencia del ser.

Sin embargo, Heidegger nos dice que, a pesar de que en la imposición se consume el olvido de la esencia del ser, en ella también resplandece «un rayo del lejano advenimiento del mundo»¹⁰. Mundo mienta aquello que reúne y ensambla todos los entes que se le dan al *Dasein*. Mundo es el *cómo* aparecen los entes al *Dasein* en su *vínculo mutuo*. Aquello que imprime ese *cómo* y ensambla ese *vínculo* es el ser. Mundo es, por tanto, el ser adviniendo y reuniendo en su advenir al ente en su conjunto. ¿En qué medida puede, pues, darse en la imposición «un rayo del lejano advenimiento del mundo»? Pues, precisamente, en cuanto en la imposición todo ente aparece al *Dasein* reunido y vinculado con todos los demás entes como disponible

dentro de la disponibilidad. Pero es apenas un rayo del lejano arribo del mundo, porque los entes se dan reunidos en la disponibilidad, pero no se muestra aquello que los reúne, ni siquiera se muestra que su reunión en la disponibilidad es tal reunión. La disponibilidad aparece como una mera *característica del ente* y no como el fruto de la *reunión* del ente en su conjunto *como* (como que señala el mundo) lo disponible para que el *Dasein* lo ponga a su disposición. Es decir, el acaecer del mundo como mundo (acaecer que es propiamente el acaecer del ser) no se muestra (se rehúsa). Ahora bien, el mundo es la salvaguarda de la verdad del ser, en cuanto en él se guarda el acaecer del ser, y en cuanto la esencia o verdad del ser es su acaecer. La imposición, por su parte, es la consumación del olvido de la verdad del ser, en cuanto en ella permanece oculto que el ser acaece en el todo del ente como mundo que, en virtud de este acaecer, es puesto a disposición del *Dasein* como disponibilidad. Cuando el mundo acaece como imposición, la esencia del ser, su verdad, que no es sino su acaecer, se escinde (*sich entsetzt*) de sí misma. Acaece, pero como aquello que se rehúsa a desocultar su acaecer y cae así en el olvido, dejando desamparado al ente que ella misma reunió en la disponibilidad. Cuando ello ocurre, no advertimos el acaecer del ser como imposición, y, al no poder experimentar el mundo como fundado en un acaecer, lo experimentamos como un «estado de cosas» resultante de la interpretación que el hombre hace de los datos que le ofrece el ente. De este modo terminamos «olvidando» que haya algo así como ser y que éste ser acaezca. En la imposición, pues, el acaecer, que es el «movimiento» por el cual el ser se descubre a sí mismo (*alétheia*) y se muestra en su verdad (que no es otra que el poder acaecer fundando un mundo) se transforma en un movimiento por el cual el ser encubre su propia verdad, su propio acaecer. La verdad del ser al darse en la imposición se niega como verdad (como acaecer) y, de este modo, se escinde de sí misma. La escisión (*Entsetzen*) propia de la imposición (*Gestell*) com-pone (*zusetzen*), pues, el mundo de la disponibilidad con el olvido de aquello (ser) que acaece de modo tal que todo se da como disponible. Com-poniedo las cosas de este modo, la imposición superpone (*nachstellen*) a la verdad del ser, a su acaecer, el olvido de este acaecer. «Esta superposición es el poner propio, que acaece en la esencia de la imposición.»¹¹ Es decir, esta superposición es el modo en el que ser se pone (acaecer) en la imposición. Este ponerse del ser es tal que en él lo que acaece en función de este ponerse (la disponibilidad) se superpone al acaecer de aquello que hace acaecer *así* a lo que acaece (el ser que dispone todo en la disponibilidad), de modo tal que oculta su acaecer (el del ser) y abandona este acaecer al olvido.

La superposición es la esencia del peligro. En la medida en que el ser se pone como imposición y, poniéndose de este modo, oculta su acaecer, superponiendo a este acaecer aquello que la imposición impone (la disponibilidad del ente subsistente), es el ser como tal quien representa para su propia esencia un peligro. «El ser es, pensado desde la esencia de la imposición y en relación al rehusamiento del mundo [que no muestra su acaecer como mundo] y al desamparo de la cosa [reducida a ente subsistente que en sí misma no tiene ser alguno], el peligro. El ser es en sí, desde sí, para sí el peligro por excelencia. Como superposición que superpone su propia esencia con el olvido de esta esencia es el ser como ser el peligro.»¹² En efecto, el ser es *desde sí mismo* el peligro, porque es desde la esencia del ser mismo, desde su libre

poder acaecer y, por tanto, desde su libre poder acaecer como aquello que oculta su propio acaecer, desde donde pro-viene el peligro del olvido del hecho de que el ser acaece, de que este acaecer es su esencia, y que sólo desde este acaecer el ente puede interpelar al *Dasein* para que éste encuentre en él sentido. El ser es *en sí mismo* el peligro, porque la imposición, en la que se consume el olvido de la verdad del ser, es un modo de acontecer del ser *en tanto ser*. Y, *ante todo*, el ser es un peligro *para sí mismo*. El peligro que entraña la imposición para el propio ser es su ya no poder acaecer. El ser, en función de la propia estructura del acaecimiento (*Ereignis*), en el que él consiste, necesita que su yección sea proyectada por el *Dasein* en el ente en su conjunto. Cuando el *Dasein* olvida no sólo que la imposición es un modo de acaecer del ser, sino que, cautivado por ella y ocupado tan sólo del ente y de nada más que del ente, olvida también que hay acaecimiento, que el ser acaece y olvida este propio olvido, entonces el *Dasein* asimila el ser a un concepto vacío, a lo indiferenciado respecto de la nada. Y lo vacío, lo que es nada no puede proyectarse como si fuese algo. Desde entonces el *Dasein* no se dirige ya más al ente para proyectar en él el sentido a través del cual el ser se yecta en el ente, sino que se dirige al ser del ente como la nada vacía a la que le impone su voluntad. Y es entonces precisamente cuando el ser ya no podrá acaecer. El peligro que entraña la imposición para el ser es, pues, condenarlo al destino de «ya no poder acaecer». El juego de escondidas que juega el ser puede llevarlo a quedar sepultado en el olvido y convertido en nada. ¿No podríamos acaso llamar a este peligro el peligro de la muerte del ser? El ser juega una especie de ruleta rusa. Puede terminar suicidándose. El peligro es serio. Aquellos pocos (*die Wenigen*), aquellos raros (*die Selten*) que advierten este peligro; que advierten que corren el riesgo de subsistir en un mundo en donde no hay *nada* desde lo cual se despliegue una esencia, en un mundo en donde *nada es* ni bello ni sacro ni noble ni heroico, es decir, en un mundo en donde la belleza, la sacralidad, el heroísmo, la nobleza son sólo meras representaciones subjetivas impuestas a un subsistente vacío, y no modos mismos de *ser* del ente, esos pocos se angustian. Y tanto más intensa es la angustia, cuanto que ellos saben que no tienen ningún poder sobre este peligro que se cierne sobre el mundo, pues el peligro surge desde y en el ser mismo. A ellos sólo les queda atenerse a este peligro y no olvidarlo. Por ello el atenerse a la imposición es angustia. La angustia de quien se sabe en peligro y nada puede hacer para dirimir su destino. Sólo aguardar; aguardar a que el ser termine su juego siniestro, o a que la historia, la verdadera historia, que es la historia de los acaeceres del ser, termine y, al final de la historia, el hombre sólo se encuentre con la nada.

4. La desertificación

El ser no es sólo un peligro para sí mismo, sino también para el ente. El peligro que el acaecer del ser como imposición trae al ente y, consecuentemente, al *Dasein*, en tanto el *Dasein* existe en relación con el ente comprendiendo el ser del ente, es el de la desertificación. En la desertificación el hombre va al ente y no encuentra en él ser alguno. El ente se vuelve un desierto en el cual no florece el ser. No habiendo ser, el *Dasein* ve asfixiarse su existencia, que es relación al ser, y se limita a subsistir él

también en el desierto. ¿Cómo acontece y qué significa esta desertificación? La desertificación es un acaecimiento¹⁴, a saber, el mencionado acaecimiento del ser que encubre su propio acaecer superponiendo a este acaecer la disponibilidad de todo ente que este acaecer funda. En el vasto (*weit*) ámbito en que la desertificación impera, a saber, todo el ente, las posibilidades de florecimiento y emergencia de algo esencial (*etwas Wesenhaftes*) desde el ente son asfixiadas de raíz. Cuando el ser acaece como peligro, entonces se rehúsa a darse en el ente y lo deja desamparado, abandonado a su subsistencia. Abandonado a sí mismo y sin que *nada* lo haga ser esencialmente algo, el ente no puede hacer surgir desde sí sentido alguno que lo articule en un mundo y que, como tal mundo, interpele al *Dasein*. Es entonces cuando el *Dasein* en el medio del ente no se encuentra en el mundo, sino en el desierto. Esta desertificación se esconde detrás del progreso, detrás del explosivo aumento del rendimiento en todas las regiones del saber y del hacer, detrás de la igualdad de posibilidades de trabajo para cada hombre. Todos estos logros, que presuntamente conforman el ideal más alto de la humanidad, apuntan a una meta común: el uniforme bienestar de todos los seres humanos en general. Mas en esa uniformidad, es decir, en el hecho de que la humanidad en su conjunto persiga, en su relación con el ente, una meta uniforme: el bienestar otorgado por la tecnificación de dicha relación, se advierte la desertificación. En efecto, porque toda esencialidad que emerja desde el ente está asfixiada por el acaecimiento de la desertificación, porque el manantial (el acaecer del ser) desde el que surgen en toda su riqueza los múltiples ríos del sentido se ha secado, el hombre sólo puede tener una relación uniforme con el ente, surgida no desde el acaecer de un sentido esencial en el ente, sino desde su propia voluntad de dominio del ente y, en el común de los casos, desde la forma cotidiana más cadente y mediocre de esta voluntad de dominio: el mero deseo del bienestar. Pero la uniformidad de la relación con el ente brota a su vez de la uniformidad del darse del ente, que se da únicamente como lo subsistente-disponible, porque el ser se rehúsa a acaecer en él, no permitiendo así que en el ente en su conjunto (mundo) emerja el sentido en toda la multidiversidad armónica de su riqueza.. Esta uniformidad no es, pues, sino el testimonio del acaecer del ser como rehusamiento y de la consecuente pobreza del sentido del ente, es decir, de la desertificación. Y a esta desertificación del ser del ente le corresponde una desertificación de la existencia, que es el ser de aquel ente que somos nosotros mismos. En efecto, la existencia no es sino el traer al ahí el acaecer del ser en el ente. ¿Cómo? Proyectando el yectarse del ser en un mundo. Mas si el ser no se yecta, la existencia no puede ser lo que ella es. La esencia del hombre se seca. En lugar de consumir en el mundo la riqueza del acaecer del ser que emerge desde el ente y así ser plenamente ek-sistencia, relación al ser, la existencia se convierte en el constante hundir todo posible sentido del ente. ¿En qué medida? En la medida en que la existencia, reduciéndose cada vez más al uniforme dominio y manipulación del ente, lo solidifica a éste en su condición de mero subsistente disponible de ser objetivado y utilizado técnicamente. Esta solidificación cierra a su vez en el ente las posibilidades de que emerja en él algo esencial. Pero si la existencia a través de su trato uniforme con el ente, lo consolida en su condición de subsistente disponible, ello no es atribuible a la maldad del hombre, sino al hecho del acaecimiento del ser como peligro. Hay un círculo no vicioso, sino perverso, del que tal vez no haya

escapatoria: porque el ser no acaece en el ente sino como lo que lo abandona a la subsistencia y a la disponibilidad, el existente sólo puede relacionarse uniformemente con el ente disponiendo técnicamente de él. Pero en la medida en que el existente se relaciona con el ente sólo o fundamentalmente de modo técnico, lo consolida en su condición de subsistente-disponible, y esta consolidación (*Verfestigung*) impide al ser penetrar en el ente y hacer brotar de él otros sentidos diferentes del técnico. Este círculo es lo que Heidegger llama «lo propiamente desertificante» y «lo maligno»¹⁵ de la desertificación. Las distintas culturas que conforman la humanidad se hallan poseídas por el afán de realizar la meta uniforme de desarrollarse científico-técnicamente y, de ese modo, aumentar su poder sobre el ente y consecuentemente su bienestar. Mas de este modo promueven la desertificación, que ha sido quien ha fundado aquello que hace posible semejante meta, la acrecientan y la consolidan en sus propias consecuencias. El círculo se extiende y con él el desierto; ese vasto desierto circular que nos rodea, que es igual por todas partes, que se adueña de todos nuestros horizontes y en cuyas monótonas arenas ardientes se consume nuestra existencia. Desde las entrañas vacías del desierto un viento desecante asola sus planicies yermas e iguales: es el furibundo viento de la nada, que erosiona todo verdor, toda vida, todo ser que pugne por emerger en el desierto. El desierto es el yermo desolado que deshace con su viento, con su sequedad, con su calor todo «lo que emerge desde sí mismo, en su emergencia se desarrolla y en su desarrollo llama a otras cosas a emerger conjuntamente»¹⁶. Toda vida perece en el desierto. La palabra vida significa para Heidegger¹⁷ tanto como «ser». El desierto es la imposibilidad de la emergencia del ser en el ente. Todo intento del ser de florecer en el ente, de dar su esencia —su vida— al ente y de ese modo llamar al *Dasein* a la vida, pues la vida del *Dasein* —la existencia— radica en custodiar el ser que brota en el ente, es asfixiado, muere en manos del círculo perverso de la desertificación. La desertificación no sólo nos quita nuestra esencia más propia, la existencia, sino que nos impone la desolación (*Verödung*). El hombre está sólo o, mejor aún, ha sido sumido en la desolación. ¿Por qué? Porque en nada emerge ninguna esencia, cuyos candorosos brotes recién nacidos llamen al hombre a cuidarla, a custodiarla y permitirle así eclosionar esplendorosa en el paisaje. Ningún oasis que interrumpa la monotonía. Ninguna flor que el viento y la arena no marchiten. Ninguna voz en el desierto. Sólo el rugido del viento. Nada llama al hombre, ni un débil murmullo que responder. En el desierto el hombre está sólo, rodeado de entes subsistentes que nada tienen para decirle. Inmerso en horizontes de arena en los que nada puede venir a la vida. En el desierto, fuera del hombre, de su voluntad y de su poder no hay nada. El único eco que escucha es el eco de su propia voz. La desertificación desola, no porque aisle al hombre de sus semejantes, sino porque impone en todos los hombres la misma relación con el ente, de modo tal que el otro no es más que una mera repetición del yo. El otro, como yo, busca dominar el ente, alcanzar su bienestar, asegurarse su futuro. Cuando, hartado de mi bienestar, hartado de un futuro que no es sino el devenir de este mismo presente más adelante en el tiempo, voy al otro a buscar lo distinto, a buscar un atisbo de sacralidad, un gesto heroico, un poco de belleza, me encuentro nuevamente conmigo mismo, con otros que, como yo, no existen para la belleza o la santidad, sino que existen procurando poner todo lo que pueden a su disposición.

Allí descubro que, entre muchos, entre iguales, entre uniformes, sigo solo, porque lo que hay es siempre lo mismo, por todas partes arena, y por la arena caravanas de mercaderes.

Si la experiencia del peligro de que el ser ya no pueda acaecer era lo angustiante en la relación de los «pocos» con el acaecer del ser como imposición, la experiencia de la desertificación del ente y la desolación de la existencia es la esencia de lo angustiante en la relación de estos pocos con el ente y consigo mismos en la época del acaecer del ser como imposición. La experiencia del peligro, de la desertificación y de la desolación son correspondientes y se dan conjuntamente. Ellas hacen que el atenerse sea un angustioso atenerse y, en tanto tal, son la esencia última de la angustia. En el fondo, las tres experiencias son distintas formas de experimentar la nada. La desertificación es la experiencia de la nada en el ente. La desolación la experiencia de la nada en la existencia del otro *Dasein*. Y el peligro, que es el origen y fundamento de las otras dos experiencias de la nada, es la experiencia del acaecer del ser como nada. La angustia es, en Heidegger, siempre angustia ante la nada.

Empero la angustia, inescindible del desolado atenerse al peligro y a la desertificación, cumple una función «positiva». En efecto, ella es el temple en el cual el hombre experimenta la desertificación y la desolación como consecuencia del acaecer del ser como peligro. Mas así ella experimenta también que el ser acaece y que, por ello mismo, puede acaecer de otro modo. En tanto tal, la angustia se convierte en un aguardar ese acaecer para dejarlo ser en el todo del ente. Así la angustia, que va más allá de sí misma y se transforma en un aguardar, sigue ofreciendo una posibilidad al ser para que no sucumba en manos de la nada. En ello radica su «positividad». La angustia es, pues, la experiencia de la nada. Pero no el dulce dejarse seducir por su paz, no el resignado adormecerse en brazos de la nada y de su arrullo. La angustia, y en ello veo lo más noble del pensamiento heideggeriano, es experiencia de la nada en beligerancia con esa nada. Pero cuando el enemigo es tan poderoso, ¿qué sentido tiene pelear? Sólo adelantar el aniquilamiento. Hay que esperar quietos —lo que no significa resignados— a que el enemigo pase, y luego reconstruir la tierra arrasada. La angustia es, si se me permite utilizar una palabra que tal vez molestaría al último Heidegger, la conciencia (*Gewissen*) de que la tierra está arrasada y de que hay que esperar el momento de reconstruirla. Pero esa misma angustia, que es la condición de posibilidad del aguardar, no lo es de la esperanza. Y ello por dos razones. Primero porque, para Heidegger, toda esperanza espera algo, un ente, y el aguardar al que conduce la angustia es aguardar el acaecer, que no es un algo, que no es un ente. Pero, para mí, hay una segunda razón, más esencial, para separar en Heidegger aguardar de esperanza, a saber, la esperanza es cierta de aquello que espera, el aguardar aguarda sabiendo que tal vez no ocurra nada. La angustia «sabe» que el ser puede por propia libertad ya no acaecer y, entonces, a pesar de toda mi angustia, a pesar de permanecer en vilo a la espera de ese acaecer, he de sucumbir a la nada. En Heidegger, la duda, que desde el inicio de la modernidad transpasa la fe del hombre, se ha adueñado no sólo de la mente, sino también del corazón humano. Otros pensadores (Kierkegaard, Unamuno) han dudado de que exista Dios, no de que, de existir, El nos salvaría. Cuan angustiosa ha de ser la duda en Heidegger, como para que pueda no dudar de que el ser, de que lo salvífico, sea y pueda acaecer, pero si dudar de que

quiera hacerlo. En Heidegger lo salvífico es también lo maligno. «Pues lo maligno (*Bösartige*), como lo cual acaece la desertificación, quiere persistir siendo por cierto un trazo fundamental del ser mismo.»¹⁸ La desertificación resulta del abandono del ente por el ser. Pero este abandono proviene del ser mismo, por ello, y porque tal vez el ser quiera persistir en este abandono por siempre, «el ser es en el fundamento de su esencia maligno»¹⁹ ¿Y cómo tener esperanza en aquello que en el fondo de su esencia es maligno?

5. *El aguardar y su temporalidad*

El hombre pertenece al ser en cuanto responde a su llamada. Si este llamado es el silencio, si el ser se rehúsa a desocultar su acaecer, el hombre sólo pertenece al ser callando y aguardando la incierta voz del ser. Ahora bien, ¿qué aguarda quien experimenta la desertificación como el llamado del ser a aguardar? Heidegger distingue entre aguardar (*warten*) y esperar (*erwarten*). El esperar espera algo. Lo esperado por el esperar, en tanto reconocido como lo esperado, es de alguna manera representado. El aguardar no tiene propiamente «algo esperado». Como no aguarda ningún «que», no sabe qué aguarda ni se lo representa en modo alguno. El auténtico aguardar, que aguarda un acaecer del ser, no espera un ente y, menos aún, es cierto del acaecer aguardado (no es esperanza). Pero, el hecho de que el puro aguardar no espere algo, no significa que tampoco espera nada. «Si nosotros propiamente esperamos la nada, hemos caído nuevamente en lo esperado, que en este caso radica en lo siguiente: en que nunca algo esperado llegará a ser. Mientras nosotros aguardemos nada de semejante modo, nosotros no aguardamos puramente.»²⁰ Quien espera la nada espera algo, a saber que nunca algo esperado pueda ser. El esperar el darse o el no darse de algo, siguen siendo intentos del hombre de determinar y, así, objetivar lo esperado. El aguardar, por el contrario, no aguarda algo ni nada, y, sin embargo, extrañamente aguarda. El aguardar es el dejar venir (*Kommenlassen*). ¿Qué es lo que deja venir el aguardar? En el puro aguardar lo que se deja venir es el venir (*Kommen*) de lo que viene. Y si nada viene, se deja venir su no venir y a ese no venir se atiene el aguardar. Aguardando se abre, pues, la dimensión del venir. Sólo puede haber un venir para aquel que aguarda ese venir. Si nadie lo aguarda, el ser no puede venir, pues no tiene a nadie hacia quien ir. Por ello el aguardar es a su vez un guardar (*Hüten*) el ser, esto es, un mantener viva la posibilidad de acaecer del ser. Ahora bien, aunque el aguardar, que surge del angustiado atenerse al rehusamiento del ser, guarda la posibilidad de que el ser venga, él no puede hacer venir al ser, sólo puede dejar que venga si el ser decide venir. Este aguardar un venir o un no venir de un ser que quizás nunca llegue, de un ser que juega a las escondidas y que en su esencia alberga la malignidad (*Bösartigkeit*) es la única «esperanza» a la que nos conduce la angustia heideggeriana en su última formulación, a saber, como experiencia del peligro y de su contrapartida: la desertificación del ente y de la existencia.

¿Es el aguardar una relación con el tiempo? Ciertamente, pero no con el tiempo tal cual lo entiende la conciencia. El aguardar no está dirigido al futuro, como si lo que se aguardase fuese la aparición en la protensión de las fases vacías de la conciencia de algo que en ellas se diera y las llenara. Tal relación con el futuro vale para el

esperar, pero no para el aguardar. El aguardar tampoco aguarda algo ya ido, pasado, sino que aguarda un venir. Y manifiestamente el aguardar tampoco aguarda algo que está presente. El aguardar se extra-vierte o se intro-vierte en una aún oculta dimensión del tiempo²¹. En ella los tres éxtasis del tiempo acaecen en un solo instante. En el aguardar el dejar venir (presente) es inescindible del venir (futuro), que viene a ese dejar venir en tanto el dejar venir ha guardado (pasado) la posibilidad de que acaezca el venir. Nosotros en tanto los aguardantes somos la entrada (*Einlab*) para el venir. En la medida en que somos aquella entrada que sale al encuentro dejando venir (presente) el venir (futuro) que a ella viene, volvemos nosotros a lo que nosotros mismos ya somos (pasado), a saber, aquel ahí al que el ser adviene. Mas ¿cómo volver en el presente a lo que ya somos dejando así advenir el venir? Pues abandonándonos, abandonando la subjetividad objetivante-representativa con su voluntad de poder, y saliendo al encuentro (*Gegenwart*) del venir²². En ese sorprendente salir al encuentro (presente), el hombre que aguarda da entrada al venir (futuro), volviendo así a su esencia (pasado) de ser el ahí en el que se guarda todo venir. El tiempo del aguardar, es decir, el tiempo que el existente en tanto aguardante temporaliza, es el salir al encuentro. En el salir al encuentro, ya no discurren sucesivos aunque interpenetrados los éxtasis; ya no hay un presente, precedido por un pasado del que emerge, y proseguido por un futuro que proyecta, sino el acaecer conjuntamente en ese salir al encuentro de lo que abre todo futuro (el venir) y todo pasado (nuestra pertenencia al ser en tanto ya siempre somos los que guardamos un ahí para el ser). Por ello puede decir Heidegger que «en el aguardar (*warten*) nosotros somos puro presente (*Gegenwart*)»²³.

Si la angustia sólo nos lleva más allá de sí misma en el aguardar, y si en el aguardar lo que se suprime es el tiempo sucesivo, si en él todo el tiempo (los horizontes del tiempo) acontecen en el presente, sin que se pueda distinguir *sucesivamente* diferentes dimensiones extáticas del tiempo, ¿no será que en la esencia de la angustia se esconde una cierta forma, opuesta a la del aguardar, de temporalizarse el tiempo? ¿No será que en el ya no poder acaecer del ser, que inaugura la nada ante la que se angustia la angustia, lo más angustiante sea el «ya no»? ¿Y no será el «ya no poder acaecer», en el que radica la esencia de la nada, el haber tiempo sin ser en él? ¿Cuál es el trasfondo temporal que podemos pensar a partir de este análisis de la angustia en el marco del viraje?

6. Tiempo y angustia. Una meditación²⁴

Hemos visto que lo que angustia es la nada. La nada es en el fondo el hecho de que la relación al ente no sea relación al ser. En la época del ocultamiento de la verdad del ser nuestra única relación con el ser en su verdad es aguardar esta verdad, porque el ser se rehúsa a acaecer en el ente como sentido del ente. Pero qué es en el fondo el aguardar sino el existir de un modo tal que ese existir sea un salir al encuentro en el presente de lo que pueda venir desde el más lejano e indeterminable futuro y, de ese modo, un volver a lo que ya somos y siempre hemos sido: el lugar hacia el cual adviene el ser. Existir de tal modo es, pues, una forma de temporalización. Por obra de tal temporalización acaecen conjuntamente el salir al encuentro, esto es, el

presente, el venir, el futuro, y el volver a lo sido, el pasado. Estamos, pues, en relación con el ser, nos libramos de sucumbir a la nada y, por tanto, vamos más allá de la angustia, en cuanto temporalizamos el tiempo de modo tal que en el presente salimos al encuentro del venir y así dejamos acaecer conjuntamente todo futuro auténtico y todo auténtico pasado. Todo futuro auténtico, porque en ese presente se abre la posibilidad del venir al presente un futuro que no es el mero despliegue extático del presente de la conciencia, sino precisamente el venir de aquello de lo cual la conciencia en el presente no puede disponer y en el seno de cuyo venir acaecerá todo lo que *es* futuro. Podemos llamar a este futuro auténtico por-venir. Todo pasado auténtico porque ese presente vuelve al pasado de todo lo que ha sido desde el comienzo del pensar occidental y lo descubre en lo que él es en su esencia: la historia del rehusamiento del ser a acaecer como ser, y descubre la historia de la esencia del hombre, la historia del pensar, como lo que ella ha sido siempre: la historia del olvido del ocultamiento del ser en provecho de la creciente determinación del ente. En síntesis, el aguardar es un instante en el que a la vez se abre todo el pasado y todo el futuro, sin que en ese instante pasado y futuro se den sucesivamente, esto es, sin que sean determinados por las fases sucesivas de la conciencia. En el aguardar es el ser y no la conciencia quien determina la temporalización del tiempo. Por eso el aguardar no es un acto, sino una experiencia, que depende siempre de que haya un venir. Este instante del aguardar, empero, es distinto, por ejemplo, del átomo de eternidad del que nos habla Kierkegaard. En efecto, este instante, si es que se me permite usar tal palabra, requiere un «largo tiempo», porque largo es el «demorarse del venir»²⁵. Podría pensarse el tiempo del aguardar como el demorarse de un largo tiempo, en el que hay duración pero no entendida como sucesión, sino como el permanecer en el presente del pasado y del futuro, o, por mejor decir, como el permanecer volviendo en el presente a aquello que abre todo pasado y dejando venir en él a aquello que abre todo futuro. En el caso de la eternidad en el instante no hay demora, esto es, no hay siquiera duración, aun cuando la duración no sea sucesiva, aun cuando la conciencia no sistematice en la sucesión distintas etapas de lo que dura. Y lo que está viniendo en la eternidad no es el advenir al presente de lo porvenir, sino el futuro mismo, que, propiamente hablando, no está *viniendo* (por ello no hay permanencia) sino que *está* en ella. Igualmente en el caso del pasado. No es el descubrimiento del ser o sentido de lo pasado a lo que estamos *volviendo*, sino el pasado mismo *está* allí. El instante eterno es puntual, el «salir al encuentro» del aguardar permanece. El instante, la eternidad, no puede ser angustioso, porque como en él no hay permanencia, no puede permanecer el vacío temporal en el cual nada acaece. Y la angustia es siempre experiencia de la nada. En cambio el aguardar sí puede volver a convertirse en angustia, si nada viene al largo tiempo del aguardar y desde su venir ilumina lo que ha sido y nos vuelve hacia ello. Si nada viene, la permanencia igual permanece. Es esa permanencia vacía la temporalidad opuesta a la del aguardar en la que florece la angustia.

Podríamos expresar la temporalidad ante la que y por la que se angustia la angustia como el permanecer de un presente en el que no hay sucesión, no hay despliegue extático desde él del pasado y del futuro, pero tampoco acaecer, tampoco un venir a él del ser que en su venir me remite al volver. En mi opinión, la experien-

cia de la nada, la experiencia del ya no poder acaecer del ser, que es la forma más contundente de la angustia en Heidegger, traduce la experiencia de esta temporalización, o, para mejor decir, la nada es esta temporalización. La nada ante la que se angustia la angustia no puede ser un *nihil negativum* que no se podría experimentar y del que nada se podría decir. La nada de la angustia es el no poder experimentar el acaecer. Pero podemos experimentar que el ser no acaece, porque experimentamos el «ya no» en el cual él no acaece. Ese «ya no» sin acaecer es la permanencia del tiempo sin que nada se despliegue de él y sin que nada a él advenga. La experiencia de esa permanencia vacía de las horas que no pasan, es, según mi análisis, la esencia de la nada, la «verdad» de la nada, esto es, su modo propio de «acaecer», y de, por tanto, poder ser experimentada. La angustia, en tanto experiencia de la nada, es la experiencia de esta temporalización del tiempo. Lo dicho pareciera contradictorio con la obra capital de Heidegger: *Ser y tiempo*. ¿No es acaso el tiempo el sentido del ser, el horizonte dentro del cual el ser acaece? Ciertamente, lo es. La imperecedera grandeza de *Ser y tiempo* radica en haber mostrado cómo lo es. Empero la cuestión no es si el tiempo es el sentido del ser —el ser siempre es en un modo del tiempo—, sino si el *ser es el sentido del tiempo*, esto es, si el darse del tiempo implica darse sobre el horizonte del ser. La experiencia de la angustia es el testimonio fenoménico de que el ser *no* es el sentido del tiempo, de que el tiempo puede permanecer cuando el ser no acaece. Esta permanencia del tiempo sin que en él el ser se despliegue, este horizonte vacío, que ni siquiera es horizonte, porque ningún ente *es* en él, para que en relación al ser de ese ente el permanecer se perfile como horizonte, es la esencia de la nada. El tiempo sin el ser es la nada. El ser no puede acaecer fuera del tiempo. Pero la angustia nos muestra que el tiempo sí puede permanecer sin el ser. Si este pensamiento es correcto, si hemos interpretado en su esencia la angustia, si esta esencia es, como pienso, la temporalización del tiempo, tal que en ella el tiempo permanece en un presente vacío, sin sucesión extática (sin extraversión) desde él del ser y sin acaecer (sin intraversión) en él del ser, entonces la angustia se convierte en el punto de partida para repensar las relaciones entre el ser y el tiempo.

7. Conclusión

Todo devenir por el cual el presente deja de ser sólo presente y se extiende al pasado y al futuro es una diferenciación en el presente entre lo presente y aquello hacia lo que y desde lo que lo presente deviene. Esa diferenciación resulta, pues, de los modos de advenir a la presencia lo presente. Tal advenir a la presencia desde y hacia desgaja del presente el pasado y el futuro y rompe así su indiferenciación. Tal advenir a la presencia no es sino el acaecer del ser en el tiempo, que deja de ser así puro presente, y es pasado y futuro en relación al ser que en él acaece. Por tanto la temporalización del tiempo como nada no implica que en ella no haya ente, o, mejor aún, no haya lo subsistente, lo que sólo hay, sino que implica que no acaezca el *ser*. El haber no es la negación de la nada. El ser es lo que no es nada. La experiencia de la nada, del tiempo sin que en él nada sea, la experiencia de la pura permanencia de lo indiferenciado es, pues, perfectamente concomitante con la experiencia del ente como lo que hay, lo subsistente disponible. ¿El tiempo donde ya no hay historia,

porque el futuro no es sino la continuidad por siempre de la permanencia del presente y el pasado ha desaparecido consumido por ese mismo presente, no es acaso el tiempo de la angustia, el tiempo de la nada, el tiempo en que *hay* ente re-presentado y disponible, pero no ser? ¿Y no es ese por antonomasia nuestro tiempo, el tiempo en que la historia ha llegado a su fin? ¿Es el fin de la historia, este fin de la historia que padecemos, el preludio al otro comienzo de la historia del ser, como quiere Heidegger, o el inicio del imperio de la nada, que ha de permanecer y permanecer? Ante esta última pregunta sólo nos queda aguardar angustiados a que haya algo más que tiempo.

Notas

1 Cf. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1ª edición argentina, 1980, p. 152 y p. 157. (Sigla: ST).

2 La palabra *Ereignis* en el alemán corriente significa acaecimiento, acontecimiento. En ella, sin embargo, se distinguen, desde el punto de vista morfológico semántico, el prefijo «er», que indica actividad procesual y transitiva, y el término «eignis» que podríamos traducir por apropiación, en el doble sentido de apropiarse de algo, esto es, de hacerlo propio de y perteneciente a uno, y de alcanzar la propiedad y autenticidad del propio ser. Todos estos matices están presentes en el uso heideggeriano del término, puesto que el *Ereignis* es un acontecimiento procesual, histórico y transitivo que va del ser al hombre y del hombre al ser, y en el cual ser y hombre se apropian uno de otro, y así alcanzan su esencia más propia, a saber, el ser alcanza su esencia como acontecer en el todo del ente a través de la comprensión del ser proyectada por el hombre a partir del acaecer o yección del ser, y el hombre alcanza su esencia de *Da-sein*, de lugar y momento a través del cual el ser acontece. Ninguna de las traducciones factibles en español (apropiación, evento, acaecimiento) reúne el conjunto de matices semánticos de la palabra alemana. En este artículo la traduciré por «acaecimiento», empero pienso que, como palabra rectora de un pensar, el uso del término alemán se irá imponiendo, como se ha impuesto el uso del término *Dasein*, cuya traducción para los iniciados en filosofía, es, hoy día, prácticamente innecesaria.

3 Cf. Martin Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, trad. Xavier Zubiri, Buenos Aires, Siglo veinte, 1987, p. 43. (Sigla: *WiM*).

4 Así opina Otto Pöggeler, con quien, en este aspecto, coincido plenamente. Cf. Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1992, p.160,

5 Cf. Martin Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, Gesamtausgabe Band 79, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, p. 26. (Sigla: *BFV*).

6 Cf. *BFV*, p. 28.

7 *Ibid.* 8 *BFV*, p. 29.9 *BFV*, p. 32.10 *BFV*, p. 53.11 *Ibid.* 12 *BFV*, p. 54.13 Cf. *BFV*, p. 62.14 Cf. Martin Heidegger, «Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Rubland zwischen einem Jüngerem und einem Älterem» en: *Feldweg-Gespräche*, Gesamtausgabe Band 77, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995, p. 211. (Sigla: *FWG*).15 *Ibid.* 16 *FWG*, p. 212.17 Cf. *ibid.* (in fine).18 *FWG*, p. 215.19 *Ibid.* 20 *Ibid.* 21 Cf. *FWG*, p. 218.22 Cf. *FWG*, p. 227.23 *Ibid.* 24 Seguramente las aseveraciones que siguen, pensadas sí a partir de Heidegger, no concuerdan con una postura heideggeriana estricta. Tampoco es su intención hacerlo.

25 *FWG*, p. 218.

* * *

Angel E. Garrido Maturano
Alemannenstrasse 35
79299 Wittnau. Alemania