

# Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

NÚMERO 11, 2025. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2025.i11.11 [pp. 209-219]

Recibido: 22/01/2025 – Aceptado: 06/04/2025

## De la “dispersión” y la analítica del miedo en el §40 de *Sein und Zeit* a la experiencia de la nada en *Was ist Metaphysik?* Caminos de la experiencia

## From the ‘dispersion’ and analysis of fear in §40 of *Sein und Zeit* to the experience of nothingness in *What ist Metaphysik?* Paths of Experience

Thomas Christian Kugler

Karl-Franzens-Universität Graz

**Resumen:** En la historia de la filosofía se ha intentado a menudo definir qué es realmente el hombre. El ser que nosotros mismos somos y que, sin embargo, nos resulta tan misterioso. En su obra fundamental *Sein und Zeit*, Heidegger, en su empeño por fundamentar la comprensión del ser, se propone hablar de la existencia del hombre, y ahora da este paso sorprendente (sorprendente a la luz de la historia del filosofar) diciendo que el hombre es, en todo caso, existencia. Y existir es, en todo caso, “estar-en-el-mundo”. Esto no significa simplemente estar presente en el mundo como una cosa de otras cosas, sino que significa (y en esto es ahora un fenomenólogo muy preciso) existir de una determinada manera, a saber, como “relacionarse con”, como “ocuparse de”, como “habitar con”, etc., una determinada manera de existir realmente. A este “ser-en-el-mundo”, del que se habla aquí como determinación básica de la existencia humana, se le da inicialmente el título de “cuidado” en el análisis posterior, pero no al principio.

**Abstract:** Throughout the history of philosophy, attempts have often been made to define what man really is. The being that we ourselves are and yet find so mysterious. In his seminal work *Being and Time*, Heidegger, in his endeavour to establish a foundation for understanding being, sets out to discuss the existence of man, and now takes this surprising step (surprising in light of the history of philosophy) by saying that man is, in any case, existence. And to exist is, in any case ‘to be-in-the-world’. This does not simply mean being present in the world as one thing among other things, but rather (and here he is now a very precise phenomenologist) existing in a certain way, namely, as ‘relating to’, as ‘dealing with’, as ‘dwelling with’, etc., a certain way of really existing. This ‘being-in-the-world’, which is discussed here as a basic determination of human existence, is initially given the title of ‘care’ in the subsequent analysis, but not at the beginning.

**Palabras clave/Keywords:** Heidegger; Dispersion (Dispersion); Miedo (Fear); Nada (Nothingness)

En la Historia de la Filosofía se ha intentado a menudo definir qué es realmente el ser humano. El ser que nosotros mismos somos y que, sin embargo, nos resulta tan misterioso. En su obra fundamental, *Sein und Zeit*, Heidegger, en su empeño por fundamentar la comprensión del ser, se propone hablar de la existencia humana, y ahora da este paso sorprendente (sorprendente a la luz de la historia del filosofar) diciendo que el ser humano es, en todo caso, existencia. Y existir es, en todo caso, "estar-en-el-mundo". Esto no significa simplemente estar presente en el mundo como una cosa entre otras cosas, sino que significa (y en esto es ahora un fenomenólogo muy preciso) existir de una determinada manera, a saber, como "relacionarse con", como "ocuparse de", como "habitar con", etc., una manera determinada de existir realmente. A este "ser-en-el-mundo", del que se habla aquí como determinación básica de la existencia humana, se le da inicialmente el título de "cuidado" en el análisis posterior, pero no al principio.

El título *Sorge* capta "el conjunto estructural de la existencia tal como es inicialmente y en su mayor parte". Lo que el título *Sorge* significa aquí incluye tres dimensiones en su contexto o interacción. La primera dimensión: el ser humano existente, la existencia existente, se diseña de antemano para las posibilidades futuras y se preocupa por esas posibilidades que vendrán. La existencia se "diseña a sí misma para el futuro", para lo que queremos, lo que planeamos, lo que pretendemos o de la forma que sea. Son siempre esbozos de posibilidades futuras. Es este carácter de diseño, este adelantarse a uno mismo, diseñarse más allá de sí mismo hacia el futuro, lo que tiene una prioridad peculiar en todo el análisis heideggeriano y, por tanto, la dimensión temporal del futuro. Porque es el futuro lo que principalmente causa preocupación: ¿Cómo continuarán las cosas? ¿Hacia dónde debemos dirigirnos? Son todas estas formas de diseñarnos a nosotros mismos en posibilidades futuras las que en realidad mantienen viva la preocupación. Otras determinaciones existenciales o "existenciales" se explican entonces en el contexto de esta estructura del diseño, por ejemplo, la comprensión y la interpretación; porque nuestra existencia siempre se comprende a sí misma para estar viva, es decir, para diseñarse a sí misma en sus posibilidades. Y porque en esta luz de sus posibilidades interpreta lo disponible de un modo peculiar. Esto incluye, en particular, la interpretación que lleva a la diferenciación entre lo disponible y lo presente. Quien utiliza una herramienta lo hace porque tiene algo en mente, es decir, porque se ha diseñado a sí mismo para el futuro. Al utilizar la herramienta con vistas al futuro y al trabajo previsto, interpreta esta herramienta desde su estado presente; al tomarla en sus manos, es una herramienta para él. En su mera presencia, por ejemplo, en el escaparate de una tienda o en la vitrina de un museo, no estaría ahí como algo a mano, sino como algo presente, como algo que está

ahí en espera de un posible uso. Se trata, pues, de interpretaciones, cosas a la mano (por ejemplo, útiles) y cosas existentes; interpretaciones que fluyen del carácter de diseño de la existencia, “entenderse como” y “usar algo como”, es decir, “interpretar algo como”.

En segundo lugar, sin embargo, al diseñarse a sí misma de antemano, la existencia es al mismo tiempo siempre ya lo que es. Ya se encuentra a sí misma como existente y también ya en su mundo y perteneciendo a su mundo. Ya se encuentra a sí misma; y este ya encontrarse a sí misma se etiqueta con el carácter de facticidad. Esta facticidad se interpreta ocasionalmente como “arrojo”. En otras palabras, nos encontramos ya factualmente sin haberlo hecho nosotros mismos en un mundo factual que no hemos elegido. Somos “arrojados” a la existencia sin poder decir de dónde. El “estar ya” y el “ser arrojado”, que es la contrapartida del diseño o del adelantarse a sí mismo, constituye la segunda dimensión de preocupación. Si aquí hablamos de facticidad, por supuesto no en el sentido de que sólo debamos hablar de existencia, sino más bien en el sentido de que la existencia, en tanto que tiene lugar (como “ocuparse de” o como “ocuparse”) ya se tiene a sí misma detrás, por así decirlo, ya como aquello que ya es, ya tiene lugar de este modo. Esta es la dimensión del pasado, que forma parte del acontecimiento de la existencia. En este contexto, Heidegger explica especialmente el rasgo fenoménico del estado de ánimo (estado de ánimo, humor); Heidegger saca a la luz en su análisis, fenómenos que antes eran más bien despreciados, y señala que es precisamente en el estado de ánimo o en el “afecto” donde la existencia se revela a sí misma como lo que ya es. Al sentirme de este modo y de aquel otro, me encuentro a mí mismo. Al encontrarme, me encuentro como estando en tal o cual estado. Me encuentro a mí mismo, es decir, de tal modo que este estado de ser es un “antes”, la base, por así decirlo, de la proyección de mí mismo en la posibilidad. Las sensibilidades, como el miedo o el mal humor –las sensibilidades negativas son los afectos preferidos– revelan a la existencia su ya-ser-en o su facticidad, o también revelan a la existencia su ahí. Se dice Da-sein. Pero, ¿qué significa realmente el “ahí” de la existencia? Significa interpretado desde la existencia misma: Me encuentro ya ahí, ahí y ahí, así y así, estoy ahí. Cuando una persona dice esto, está señalando su ya ser, lo que ya es y lo que ya es. El “ahí” se revela en el estado de ánimo.

En tercer lugar, sin embargo, el ser de la existencia sigue siendo como “preocupación”, es decir, como inquietud por sus posibilidades desde su ya sintonizado ser-en, vuelto hacia lo que tiene ante los ojos y, por lo general, hacia la siguiente mejor cosa del mundo interior disponible. Tomamos en consideración lo que tenemos ante los ojos y, en determinadas circunstancias, también en nuestras propias manos. Estamos con nuestro prójimo, en el sentido de que ya estamos en un estado mental y ya estamos esbozando posibilidades, y ya estamos con nuestro entorno inmediato, comprometiéndonos con él. Esta es la

dimensión de la presencia. En la estructura global de la “atención”, que se extiende a las tres dimensiones del tiempo, “que hace surgir todas las dimensiones del tiempo”, es decir, que hace surgir o se despliega como esta dimensionalidad. Por lo que respecta a esta última (es decir, al ser en su máxima expresión), el texto heideggeriano señala específicamente que esto sucede ante todo en el modo de la cotidianidad o en el modo del “ser humano”: “el ser humano” dice, “uno” hace, “uno” piensa. El modo del “uno”, es decir, el ser general que todas las personas más o menos determinado. Lo que “uno” hace, el individuo lo hace porque “uno” lo hace. Así pues, en realidad no es el individuo quien lo hace en sentido estricto, sino que lo hace “uno”. La existencia habita inicialmente y en su mayor parte en lo cotidiano y en el “uno”. Habita en las ideas y los comportamientos generalmente predominantes. Esto es lo cotidiano y lo “uno”. Heidegger dice ahora que la existencia, como preocupación, es adicta a lo que está disponible en la vida cotidiana. Se enamora de lo siguiente mejor y cae en ello, se absorbe completamente en ello. Lo que existe como designio proyectado decae al mismo tiempo en lo cotidiano y en lo “uno”, un análisis impresionante de cómo vive inicialmente y en su mayor parte la gente.

Pero es precisamente esta última definición de la decadencia la que da pie a otra línea de pensamiento, que debemos abordar ahora. Nos acerca a la relevancia ontológica de tales consideraciones. En el curso ulterior del análisis, la decadencia o también la caducidad de la existencia, que existe como “cuidado”, a lo que inicialmente está a la mano, externo, del mundo interior, se interpreta ahora como huida. Esto hace que el análisis baje un nivel, por así decirlo. El *Dasein* huye hacia lo siguiente. La huida resulta de la estructura de la existencia, no es una arbitrariedad en la que una persona cae una sola vez, sino que es inherente a la estructura de la existencia humana, pero es una huida, al fin y al cabo. La interpretación como huida surge de la pregunta de por qué la existencia humana se aferra tan rápidamente a lo siguiente mejor sin pensar más allá. ¿Por qué la existencia humana se acomoda tan fácilmente a las huellas del “ser humano”, lo meramente habitual, lo meramente convencional, el discurso público? Estar absorto en “lo humano” y en el mundo ansioso y en el discurso público y la ordinariet es una huida de la existencia de *sí misma*.

En el capítulo 6 de *Sein und Zeit*, en el §40 –uno de los centrales de esta obra– se analizan estas cosas. “La existencia tiene la tendencia a escapar de sí misma y, por así decirlo, a abandonarse a lo que está a mano y de lo que hay que ocuparse, a disolverse en el mundo cotidiano, en lo que “uno” dice y en lo que “uno” hace. Tiene esta tendencia, como si quisiera librarse de una carga. ¿Y qué tipo de carga, si no la de ser uno mismo y ser uno mismo, tener que ser?”. En este contexto, conviene recordar lo que decía Pascal sobre el *divertissement* (dispersión). Aquí tenemos algo bastante análogo.

*Divertissement*, que pretende proteger al hombre de pensar en lo que realmente está con él, de pensar en su *misère*, como dice Pascal. Aquí, en el contexto heideggeriano, dice: “Caer en el mundo del ‘hombre’ es una evasión que se supone que nos impide pensar en él o incluso apoderarnos de él, ser realmente nosotros mismos”. Si esto se ve correctamente, lo que queremos suponer, entonces el lapsus cotidiano es un fenómeno secundario que se funda –para usar una vez más el lenguaje de la fenomenología– en un fenómeno primario oculto, a saber, en aquello de lo que huye la huida, a saber, huyendo hacia el presente intramundano. “Al dar la espalda, no se capta el desde-qué de la huida. Pero en el alejamiento, se realiza o está ahí”. Si volverse hacia lo cotidiano es una *huida*, entonces el antes de la huida debe ser revelado, abierto, dado de alguna manera, aquello de lo que la existencia huye hacia lo siguiente mejor y hacia lo “uno”. Debe ser dado, pero dado de tal manera que no sea captado en absoluto, de modo que la existencia no lo mire, al contrario, mire hacia otro lado y no quiera saber nada de él, precisamente porque lo conoce en secreto, porque está “abierto en la huida”; precisamente por eso la existencia se aleja hacia lo siguiente mejor para olvidar aquello de lo que huye. Ahora bien, en el sentido del análisis heideggeriano, hay un estado de ánimo peculiar y sobresaliente, que atraviesa la red de la huida y el alejamiento y trae la existencia sin piedad ante sí, por así decirlo. Y éste es el estado básico de la ansiedad.

Esto es precisamente lo que se menciona en el §40 de *Sein und Zeit*. El título “miedo” está obviamente tomado de *El concepto del miedo* de Kierkegaard. Pero en Heidegger el término “miedo” tiene un contexto diferente, a saber, el contexto del análisis de la existencia como preparación para una ontología fundamental. El término “ansiedad” aparece en este contexto. ¿Qué es la angustia como estado fundamental del ser? En el sentido de Heidegger (probablemente también en el sentido de Kierkegaard), la ansiedad se distingue suavemente del miedo. Es más fácil decir qué es el miedo que el qué del miedo. En el miedo, la existencia tiene miedo de algo amenazador dentro del mundo, de alguna entidad amenazadora en el mundo con la que estoy más o menos familiarizado. Esto es lo que tememos: las posibilidades del mañana, que somos capaces de sondear hasta cierto punto. El miedo es miedo a algo en el mundo. Es, por tanto, un estado de ánimo en el ámbito de la preocupación que se pierde en el mundo interior. Si estamos preocupados por nuestra futura carrera o nuestros futuros ingresos, entonces también tenemos miedo de las amenazas en este camino. El miedo pertenece ciertamente a la esfera de la preocupación orientada al mundo interior y, por tanto (en el sentido del análisis del §40), a la esfera secundaria, no a la primaria. El miedo no es el estado mental básico que lleva realmente la existencia a su suelo, sino que por su parte ya pertenece a este alejamiento del suelo. Pero todo el alejamiento y la preocupación de su suelo y toda

su esclavitud al mundo se fundan en el miedo o en aquello que el miedo abre. La angustia abre la razón, es decir, el qué de la decadencia, aquello de lo que huye la huida, aquello de lo que huye también el miedo. A veces se dice que el miedo es miedo del miedo al miedo.

Pero, ¿qué es entonces el qué del miedo? Se nos dice en el §40: "El qué del miedo es completamente indeterminado". Si es completamente indeterminado, esto significa que no sólo queda completamente indeciso qué ser del mundo interior está amenazando, sino también "que el ser del mundo interior no es relevante en absoluto". El ser interior en su conjunto pierde su relevancia en el miedo; ya no se puede hacer nada con él; ya no significa nada. La indeterminación del qué del miedo expresa el hecho de que es fundamentalmente imposible decir qué cosa, qué circunstancias del mundo teme el miedo, porque *lo que existe en el mundo interior* pierde su relevancia, su significado. El ser del mundo interior sigue estando ahí en el miedo y yo, el ser que es, tal vez el que tiene miedo, también sigo estando ahí en el mundo, pero nada de esto puede ayudarme en esta situación de miedo. Tampoco puedo nombrar nada de lo que me amenaza. Lo que existe en el mundo interior simplemente está ahí sin ninguna relevancia en el terror del miedo y, aunque entonces no tiene relevancia, es particularmente intrusivo. ¿De qué tiene miedo el miedo? De lo indeterminado o, si quieras expresarlo espacialmente, de lo que no está en ninguna parte, es decir, el qué del miedo no tiene ni aquí ni allí. No se puede decir que esté aquí o allí. Está, por así decirlo, en todas partes y en ninguna. También se dice que es una nada. No es nada ni está en ninguna parte. ¿Qué significa nada? En este contexto, nada significa: no es algo que exista en el mundo interior. "En el qué del miedo, la 'nada es ello y en ninguna parte' se hace evidente". La palabra "evidente" apunta al carácter fenomenológico de lo dado, ese "nada es eso y en ninguna parte", revela el "nada es eso y en ninguna parte". Si se emplean términos tan tajantes y negativos, entonces parecería como si algo así no pudiera aparecer como una mera nada. Pero no es así en absoluto. Lo que no es nada ni está en ninguna parte puede, en efecto, hacerse aparente. Y, según Heidegger, se hace evidente en el miedo real; porque el miedo no puede decir de qué tiene miedo, porque el qué no es una cosa del mundo interior. La angustia mira a la nada y es mirada por ella. Así que la nada no es cualquier nada. No es posible especular arbitrariamente sobre la nada. Lo que se quiere decir es una nada que puede experimentarse y que se revela en la experiencia asociada (en el estado básico del miedo), es decir, que puede verse, es decir, que se convierte en un fenómeno. La nada, que por supuesto no puede definirse con otros términos, se define por su afiliación al miedo. Aquí podemos recordar de lejos las conexiones entre "noema" y "noesis" en Husserl; aquí tenemos un pensamiento análogo, pero mucho más intenso, y también más concreto y también más alienante. La angustia

es el estado de ánimo (noesis) que este “noema” alienante, que lleva el nombre de “La nada” es evidente para la existencia.

Pero, ¿por qué se dice que el miedo que antepone la existencia a la nada es una condición básica? ¿Por qué revela la razón (es decir, el área de fundamentación de la existencia decadente y preocupante)? En el miedo, lo que está presente en el mundo interior, lo que existe en el mundo interior en general, se hunde. El mundo del “uno” y toda la palabrería que pertenece al mundo del “uno” se hunde en el miedo. Todo esto es barrido, por así decirlo, por la violencia silenciosa de lo que sucede en el miedo. El mundo ya no puede ofrecer nada. La presencia de los demás -por lo demás tan reconfortante- también enmudece, y esto tiene la consecuencia: “El miedo priva a la existencia de la posibilidad de comprenderse a sí misma desde el mundo de la interpretación pública”. Le quita esa posibilidad de escapar a la interpretación pública, de entregarse sin más a lo que el mundo entero dice, piensa o hace. El miedo empuja hacia aquello que es más fundamental que lo que existe en el mundo y su interpretación pública; hacia aquello de lo que la existencia siempre está huyendo.

¿Qué es “nada” y “ninguna parte”? Nada y ninguna parte es, también podría llamarse así, la extensión abierta e inmensa de las posibilidades. No se ve nada, pero todo es posible, cualquier cosa puede venir sobre mí. Es el espacio de las posibilidades abiertas. Como espacio de posibilidades abiertas, la nada del miedo se identifica a veces incluso con el mundo mismo (no con el mundo interior), lo monstruoso, lo vasto, todo lo posible, que es más vasto y también más amenazador que cualquier cosa real. Al encontrarse temerosa de esta nada, de este abismo de posibilidades, la existencia se encuentra tanto más realmente como “ser-en-el-mundo”, como ser-ahí frente a la nada monstruosa de su mundo, del que no se puede decir para qué sirve. Y la existencia tiembla, precisamente porque se da cuenta del secreto de su “ser-en-el-mundo”, de lo que significa realmente rondar en la nada y en ninguna parte o en el abismo de posibilidades con su propio mundo. En esta perspectiva, la existencia tiene miedo de sí misma. Por eso nuestro párrafo dice: “Lo que el miedo teme es el propio ser-en-el-mundo”.

¿De qué se trata el miedo? ¿De qué se trata? Puesto que la existencia en el miedo ya no puede comprenderse a sí misma desde lo interior y tampoco desde la interpretación pública, la existencia se arroja ahora de nuevo sobre sí misma. Nada ni nadie la libera ahora de tener que ser ella misma frente al inmenso y aterrador espacio de posibilidades. Lo que el miedo teme es el ser-en-el-mundo (no el ser que ha sido entregado al público del “uno”, por así decirlo). ¿Qué tengo yo que estoy aquí en este mundo? El miedo asusta. El miedo te expulsa de tu hogar natural en la vida cotidiana. Lo que no está en casa es el fenómeno original, aquello que no nos gusta mirar, aquello de lo que huimos. Estas cosas

no pueden leerse sin movimiento. Son gran parte de la razón por la que el análisis del Dasein de Heidegger causó tan enorme impresión en su época, especialmente durante la II Guerra Mundial y sus horrores. Parecía como si Heidegger hubiera encontrado la palabra clave real para este mundo terrible, que luego se manifestó concretamente en la guerra mundial y en sus horrores, y para su razón secreta y su trasfondo.

Pero ahora la pregunta es: ¿qué significa eso? ¿Por qué se hace, este análisis de la ansiedad en términos de la razón que la hace posible; el análisis del miedo en términos de la nada y la nada que abre, el abismo de posibilidades? Por muy seriamente que se digan estas cosas, se hacen con la intención de preparar el terreno para la iluminación de la comprensión del ser. Esto parece extraño. Pero uno puede ver –al menos de forma negativa– que el miedo elimina los malentendidos y los modos derivados de entender la existencia humana en su mundo, a saber, eliminando todo significado de lo que está presente en el mundo interior. La pregunta: ¿Qué sentido tiene todo lo que me rodea? El pensamiento: Nada me ayuda de todo esto y nadie, articula esta perdida de sentido de todo lo del mundo interior. La existencia deja de ser absorbida sin sentido por lo que hay a mano y se vuelve sobre sí misma. Y esto ante las inmensas posibilidades abiertas de la nada y la nada. Está rodeada –aún más– por el presente del mundo interior, que ha dejado de tener sentido, pero que mira a la existencia de forma tan intrusiva. Y esto tiene el significado ontológico de que hay algo en absoluto. Esto sale ahora de toda Auto-evidencia cotidiana y se experimenta de nuevo en toda su enigmática enormidad: Que hay algo y no nada; que estoy ahí y no estoy ahí. Esto se vuelve de repente misterioso e intrusivo: que hay algo y que yo estoy. La experiencia que se hace en el miedo, la experiencia de la nada, trae el ser del ser (el hecho de que algo es y no nada) a la luz de lo conspicuo. Aquello que en un principio se da por sentado y, en consecuencia, se ignora y se pasa por alto en la vida cotidiana.

Auto-evidencia, eso es lo que emerge ahora del velo de esta auto-evidencia, la enigmática enormidad del hecho de que frente a la nada, frente al abismo de posibilidades, hay algo en absoluto y no nada. Y el hecho no menos monstruoso, el no menos grave misterio de nuestra propia existencia. ¿Por qué soy y para qué sirvo? ¿Qué significa eso de que soy y, por tanto, tengo que ser, lo quiera o no? ¿Cuál es ese poder misterioso al que me refiero cuando digo "soy" y al que me refiero de otra manera cuando digo "es lo que es"? ¿Qué significan realmente "soy" y "es"? El ser de lo que es, sólo ahora se hace evidente. Sólo cuando tales preguntas, qué es de mí, qué es del mundo, se abren para el ser humano desde la experiencia del miedo, entonces ya no pueden resolverse con una fórmula suave y meramente convencional. Entonces llegamos a una comprensión completamente nueva de este hecho elemental: que lo que es, es lo que es. Tal fórmula

parece una tautología trivial. Pero en la experiencia fundamental del miedo, de repente se dice algo tremendo: eso es lo que es; y: que yo soy el que soy. El ser de la existencia se abre de un modo completamente nuevo y, por tanto, puede experimentarse, aunque aún no se comprenda. Pero puede experimentarse de un modo completamente nuevo, mientras que antes se daba, pero no podía experimentarse en su grandeza real. La experiencia de la nada del miedo abre una nueva experiencia del ser de lo existente; esta experiencia es el punto. Esta es la conexión ontológica que está en juego. Toda la pasión de este pensamiento es no permitir que el ser de lo existente sea una mera fórmula, sino hacerlo realmente conspicuo de tal manera que se convierta en algo dado en el sentido real, de hecho en el gran sentido.

No es una nada cualquiera, sino la nada del miedo la que, en primer lugar, pone en primer plano el ser de lo existente, de modo que sólo ahora sabemos de qué estamos hablando realmente cuando hablamos del ser de lo existente. Sólo cuando se está “muerto de miedo” de que exista algo, sólo entonces se empieza a saber de qué se habla cuando se dice que existe algo. Heidegger subrayó a menudo lo crucial que fue esta experiencia para él y su pensamiento. En la conferencia de 1929 “¿Qué es la metafísica?” leemos: “En la noche luminosa de la nada, la angustia es lo que da lugar a la apertura original de la existencia como tal: que es algo, y no nada”. Estas palabras expresan mediante la extraña fórmula que hay algo –y no nada. En el famoso epílogo de la *Lección de Metafísica* (publicada por primera vez en la 2<sup>a</sup> edición, en 1943) dice: “Sólo ahora experimenta el hombre el milagro de todos los milagros: que el ser es”. Ahí radica el significado ontológico fundamental del miedo o de la nada que se revela en el miedo: que empuja al ser de la existencia a la experiencia decisiva. A partir de aquí, Heidegger da un paso fenomenológico y ontológico más, que ofrece especiales dificultades de comprensión y que, sin embargo, pertenece al pensamiento central de Heidegger.

Según lo dicho hasta ahora, el ser de lo existente ha surgido en su enigmática extrañeza y al mismo tiempo en su enigmático carácter milagroso. La experiencia de la nada es lo más originariamente alienante, lo más originariamente inquietante –Heidegger también habla de lo inquietante de vez en cuando– el abismo de posibilidades. Si consideramos todo este conjunto de fenómenos, tenemos un doble y, por tanto, una diferencia. Esta primera aparece como la diferencia entre la nada y lo existente o el ser de lo existente. El ser de lo existente destaca y emerge del fondo de la nada; difiere de ella. ¿De qué diferencia se trata? Heidegger se refiere a ella una y otra vez. A propósito de esta diferencia, la ya citada conferencia de 1929 *Was ist Metaphysik?* concluye con la pregunta: ¿Por qué existe el ser y no la nada? La misma pregunta (formulada aquí después de Schelling) abre e

introduce las lecciones posteriores de 1935, que no se publicaron hasta 1953 y se titulan *Introducción a la metafísica*.

Esta pregunta así formulada muestra claramente –en consonancia con la experiencia del miedo– que el ser de lo existente surge del abismo de la nada, que surge como lo autoevidente, lo insólito, lo maravilloso. ¿De qué diferencia se trata? Queda claro –si queremos detenernos en esto con Heidegger– que lo que aquí se pone de manifiesto (es decir, en la luz de la experiencia) es aquello de lo que emerge lo existente como existente y se hace conspicuo. Es aquello que levanta la existencia como tal y el ser de la existencia de todos los ocultamientos, disfraces y disfraces y lo saca conspicuamente a la luz. Esto también puede expresarse fenomenológicamente de esta manera: La nada es aquello a partir de lo cual el ser es (“es” en un sentido fenomenológico, no en el sentido de una mera presencia, un mero estar por ahí, por así decirlo, sino “es” en el sentido: “Se puede ver como ser y en su ser”). Se hace visible como ser en su ser. ¿Qué es esto? Misteriosamente extraño y maravilloso: el ser del ser que algo es. Ese ser es de la nada se hace grande y maravilloso.

Pero con Heidegger hay que advertir entonces que la nada, que ahora debemos tener presente aquí, no depende ni depende del ser. Tiene su propio rango y su propia originalidad. Se puede decir si esto o aquello es, o si mucho o poco es, siempre es igualmente monstruoso que algo sea y no nada. Esta maravilla no aumenta ni disminuye aumentando o disminuyendo el número de seres que podrían considerarse. Las dimensiones de esta diferencia, que haya algo y no nada, esta diferencia entre algo y nada, tampoco cambia por cambiar el único término de la diferencia, a saber, el ser, el número, su tamaño, su significado, su uso o lo que sea. Siempre es igualmente maravilloso que el ser sea. Se podría llevar esta idea un poco más lejos, de forma lúdica y experimental. Podrías decir si algo es o si nada es: en ambos casos, lo que es es lo que es. Si piensas así, si algo es o si nada es, entonces has puesto la “nada es” en un paralelo negativo con el “algo es” y entonces es la pura negación del algo. Entonces puedes decir a tal alternativa tentativa: Es en todo caso lo que es. En un caso algo, en el otro nada, a saber, la nada de algo. Y en ambos casos sigue siendo igualmente monstruoso (incluso en este caso extremo) que algo sea o que nada sea. Y sigue siendo la nada más original, que no es la mera negación del

Algo, sino simplemente el abismo al que se enfrenta el miedo. Ya no se puede decir de esta nada original: no es nada. No se puede utilizar la palabra “es”, no es un ser, ni una cosa que es, ni una cosa que no es; está en un orden completamente diferente. La nada –concebida en el sentido de Heidegger– es aquello que no puede ser eliminado por el pensamiento ni por ninguna otra cosa y a partir de lo cual todo lo que existe es como uno que es, a partir de lo cual, por tanto, la existencia en tanto que existencia se descubre

y sale a la luz. De ahí que en el citado Epílogo a la conferencia *Was ist Metaphysik?*, de 1943, se diga: “El pensar puede examinar si la nada, que es la esencia del miedo, se agota en una negación vacía de todo lo que existe, o si aquello que nunca y en ninguna parte es un ser se desvela como aquello que se distingue de todo lo que existe, a lo que llamamos ser”. Aquí es donde surge el ser, en el punto donde surgió por primera vez la nada. “El pensamiento puede probar”, lo que probablemente significa: cada uno debe ver por sí mismo, probar si puede tener esta experiencia. La nada que sintoniza el miedo en su esencia, la nada es el principio; el miedo se sintoniza a partir de ella; no es el miedo el principio, que, por así decirlo, conjuró primero la nada, sino la nada que sintoniza el miedo en su esencia. Por tanto, cabe preguntarse con respecto a esta nada si no es más que una negación vacía y formal del ser o si no se desvela como aquello que llamamos ser, es decir, en todo caso aquello de donde el ser se da y sale a la luz. La nada se desvela como ser o –como se dice en otra parte– es el velo del ser, es decir, es como algo que se retira, como algo que se vela.

Pero cuanto más se empeña el pensamiento en permanecer fuera del abismo de la nada, más se comprende que también se puede llamar “ser” a esta cosa envolvente, “porque da a todo ser la garantía de ser”, es decir, lo hace surgir –y lo hace aparecer– como tal cosa que es: no en el sentido de producir o hacer, sino más bien en el sentido de una “apofansis”, de una aparición, de un hacer-aparecer, de un hacer-revelarse, de un dejar-aparecer como ser. La nada se revela como ser, el ser como lo otro de lo existente, que, sin embargo, tiene esta extraña relación con lo existente, que en primer lugar revela lo existente como tal.

Si damos este paso decisivo en el pensamiento de Heidegger, entonces la diferencia de la que hablábamos ya no es la diferencia entre lo que no es y lo que es, sino entre lo que es y lo que no es. Y en esta forma es la “diferencia ontológica” así llamada por Heidegger y luego discutida a menudo. Es el origen de todas las apariencias de todo ser y, por tanto, de todo ser y de todas las diferencias en el ser. La diferencia ontológica es única, no comparable a ninguna otra diferencia, a diferencia de todas las demás diferencias comúnmente reconocibles entre lo existente. Todas las demás diferencias son diferencias entre ser y ser. Por el contrario, aquí está la diferencia única entre el ser y lo existente. El ser, que se desvela en la nada, que permite al ser surgir como tal en primer lugar, saca a la luz a su otro (el ser). Este surgir, este sacar a la luz, es precisamente la diferenciación, el dejar-surgir-del-ser. Es el propio proceso de diferenciación. La “diferencia ontológica” se refiere a la experiencia más primigenia del surgimiento más primigenio del ser desde las profundidades, desde el abismo misterioso del ser.