

Las penosas atestaciones de la nada: el lugar metódico de la intencionalidad en «Was ist Metaphysik?»

*The Poignant Attestations of Nothingness: the Methodical Locus of
Intentionality in “Was ist Metaphysik?”*

Andrés Gatica Gattamelati*

Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Pontificia Universidad Católica de Chile
a.i.gatica.g@gmail.com

DOI: 10.5281/zenodo.15644789

Recibido: 07/11/2024 **Aceptado:** 16/04/2025

Resumen: El presente artículo ofrece una reconstrucción cabal del polémico lugar que la intencionalidad ocupa en «¿Qué es Metafísica?» de Martin Heidegger. En primer lugar, destacamos la riqueza de las innovaciones que Heidegger introduce en esta obra respecto a la concepción específicamente derivada y fundamentada de la intencionalidad que tiene lugar en el marco de Ser y Tiempo y, en segundo lugar, mostramos que entre el proyecto de fundamentación de Ser y Tiempo y el que Heidegger lleva a cabo en Was ist Metaphysik? media una concepción diferente no sólo de la intencionalidad sino también del modo de despliegue del horizonte que no se ha revelado plenamente hasta hoy.

Abstract: This article offers a thorough reconstruction of the controversial role that intentionality occupies in Martin Heidegger's "What is Metaphysics?". First, we highlight the richness of the innovations Heidegger introduces in this work regarding the specifically derived and grounded conception of intentionality that takes place within the framework of Being and Time; and second, we show that between the grounding project of Being and Time and the one Heidegger carries out in Was ist Metaphysik?, there lies a different conception not only of intentionality but also of the mode in which the horizon unfolds —one that has not been fully revealed until today.

Palabras clave: intencionalidad, horizonte, nada, metafísica del Dasein

Keywords: intentionality, horizon, nothingness, metaphysics of Dasein.

* Doctor en Filosofía por la Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg y por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Ha sido Lehrbeauftragter en la Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg y becario postdoctoral en la Pontificia Universidad Católica de Chile. La redacción de este texto se enmarca dentro de las actividades asociadas al Proyecto Fondecyt Postdoctoral n°3230046. <https://orcid.org/0000-0002-5432-4831>

1. Introducción

Recordando su último encuentro a finales del otoño de 1930, el filósofo y poeta Mayumi Haga relata una extraordinaria conversación que sostuvo con Edmund Husserl¹. En vísperas del que sería a la postre su último encuentro, Haga había recibido noticias devastadoras de Japón, las que, según el poeta, habían hecho añicos todas sus esperanzas sobre el futuro. Embargado por lo que éste describe como una desesperación que le laceraba amargamente, y con una nítida conciencia de lo que el poeta describe como una «cercanía a la muerte» nunca antes experimentada, la conversación con Husserl se adentró en un territorio desacostumbrado: la esencia de la nada absoluta y el modo en que ésta afectaría a la actitud fundamental y a los ejes tutelares del trabajo fenomenológico. Siguiendo la reconstrucción de Haga, la nada absoluta no habría tenido a ojos de Husserl ningún papel en la fenomenología porque no podría ser un objeto temático posible, y porque como tal, ni siquiera sería concebible. «La nada absoluta -habría sostenido Husserl según la reconstrucción que realiza Haga- «no existe en ninguna parte del mundo (...). Si existiera algo así, ¿cómo podría uno siquiera pensarlo?» (Haga, 1988 p.18). Este rechazo categórico de la nada no parece ser sorprendente en la medida en que –aún mediando el calificativo de «absoluta» que resulta crítico para interpretar correctamente el alcance de este testimonio– no hace sino exponer un límite de la fenomenología husserliana que, para bien o para mal, ha marcado el modo en que reconstruimos su diferencia de base respecto a la deriva concretamente heideggeriana.

Se trata, en efecto, de un reparto temático que ha venido a determinar no sólo el rechazo tácito o la adopción entusiasta de la nada, sino también la evaluación que podemos realizar de las diferencias exhibibles entre ambas estrategias en lo que toca a los modos de fundamentación, a las estrategias de acreditación y a los modos de conceptualización, pero sobre todo, a las actitudes vitales fundamentales que ambas propugnan. Según la tesis de Kern (1964 p. 191), la desatención de Husserl

¹ Mayumi Haga nace en 1903 en la prefectura de Tokio, Japón. A partir de 1928, después de estudiar germanística en la Universidad de Kioto, se muda a Friburgo y a partir de 1930 se une a los llamados seminarios de japoneses [*Japaner-Seminar*] liderados por Eugen Fink y concebidos como *Privatissima* con el fin de nivelar a los estudiantes que querían estudiar con Husserl. Agradezco a Antonio Ziri6n por haber llamado mi atenci6n hace algunos a6os sobre la existencia de este nutrid6simo testimonio de Mayumi Haga.

respecto de la nada se produce como una consecuencia de la manida desatención (*Versäumnis*) del ser. La relevancia fenomenológica de la nada sólo aparecería si la fenomenología transitara a una ontología que exceda la identificación entre el ámbito del ser y la dimensión constituida –lo cual es, en parte, lo que Heidegger le había criticado al propio Husserl. Según Ronald Bruzina (2008 p. LXXXVII), en efecto, el rechazo de Husserl a la nada alcanza expresión precisamente en la determinación de la lógica del origen, vale decir, en la tematización concreta de la dimensión constituyente. La dimensión constituyente, tal como es sabido, designaría en la fenomenología husserliana el todo de las prestaciones trascendentales, vale decir, el todo de los momentos de estructuración de validez, que permiten pensar la donación y compleción de sentido por parte de la subjetividad trascendental. Por ello, no sólo para la fenomenología trascendental, sino también para todas las filosofías post- y neo-kantianas, una lógica trascendental con aspiración objetiva tenía que ser al mismo tiempo una lógica del origen. De manera profundamente sintomática, Husserl habría hecho transitar, según Bruzina, la tesis no-fenomenológica finkeana «el absoluto es la nada» en dirección de la tesis fenomenológica «el absoluto es el origen», precisamente porque poner a la nada como origen habría implicado la destrucción de la correlación intencional y, hasta cierto punto, la completa desestructuración del ser como accesible en una lógica trascendental.

Como contrapunto de esta explicación, el relato de Haga, que hasta donde sé, es el único pronunciamiento del padre de la fenomenología en torno a la nada, nos pone en la estela de lo que sería una diferencia actitudinal aún más profunda, que en realidad sería el centro de la dimensión transformativa de la fenomenología de Husserl y donde, siguiendo esta reconstrucción, la diferencia entre ambas derivas alcanzaría su cénit. La desatención (*Versäumnis*) de la nada, en el relato de Haga, no sería el efecto del abandono del ser –un tema en el que, hasta cierto punto, todavía resuena la escolaridad de la filosofía académica-, sino, por el contrario, la contracara de un giro positivo (*Zuwendung*) radical hacia «el ser y hacia la verdad» (Haga, 1988 p. 18). El *viraje hacia el ser* encontraría expresión en la fenomenología de Husserl como un viraje completo de la fenomenología hacia la vida. Para Haga sería precisamente esta apologética radical del ser y de la vida lo que no sólo explicaría el porqué del abandono de la nada, sino más importante, lo que concentraría la capacidad transformativa de la fenomenología. Según el testimonio personal de Haga, saturado con la exaltación admirativa del fiel discípulo, la modificación [*Umstellung*] radical de la fenomenología estribería finalmente en

que el agobiado por su propia finitud y por la cercanía de su perecimiento «ya no se siente consignado a la muerte, sino virado hacia la vida, como una persona salvada» (Haga, 1988 p. 19).

Siguiendo la nervadura de esta reconstrucción, la fenomenología de Husserl y la fenomenología de Heidegger se distinguirían en la raíz. Ellas se ordenarían en un reparto de roles en el que el viraje hacia la nada como objeto temático responde a una diferencia subyacente radical y profunda que afecta a la idea misma de la fenomenología. La fenomenología de Husserl sería una fenomenología de la inmanencia y de la vida, encandilada con la vinculación intencional y con el plano de los objetos. Su pretensión de fundamentación absoluta rechazaría permanentemente el abismo de la inseguridad finita, y se expresaría mediante una conceptualidad eidético-universal para resistir el propio perecimiento del fenomenólogo. Por ello, la actitud fenomenológica llevaría al plano de la prioridad de la subjetividad y al de la correlación intencional. En las antípodas de esta fenomenología de la inmanencia, se encontraría el pesimismo fenomenológico de Heidegger, que sería no sólo una fenomenología de la muerte sino de la trascendencia absoluta y, por ende, de la inseguridad y del temblor del abismo. En ella se produciría un rechazo radical de la intuición y se desplegaría una conceptualidad que abjura de la identidad de la esencia. El mutismo de Husserl ante la nada, para proseguir con esta reconstrucción, no sería sino un producto de su total falta de observancia respecto de la finitud, y mientras que la fenomenología de Heidegger, en palabras de Bloch, poseería el raro distingo de haber puesto de manifiesto el «lugar de la nada», esto no conduciría sino a una genuflexión de «embriaguez mortuoria» (Bloch, 1988 p. 51) ante ella. Así, mientras Husserl habría sido un negador impenitente de la finitud pero un afirmador de la vida, Heidegger habría hecho de la nada el «material de construcción del mundo» y, por lo tanto, habría consagrado la potencia absoluta del nihilismo ante el cual el hombre está inerte (Bloch, 1988 p. 51).

Esta reconstrucción, que ha tenido una función pedagógica específica y que posee veracidad y artificialidad por partes iguales, ha ejercido una notable influencia tanto en el ámbito de los estudios husserlianos como en el de los heideggerianos. Esto se traduce, por un lado, en la falta de trabajos serios que exhiban el lugar de la nada, de la finitud y de aquello que Husserl llamó el «horizonte oscuro» (HUA XLII 304), y por otro, encuentra su expresión en el obtuso descuido del lugar de la intencionalidad en las obras metafísicas de Heidegger, precisamente ahí donde

la nada es un objeto temático predilecto. Este descuido, que cristaliza en diferentes versiones y adquiere distintas intensidades, ha afectado de manera muy particular a la *Antrittsvorlesung* de 1929, expresándose normalmente en conexión con el lugar de la angustia como disposición afectiva fundamental (*Grundstimmung*) y con el concepto de nada originaria (*Nihil originarium*). En «*Was ist Metaphysik?*», por decirlo en palabras de Kouvoš (2010 p. 335), la angustia habría salido «del círculo hermenéutico» en la medida en que tiene lugar un «momento extraordinario de no intencionalidad» asociado a la nada. Theodorou (2015 p. 315), Williams (2008 p. 116), Röttges (1999 p. 720), Kaupert (2010 p. 105), y tantos otros han sostenido que en la medida en que «el ser, en su indiferencia, se desliza fuera de la esencia de la experiencia intencional» (Theodorou, 2015 p. 351), y en tanto el modo de mostrar la nada, es decir, la angustia, «no produce ningún objeto intencional» (Williams, 2008 p. 116), *Was ist Metaphysik?* se ocupa de un problema que, en el mejor de los casos, en palabras de Nielsen (2007 p. 152), puede reconocerse como destacando un espacio de consideración preintencional. Este punto de vista no hace sino refrendar una posición generalizada en la *Heidegger-Forschung* respecto a la intencionalidad en «¿Qué es la Metafísica?» que, aunque correcta en muchos aspectos, necesita ser contrapesada. La consecuencia de este descuido de la intencionalidad es que, por un lado, se pierde de vista el carácter fenomenológico del planteamiento de Heidegger en la *metafísica de la nada* -como si pudiese existir una fenomenología no-intencional- y, por otro, se extravía el peculiar papel de la intencionalidad en el proceso de conceptualización y exhibición de la nada -tal como si intencional fuera siempre sinónimo de positiva, cósmico-objetiva. Esta negligencia, sin embargo, no sólo tiene un impacto a nivel metodológico en la formación de conceptos, sino que también oculta la amplitud y vastedad de las profundizaciones de enorme alcance que Heidegger lleva a cabo en relación con la intencionalidad en esta obra. Lo que en el marco del proyecto de *Ser y Tiempo*, pero también en su antesala, se abordará como la insuficiencia descriptiva de la intencionalidad, se convierte en el período metafísico en una reflexión mucho más profunda sobre el carácter autosustractivo de la intencionalidad. ¿Qué tipo de autosustracción posee la intencionalidad? ¿Por qué su sustracción nos permite también *vivir* en el sentido? ¿Qué función desempeña el horizonte como garantía de ese *vivir a través*? Y sobre todo, ¿qué función tiene la intencionalidad en sus formas *negativizadas* para una fenomenología de la nada? La *intencionalidad colapsada*, aunque no pueda revelarnos un «algo» positivo, conduce en su negativización a la iluminación de estructuras ontológicas más profundas. Y a la inversa, la iluminación de una

estructura ontológica lleva siempre consigo el movimiento de negativización de la intencionalidad.

En lo que sigue, intentaré dar cuenta del lugar de la intencionalidad en «¿Qué es Metafísica?», destacando, en primer lugar, las innovaciones que Heidegger introduce en esta obra con respecto a la concepción específicamente derivada y fundamentada de la intencionalidad que tiene lugar en el horizonte de *Ser y Tiempo*. La hipótesis fundamental de este artículo es que entre el proyecto de fundamentación de *Ser y Tiempo* y el que Heidegger lleva a cabo, concretamente, en *Was ist Metaphysik?* media una concepción sutilmente diferente no sólo de la intencionalidad sino también del modo de despliegue del fundamento y del horizonte que no se ha revelado plenamente hasta hoy. Esta diferencia, sin embargo, -argumentaremos- sigue moviéndose en la determinación de la intencionalidad como fundamento fenoménico (*Boden*) para la *explicación y puesta de relieve (Abhebung)* de la dimensión ontológica. Esto nos permitirá, asimismo, llevar el problema de la *negativización intencional*, en tanto que impotencia, a alcanzar una mayor pregnancia, mostrando que desde la figura de la nada, frente a la cual somos esencialmente impotentes (*ohnmächtig*), Heidegger habría intentado poner de relieve una forma específica de *constitución del sentido* a través de la angustia, justamente, considerada como *disposición de impotencia* (cf. GA 9 p. 115). En efecto, para Heidegger la angustia no puede ser destructiva precisamente porque es una disposición impotente. Esta disposición, sin embargo, abre nuestra propia impotencia, no sólo frente a la nada, sino en el modo en que la angustia misma, como *Grundstimmung* del Dasein, *constituye y colapsa* el sentido.

La reconstrucción del lugar de la intencionalidad en «¿Qué es la metafísica?» debe llevarse a cabo bajo lo que llamaré un análisis retrovertido². No se trata de sostener

² Aunque aquí una indagación pormenorizada en las estrategias metódicas que seguimos nos alejaría del tema que tratamos de abordar, es preciso aclarar que lo que denomino “análisis retrovertido” tiene una inspiración heideggeriana clara. La “retroversión”, literalmente “girar hacia atrás”, corresponde a una apropiación metódica de lo que Heidegger denomina en terreno fenomenológico-metafísico “Rückläufigkeit” o retrogradación del fundamento (GA 26 278). La retrogradación, un tema que hasta el día de hoy no ha recibido en la literatura secundaria la atención que merece (véase para un trabajo detallado sobre esta cuestión mi libro *Impotence and Meaninglessness: Heidegger’s Metaphysics after Being and Time (1928-1929)*, de pronta aparición) en un primer momento, consiste para Heidegger en una modalidad

(1) que, finalmente, la nada en Heidegger *no es otra cosa que la intencionalidad*. Tampoco se trata de sostener (2) que, finalmente, la intencionalidad es el fundamento silenciado de la nada, como si se tratara de una deconstrucción de las condiciones materiales de la nada. Por el contrario, se trata de invertir el planteamiento metafísico y reconducirlo a su fundamento fenomenológico; reconducir los desarrollos de «¿Qué es metafísica?» a su fundamento intencional. Esto no implica destruir la diferencia entre trascendencia originaria e intencionalidad. Se trata única y exclusivamente de mostrar cómo la intencionalidad opera como terreno *fenoménico* para la puesta de relieve (*Abhebung*) de la nada. Un movimiento de retroversión, al menos *in nuce*, es, en esencia, el que Heidegger emplea contra el positivismo acérrimo de Taine, cuando obliga a este último a hablar de la nada *en contra de su abandono* (*Preisgabe*) (cf. GA 9 p. 105). Se trata de mostrar, en consecuencia, el lugar en el que se hace un

del fundamento, concretamente, del modo en que la fundamentación de la intencionalidad, como verdad óptica, se apoya en la verdad ontológica, entendida concretamente como trascendencia. En un segundo momento, sin embargo, la retrogradación nombra también el modo en que la dimensión óptica y, concretamente, la intencionalidad misma, puede ser fundamento. A pesar de que queda en entredicho si es posible emplear el concepto de retrogradación liberado de su potencial metafísico y concentrado en su dimensión metodológica, la retroversión apunta a mostrar cómo la intencionalidad posee una función metodológica fundante para la construcción fenomenológica. Y esto, ciertamente, tiene consecuencias enormes para la propia metafísica del Dasein, que se entiende a ella misma como concernida por el suelo existensivo desde el que surge la ontología fundamental. Aquí no nos podemos expedir con mayor detalle sobre las consecuencias que tiene la Rückläufigkeit para el proyecto metafísico de Heidegger. En conclusión, no se trata con el análisis retrovertido de mostrar que la dimensión fenomenológica coincide aquí con una reducción a la intencionalidad. Eso sería una aberración sistemática: se trata, por el contrario, únicamente de mostrar cómo la trascendencia se apoya en su conceptualización en la intencionalidad, y al mismo tiempo, como los fenómenos de diáresis intencional permiten conceptualizar un subsuelo trascendental que por ello podemos retratar y reflejar en el concepto de “no-intencional”. Fenomenológico, hay que recordarlo, nombra en Heidegger todo lo que tiene que ver con la interpretación y explicitación del fenómeno. La intencionalidad funge como suelo fenoménico porque su negación es también, tal como Heidegger ve claramente desde muy temprano, una función aperturizante. Un análisis retrovertido consistiría en el procedimiento metódico según el cual se busca girar el planteamiento ontológico-trascendental a su suelo óptico-intencional, no para romper su relación de derivación, sino para mostrar la amplitud metodológica de esta derivación.

uso fenomenológico de la intencionalidad incluso en el momento en el que se piensa que se puede prescindir de ella.

2. El contexto de «was ist metaphysik?»

«¿Qué es metafísica?» es inseparable del contexto transicional concreto en el que se inscribe en el pensamiento de Heidegger, y la localización del problema de la intencionalidad en esta obra debe necesariamente comenzar por cartografiarlo. A nivel filosófico, Heidegger viene de escribir en 1928 *Vom Wesen des Grundes*, que ha continuado el desplazamiento del planteamiento ontológico en la dirección de una radicalización y universalización metafísica de la problemática ontológica fundamental. A partir de aquí una forma previa de la *Kehre*, que Heidegger ya anunciara en los *Anfangsgründe der Logik*, y de la que *Vom Wesen des Grundes* no es sino una reelaboración, encuentra expresión, en primer lugar, en la problemática de la metafísica como unidad de ontología fundamental y metontología (*Metontologie*) (GA 26 p. 202), y en *Einleitung in die Philosophie*, como unidad del problema del ser y del problema del mundo (GA 27 p. 324). Por otra parte, precisamente en la época en que Heidegger escribe «¿Qué es metafísica?» se produce una visita decisiva al monasterio de Beuron que según Heidegger en carta a Blochmann ha implantado «la semilla de algo esencial» (Blochmann-Heidegger, 1989 p. 32). Según Safranski (1994 p. 216), «¿Qué es metafísica?» completa se deja leer como «una paráfrasis de la experiencia de devoción nocturna en Beuron». Para Heidegger se trata de hacer transparente «el caminar (*hineinschreiten*) diario del hombre hacia la finitud» (Blochmann-Heidegger 1989 p. 32), y en este camino, tal como ha mostrado Denker (2003) la Liturgia de las horas y la experiencia de la negatividad que se cierne sobre las *completas* (*Komplett*), revelan una dimensión filosófica insospechada³. Este esfuerzo por describir el paso y la

³ La completa o completorium corresponde a la última oración de la jornada en las horas litúrgicas (liturgia horarum) o rezo divino. Se trata de una oración nocturna en la que la comunidad eclesial y monacal aborda el examen de conciencia al cierre del día, pero también la confianza en la entrega a Dios, y los paralelos entre el sueño y la muerte y el despertar y la resurrección. Heidegger, que en 1929 ya había renunciado a la fe católica, vio en la completa no sólo una referencia a lo que él denomina en carta a Blochmann “la fuerza elemental de la noche” [Urgewalt der Nacht], sino también un antídoto de lo que tildó como la abominación (Greuel) del catolicismo y del protestantismo (Blochmann-Heidegger 1989 p. 32). En la completa, en contra de lo que sería su

marcha del hombre hacia la finitud no parece ser separable de la experiencia de la noche en la que la nada misma se manifiesta.

A pesar del carácter aparentemente disruptivo que parece poseer la *Antrittsvorlesung*, «¿Qué es metafísica?» no es ni la expresión de un giro repentino, que trasunta esa transformación vital a la que Heidegger se ve expuesto en la hora litúrgica de la completa, ni la primera versión decantada de la *Kehre*. En «¿Qué es metafísica?» no encontramos tampoco una valorización de la experiencia de la nada como expresión morbosa y sombría de un pensamiento de la *negatividad infinita*, sino que, por el contrario, aquí experimentamos las consecuencias de una redefinición de la concepción trascendental del pensamiento de Heidegger que ya comienza a cristalizar, sin embargo, en *Ser y Tiempo*. Se trata de un texto en el que alcanza expresión todo un trabajo en torno a la negatividad, que ha venido acompañando persistentemente a Heidegger antes y tras la publicación de *Sein und Zeit*, y que encuentra en la *Antrittsvorlesung* un punto álgido de intensidad. «¿Qué es metafísica?» viene, ciertamente, a coronar un período de crisis en el pensamiento de Heidegger en el que el propio modelo de filosofía fenomenológica que éste había empleado en *Sein und Zeit* comienza a mermar. Esta crisis se expresa, por un lado, en el debilitamiento de la dimensión descriptiva de la fenomenología referida a la necesidad de una predación (*Vorgabe*) (cf. GA 27 p. 395), y también, por otro lado, en la redefinición de la dimensión científica de la ontología que Heidegger ya había comenzado a cuestionar en 1928 (GA 27 p. 400). Esto no implica, sin embargo, un abandono de la fenomenología sino de una radicalización de su carácter constructivo-ejecutivo (cf. GA 27 p. 396) que derivará en el

interpretación litúrgica clásica, no sólo se anuncia para Heidegger el descanso respecto del ajetreo diario, sino también la desorientación que trae esta calma y la potencialidad que esta tranquilidad ofrece. Heidegger ve en la completa una experiencia-cargada de tonos ciertamente religiosos-, de lo que éste denominó en “Was ist Metaphysik?” el ser-sostenido en la nada, y que, de cara a su tratamiento de la completa, denomina el ser-sostenido de la existencia en la noche (Blochmann-Heidegger 1989 p. 32). No se trata para Heidegger de una entrega furiosa al nihilismo como fundamento oradante del mundo, sino de un acceso a la posibilidad que es el Dasein y al ente en total más allá de los modos positivos de auto-proyección mundanos. El ocio nocturno y el sueño como “ejecución privativa” dan cuenta de la posibilidad como esencia de la existencia, sin embargo, no como en la deriva agambeniana a modo de resistencia ante el así llamado “poder constituido”, sino como una invitación radical a la diligencia como asiento de toda forma de validez. El sueño nocturno es una iluminación de esta diligencia de la libertad.

concepto de «ejecución explícita» (cf. GA 27 p. 213) y en una versión no escolástica y radicalmente dinámica de la propia metafísica (cf. GA 9 p. 121-122).

Esta modificación del planteamiento fenomenológico alcanza una expresión refinada en «¿Qué es metafísica?», pero se viene gestando desde 1928 en el propio giro metafísico que toma el pensamiento de Heidegger desde su último curso en Marburgo. El giro hacia la metafísica que tiene lugar a finales de los años veinte ya no parece continuar los desarrollos de 1927, y la diferencia establecida un año antes entre una metafísica científica y una metafísica vulgar (cf. GA 23 p. 107). Por el contrario, se trata de un giro que da expresión a los límites del trascendentalismo de *Ser y Tiempo*, sin abandonar este trascendentalismo ni caer en una completa destrascendentalización de lo visto en *Sein und Zeit*. Esto es sumamente importante: mucho más presente que la *Kehre* por venir, está el pasado inmediato que cristaliza en *Ser y tiempo*. Estos límites, sin embargo, se establecen en tres coordenadas incompatibles con una idea de trascendentalidad aplicada a la letra. En primer lugar, la metafísica del Dasein, que es el fundamento de la metafísica, desplaza como tal la centralidad del Dasein (cf. GA 80.1 p. 240-241) y modifica así en gran medida una importante retícula de conceptos heredados de *Ser y Tiempo*. En segundo lugar, descubre una dependencia del Dasein respecto del ente que, en palabras de Riedel (1991 p. 92), circunscribe la «aporética de la fundamentación trascendental» y, en tercer lugar, como consecuencia de lo anterior, pone de relieve un papel de la intencionalidad que ya no parece del todo compatible con el modelo de fundamentación positiva derivado de *Ser y Tiempo*.

La metafísica en su doble carácter de ontología fundamental y de óptica metafísica, lleva al Dasein desde el centro hacia el margen donde, para retomar las palabras de Schelling que, Heidegger admiraba profundamente, *se le permite existir* (cf. GA 9 p. 162; GA 80.1 p. 241). Este giro se experimenta en 1928 como una subordinación del planteamiento trascendental a distintas formas de dependencia del ente, que Heidegger ya en 1927 comienza a reconocer, por ejemplo, en la no-necesidad del descubrimiento (*Unbedürftigkeit der Enthülltheit*) (GA 24 p. 315), y en el carácter fortuito de la intramundaneidad (*Zufälligkeit der Innerweltlichkeit*) (GA 24 p. 249). Por otra parte, el giro metafísico pone en marcha una reconcepción radical de la trascendencia, del mundo y de la temporalidad, que ya no describen la diferencia ontológica únicamente como un *estado*, es decir, como lo que *ya ha pasado* (*schon Durchschrittene*) (GA 80.1 p. 201), sino que la describen en *movimiento*, en su plena movilidad existensiva. Es esta radicalización

ejecutiva, que Heidegger en el Seminario de 1928, *Aristóteles, Physik Γ 1-3*, llamará «captación existencial» (*existenzielle Fassung*) (GA 83 p. 21), donde lo óntico resurge con un cariz prácticamente no visto hasta 1927 y que constituye el centro de la metafísica.

3. La intencionalidad en el período trascendental (1924-1927)

En 1928 Heidegger escribe a Bultmann que la metafísica abre una óptica (*Ontik*) distinta a la de las ciencias (Heidegger-Bultmann, 2009 p. 62), y esta óptica es redescubierta en un rol que es diferente al que, asimismo, ésta asumía en el marco de la ontología fundamental. Este giro, que en GA 26 será bautizado como el giro hacia la «óptica metafísica» (GA 26 p. 201), evidentemente, tendrá notables consecuencias para la intencionalidad. Heidegger a partir de 1923 reconoce la centralidad indisputable de la intencionalidad para el desarrollo de una investigación ontológica de carácter científico (cf. GA 17 p. 260). Para Heidegger esta es una centralidad metódica que ya de suyo subordinaba a la intencionalidad a la meta del establecimiento de una ontología. Esta subordinación implicaba para Heidegger en 1925 reconocer que la intencionalidad, definida como comportamiento óntico, era fragmentaria (*fragmentarisch*), que correspondía a un fenómeno visto desde afuera (*von außen gesehen*), y que como tal, designaba una dirección aislada (*isoliert*) de un fenómeno más amplio (GA 20 p. 420). Esta fragmentariedad demandaba para Heidegger una reconducción (*Zurückverlegung*) de la intencionalidad en dirección a la *Sorge* que tiene por fin fundamentarla y romper su carácter aislado (cf. GA 20 p. 420). Esta reconducción queda sancionada en 1927 cuando Heidegger sostiene que la intencionalidad no es una solución (*Losungswort*) sino el nombre de un problema (GA 14 p. 135).

Pese a este carácter fragmentario y aislado, la intencionalidad era descubierta como el suelo fenoménico desde el cual era posible plantear la pregunta por el ser (cf. GA 80.1 175). Esta es una posición que la intencionalidad no abandonará en el planteamiento metafísico. Sin embargo, el carácter central de la intencionalidad es ante todo metodológico, no pre-ontológico. Con ello, queda al mismo tiempo asegurada la función del *horizonte de inserción* para la intencionalidad. Como es sabido, Heidegger a partir de 1924 cree que el problema del ser se puede plantear desde la matriz sintético-diairética del sentido (GA 21 148-149). El sentido designa la matriz trascendental que en cuanto hacia-dónde (*Woraufhin*) de todo proyecto, vale decir, en cuanto estructura de despliegue

completa del proyecto, permite el desarrollo de una ontología fundamental que funde a las ontologías regionales (cf. GA 2 p. 151). Toda inserción del ente en el mundo, y, por lo tanto, toda relación intencional, se produce desde un en tanto, y es precisamente la estructura horizontal del en-tanto lo que permite la génesis ontológica misma de las ontologías regionales y la acuñación de los conceptos fundamentales que las articulan pre-teorética y teoréticamente. De este modo, Heidegger, aún cuando cuestiona la vinculación del análisis intencional con un modo de comprensión de la intencionalidad que bloquea, en lo que toca a los modos de acreditación, derivación, explicitación etc. las posibilidades descriptivas del análisis propiamente tal, sigue un patrón de fundamentación ontológica de raigambre husserliana, que consiste en analizar al ente en cuanto dado (*gegeben*) desde el tamiz del cómo (*Wie*) que es alcanzado desde la intencionalidad (cf. GA 17 p. 272). Esto, sin embargo, le permite a Heidegger no lastrar su análisis con la insuficiencia descriptiva de la intencionalidad, en la medida en que el retroceso hacia al *cómo* facilita el emplazamiento de la intencionalidad en un plano de derivación respecto de la predelineación del sentido mismo. De modo similar a como las *valideces de ser* se establecen a partir de la donación de sentido (*Sinngebung*), el horizonte de inserción ontológico determina los modos pre-teoréticos y teoréticos de la intencionalidad desde el primado de la proyección pre-ontológica. Con ello, Heidegger había descubierto, que la *Sinngebung* no es el producto de una donación ejercida por la subjetividad a un material inmanente desprovisto de sentido, sino que, por el contrario, era el producto de la inserción proyectivo-fáctica del sí mismo mundano en el en-qué (*Worin*) desplegado como horizonte de sentido.

Esta fundamentación ontológica del descubrimiento del ente, y la consecuente fundamentación de las ontologías regionales, se materializa para Heidegger en una fundamentación de las categorías en el plano de los existenciales, que, en último término, determinará el lugar completo que el ente y la intencionalidad ocupan en el marco de la ontología fundamental. Heidegger introduce a este respecto la diferencia entre el abordar al ser (*Ansprechen des Seins*) y el hablar del ente (*Besprechen des Seiendes*), no sólo como dando lugar a la diferencia entre existenciales y categorías (cf. GA 2 p. 44), sino asimismo, abriendo la diferencia entre la región de objetos (*Gegenstandsgebiet*) -circunscrita en las categorías (historia, espacio, tiempo, etc.)- y el campo de la cosa (*Sachfeld*) -la *Gegenstandsgebiet* vista desde los existenciales (historicidad, espacialidad, temporalidad, etc.)- para aclarar el modo peculiar de fundamentación que es

posible alcanzar en una problematización trascendental (cf. GA 20 p. 1). Esta diferencia permite a Heidegger circunscribir el lugar de la formación de categorías no existenciales y el lugar de la propia intencionalidad. El ente, desde el planteamiento ontológico fundamental, se subordina a la inserción en un horizonte de comprensión ontológica que establece a la vez la derivación no sólo de su *terminus ad quem*, el ente, sino también de su *terminus a quo*, los propios comportamientos intencionales.

El rasgo distintivo del trascendentalismo heideggeriano hasta 1927 consiste en mostrar justamente el carácter fundado de la intencionalidad y, asimismo, en poner de relieve que la estructura fundamental de los comportamientos no es auto-suficiente, en la medida en que el propio vivir-a través (*Durchleben*) de la intencionalidad no porta un plano de determinación que aclare el sentido mismo del ser del ente en el que el Dasein entra en relación intencionalmente. En *Die Grundprobleme der Phänomenologie* la fundamentación ontológica de los comportamientos adquiere una claridad extrema en la forma de una fundamentación de la intencionalidad en la comprensión del ser (cf. GA 24 p. 99). Heidegger profundizará el lugar derivado de la intencionalidad, concretamente en GA 24, de la mano de la diferencia entre el descubrimiento (*Entdecktheit*) del ente y el desocultamiento del ser (*Erschlossenheit des Seins*) (cf. GA 24 p. 101 y ss). Ahí Heidegger demuestra que la intencionalidad es un fenómeno fundado en la propia estructura horizontal de la comprensión del ser, y que Heidegger denomina sentido de dirección (*Richtungssinn*), radicalizando un motivo tempranero en su filosofía (cf. GA 24 p. 159). La intencionalidad, en esta interpretación, es sólo un fenómeno de articulación de la predelineación concreta que tiene lugar en los existenciales, y es esta derivación la que obliga a caracterizar a la intencionalidad como un movimiento derivado de regreso (*Zurückkommen*) sobre el plano del ente (cf. GA 26 p. 279). Desde aquí, sin embargo, se sanciona por una parte, la dimensión derivada y predelineada de la intencionalidad y, por otra, el carácter de dirección de la comprensión del ser. La comprensión predelinea y determina al comportamiento intencional porque le ofrece un horizonte de inserción que anticipativamente abre todas sus posibilidades.

Es importante enfatizar que la fundamentación de la intencionalidad en la ontología no significa jamás para el Heidegger de Marburg que la ontología pueda desplegarse sin la intencionalidad (cf. GA 80.1 p. 175). Para Heidegger cualquier consideración ontológica que no considere a la dimensión óptica es *diletantismo*

puro (cf. GA 23 p. 31). En efecto, según Heidegger, toda comprensión del ser está determinada por una co-experiencia (*Miterfahrung*) del ente y por una concomitancia (*Vorgängigkeit*) del comportamiento óntico (cf. GA 23 p. 31). Heidegger, de este modo, demarca el carácter esencialmente fundado de la intencionalidad, pues, en efecto, para éste la intencionalidad es siempre una concreción fáctica de la trascendencia (cf. GA 26 p. 253), pero, al mismo tiempo, se reconoce el lugar indispensable de la intencionalidad para el desarrollo de una ontología de la trascendencia (cf. GA 9 p. 168). La intencionalidad aparece en el período trascendental como esencialmente determinada y predelineada por un horizonte de comprensión que, como su *sentido de dirección*, vuelve a ésta posible. Sin embargo, la intencionalidad es también la vía de acceso a la propia determinación conceptual del horizonte. Con ello, si bien la intencionalidad queda confinada al plano óntico y, asimismo, queda determinada en su inserción en la propia comprensión del ser y en su estructura horizontal, ella resulta metodológicamente crítica para el desarrollo de la ontología. La ontología, en efecto, tiene su *énfasis óntico* (cf. GA 2 p. 76) en la medida en que ella es una proyección de la estructura intencional en la dimensión de la existencialidad de la existencia. Esto suponía reconocer que la intencionalidad era lo que Heidegger llamaba «el suelo fenoménico» para la construcción ontológica (cf. GA 80.1 p. 175), y al mismo tiempo, que ella estaba fundada ontológicamente. Este suelo pre-fenoménico se desplegaba metodológicamente en el plano de la formación de conceptos, y remitía de suyo al carácter fundado ontológicamente de la propia intencionalidad.

4. La intencionalidad en «¿Qué es metafísica?»

Frente a la caracterización de la intencionalidad como *predelineada* y como suelo de aclaración (*Aufhellung*), se podría creer que «¿Qué es metafísica?», al expedirse sobre la nada como objeto temático, anula la dependencia metódica de la ontología respecto de la intencionalidad, toda vez que aquí no tenemos que pasar por el ente para captar y conceptualizar la nada. En «¿Qué es metafísica?» la prevalencia temática de la nada obligaría a retirarle a la intencionalidad su rol metodológico en la medida en que ésta se limitaría a ser condicionada por la nada, sin poder ejercer su función en la iluminación de la esfera de trascendencia -cuestión que encontramos por lo menos hasta *Vom Wesen des Grundes* (cf. GA 9 p. 168). Sin embargo, esta es una apariencia que debe ser claramente deshecha. En «¿Qué es metafísica?» se introduce una modificación fundamental sobre la concepción de la

intencionalidad en tanto que *fundada*, *predelineada* y *determinada* por un horizonte de sentido, y que, sin embargo, le permite a ésta preservar su rol metodológico-crítico. Esta modificación no se expresa ni en el carácter derivado de la intencionalidad, ni tampoco en su función fenomenológica fundamental. Más bien esta diferencia alcanza expresión en las posibilidades mismas de la intencionalidad y, a una con ello, en una reconcepción tácita de la *predelineación* del horizonte. Veamos por qué esto es así.

Si el planteamiento ontológico-fundamental había puesto de manifiesto la insuficiencia descriptiva de la intencionalidad como derivando del hecho de que ésta no puede dar cuenta de su propia inserción en un horizonte de *predelineación* comprensiva, en «¿Qué es metafísica?» la intencionalidad aparece como la auto-supresión de un fundamento que puede el mismo «aparecer», y cuyo aparecer es colapsante. Esto no sólo implica que la intencionalidad no puede dar cuenta de sí misma, sino que ella *suprime* también la dimensión de su fundamentación. La modificación fundamental de la intencionalidad tiene lugar ahí donde el fundamento ya no es sencillamente un horizonte de predelineación cuya única función consiste en *hacer posible* a la intencionalidad, sino que, al mismo tiempo, descubre en él una función de colapso para la intencionalidad. Esta perspectiva de la intencionalidad es, en parte, una profundización del motivo del ser suprimido (*Abgedrängtwerden*) propio de la autosuficiencia (*Selbstgenügsamkeit*) (cf. GA 60 p. 12; GA 61 p. 132), que ya aparecía en las lecciones tempranas, y que luego derivará en la medianía (*Durchschnittlichkeit*) en *Sein und Zeit* (GA 2 p. 127).

Respecto de este planteamiento, sin embargo, esta versión es también una nueva concepción, en la medida en que el sentido no sólo porta sus condiciones de explicitación, sino asimismo, sus condiciones de colapso. Esta versión de la *intencionalidad auto-supresiva* y del *horizonte colapsante* ciertamente radicaliza una posición que Heidegger ya había asumido en *Ser y Tiempo*. Sin embargo, también vira esta problematización en una dirección que, en efecto, no es fácil de compatibilizar con los desarrollos trascendentales que están presentes en esta obra, pero que, sin embargo, no están en contradicción con ella. En efecto, la desazón (*Unheimlichkeit*) en 1924 ya era determinada como el modo propio de la *Entdecktheit* (GA 64 p. 43), y la misma angustia se comprendía como un modo privilegiado del desocultamiento de la mundaneidad (GA 2 p. 187), sin embargo, la función del horizonte predelineante era precisamente consolidar la

familiaridad con el mundo. El horizonte en *Ser y tiempo*, como totalidad de la pre-estructuración, es lo que hacía posible el establecimiento de una medianía cotidiana que justamente enmascaraba la absoluta *infamiliaridad* de la condición de arrojado. En «¿Qué es metafísica?», en cambio, la intencionalidad misma es auto-supresiva porque lo infamiliarizante es el horizonte como tal. Esta posición no supone una transformación radical de la posición trascendental de *Ser y Tiempo*, sino que intenta dar cuenta de la razón última de la sustracción del horizonte y del carácter no descriptivo de la intencionalidad.

Esto no implica, sin embargo, que la idea de la horizonticidad predelineante ya no esté en juego en *Was ist Metaphysik?*, sino, más bien, quiere decir, que el horizonte ha sido redefinido en sus funciones, descubriendo en él no sólo la capacidad de predelinear determinadas posibilidades sino que, en su aparecer y a una con ello, la posibilidad de derrumbar estas posibilidades. En la *Urfassung* de «¿Qué es metafísica?», Heidegger hablará, en efecto, explícitamente del horizonte de la nada (*Horizont des Nichts*) (Heidegger, 2018 p. 91), no sólo morigerando con ello la destrascendentalización que se le ha endilgado a veces a *Was ist Metaphysik?* (cf. Schulz, 1969 p. 110; Brach, 1996 p. 148; Nitta, 1990 p. 48), sino también refrendando la posición de la *horizonticidad* y su vinculación con el mundo que ya había sido puesta de manifiesto en los *Anfangsgründe* de 1928 (cf. GA 26 p. 252).

Esta es, en último término, la razón de por qué en «¿Qué es metafísica?» la angustia gana un protagonismo y una pregnancia tanto a nivel pre-ontológico como ontológico. En el marco de la ontología fundamental la angustia como *Stimmung* fundamental remitía a una función de colapso del en-dónde (*Worin*) óntico-existencial en la medida en que en ella la significatividad como estructura fundamental-existencial del mundo salía a la luz (GA 2 p. 187). Sin embargo, tal como ha visto Görland (1981 p. 97), la angustia en la época de *Ser y Tiempo* no tenía una marcada función pre-ontológica: vale decir, ella no volvía posible como tal a la comprensión del ser, más bien, en ella se deba una iluminación privilegiada que podía ser capitalizada en el plano ontológico. En *¿Qué es metafísica?*, por el contrario, vemos a Heidegger sacar todas las consecuencias de lo que ya en *Ser y Tiempo* había llamado la «determinación latente» (*latent bestimmt*) (SZ 189) de la angustia. La angustia aparece aquí como la condición de posibilidad de la intencionalidad propiamente dicha (cf. Heidegger, 2018 p. 91). La angustia es la experiencia fundamental que descubre la nada, que a su vez es condición de posibilidad de todo acceso intencional al ente. Esto implica, de una parte, que la

angustia es modalizable, y por otra, que ella ha puesto en juego una idea de horizonticidad -que aquí está, en buena parte, en un uso tácito- más radical que la que ponía en juego *Sein und Zeit*.

La angustia posee en la interpretación que Heidegger vierte en *Was ist Metaphysik?* una función pre-ontológica y una función ontológica. Por una parte, como angustia originaria ella es rara, y en su despertar es una condición de posibilidad para el salto (*Einsprung*) existensivo en el desarrollo explícito de la filosofía (GA 9 p. 122). Sin embargo, la angustia es también lo que Heidegger denomina una angustia oculta (*verborgene*), y como tal, ya en la propia comprensión pre-temática hay un mantenerse dentro (*Hineingehaltenheit*) de la nada (GA 9 p. 115). La angustia es esencialmente modal en la medida en que modifica las direcciones y sus modos de acceso, desplegando, sin embargo, de manera constante la esencia de la nada (GA 9 p. 116). Que la angustia sea modal implica que entre la angustia despierta y la angustia dormida no hay una diferencia real, sino una diferencia de modos, que en último término, se resuelve en la modalización del remitir. Es aquí donde el lugar de la intencionalidad queda sancionado en tanto que auto-supresión de la trascendencia, y donde jugará un doble rol que a su vez nos muestra cómo se ha radicalizado el concepto de horizonte.

En la angustia rara tiene lugar según Heidegger un retirarse del ente (*Entgleiten des Seienden*) (GA 9 p. 113). Esta retirada para Heidegger sanciona la imposibilidad de toda determinación (GA 9 p. 111). Aquí transitamos desde la función del remitir propia del horizonte de la referencialidad, a lo que Heidegger denomina un «remitir rechazante» que al mismo tiempo, que hace posible la relación con el ente en la angustia dormida, colapsa la predelineación de sentido (GA 9 p. 114). En la angustia rara tiene lugar un retroceder ante (*Zurückweichen vor*) que, según Heidegger, ya no es un huir ante la nada en dirección del ente, sino por el contrario, un cautiverio (*Bann*) (GA 9 p. 114). Heidegger ha puesto en juego aquí no sólo una de las posibilidades fundamentales del análisis fenomenológico del remitir: a saber, su capacidad para retener una tendencia intencional que se vierte sobre otra cosa, sino también, una posible deformación presente en la propia ejecución del remitir: a saber, que el remitir protruya está remisión y permanezca *bloqueadamente* en sí mismo. En la angustia hay un cautiverio porque en ella quedamos atrapados en la remisión de la nada, vale decir, en lo que Heidegger denominará como la esencia de la nada: el *Nichten* (GA 9 p. 114). Esto no significa quedar confinado en la nada sin acceso al ente, sino, por el contrario, una

modalización del remitir que descubre al ente en total en su propio hundimiento (*Versinken*). El rechazo (*Abweisung*) que la nada ejerce es, sin embargo, al mismo tiempo un remitir al ente en total, pero en la medida en que en la angustia despierta quedamos cautivos de la nada, es un remitir colapsante, y en el cual, el ente en total al mismo tiempo se escapa. Nótese que para Heidegger tanto la angustia rara como la angustia dormida quedan definidas por el *nichten* de la nada, sin embargo, en la angustia rara quedamos cautivados por la nada, no por el ente. En la angustia rara tiene lugar una calma cautivada porque el ente en total ha caído en la caducidad (*Hinfälligkeit*) (cf. GA 9 p. 113). Para Heidegger el *remitir* que determina a la nada es por sí mismo colapsante. Esta forma de la remisión, que ciertamente, desembocará en una nueva concepción del mundo, es una innovación fundamental de «¿Qué es metafísica?» que da expresión a una función de la *horizonticidad* que, aunque presente en *Ser y Tiempo*, radicaliza dramáticamente su función.

Precisamente la característica fundamental del remitir rechazante, que está presente tanto en la angustia rara como en la angustia dormida, es el abrir al todo del ente, que en la angustia rara, sin embargo, hace imposible un horizonte de determinación (*Bestimmbarkeit*) (cf. GA 9 p. 111). El uso del sufijo «-bar» más el sustantivante «-keit» tiene la función, en el marco de la ontología fundamental de Heidegger, de referir a la potencialidad de una horizonte predelineado. Tanto el colapso de la intencionalidad como el hundimiento de la predelineación de lo determinable se abren precisamente gracias a la calma cautivada. Este cautiverio (*Bann*), que en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* será extrapolado a una nueva concepción de la temporalidad como una temporalidad demorada (GA 29/30 p. 218 y ss), no tiene que ver con un rechazo o un abandono del concepto de horizonte, sino con una modificación en la que el horizonte mismo adquiere la posibilidad de ser rechazante, y que como tal, rechaza o bien remitiendo a la totalidad del ente y perdiéndose en él (cf. GA 9 p. 116), o bien remite rechazando a la intencionalidad auto-supresiva y quedando cautivo del remitir como tal (cf. GA 9 p. 114). Este *remitir rechazante* apunta al hecho de que, pese a que la nada colapsa al ente total, al mismo tiempo lo remite, vale decir, lo abre y le provee un *en-tanto*.

En la angustia originaria, pese al cautiverio en la nada, la intencionalidad jugará todavía un rol fenomenológico clave, toda vez que ella está ahí operando en su negativización. Heidegger fija una predelineación horizontal en la forma del

horizonte colapsante y en la forma de la intencionalidad colapsada. Un análisis retrovertido, vale decir, uno que ponga de manifiesto el lugar metódico de la intencionalidad para el proceso mismo de conceptualización de la nada, debe mostrar cómo la intencional opera como el reverso de una función de colapso en la remisión al ente en total. En la angustia originaria, como hemos dicho, tiene lugar un estar atravesados por una calma (*Durchziehung einer Ruhe*) que no tiene objeto (cf. GA 9 p. 111), y que, para Heidegger, se apoya en la imposibilidad de una determinación (*Unmöglichkeit der Bestimmbarkeit*) (cf. GA 9 p. 111). Este no-tener-objeto de la angustia lleva constantemente como reverso una función de colapso de la intencionalidad, al mismo tiempo que ocurre una sustracción del horizonte de determinación predelineante de la intencionalidad. La *Unmöglichkeit der Bestimmbarkeit* remite a una indiferencia (*Gleichgültigkeit*), y esta indiferencia nos abre al apartarse (*Wegrücken*) del ente en total (GA 9 p. 112). Es precisamente este apartarse del ente lo que abre la falta de fundamento (*Haltlosigkeit*) como un estar suspendidos (*Schweben*) que a su vez abre el retirarse del ente (*Entgleiten des Seindens*) (GA 9 p. 112). Cada uno de estos momentos del desocultamiento de la nada lleva, en lo que a su conceptualización se refiere, como su reverso fenoménico el colapso de la intencionalidad. Vale decir, no podemos referirnos a ninguno de estos momentos de la angustia originaria sino es por referencia a un hundimiento de la intencionalidad óptica. No podemos referirnos a la impotencia del ser-atravesados por una calma cautivante sino es en contra del opresivo cautiverio colapsado del ente, no podemos referirnos al asalto de la indiferencia (*Gleichgültigkeit*) sino es apuntando a las formas de la fidelidad interesada y de la devoción conductora en el ente que han colapsado; no es posible referirnos al colapso de la posibilidad de determinación (*Unmöglichkiet der Bestimmbarkeit*) si no es por medio de la posibilidad extraviada de la determinación concreta del ente. La intencionalidad sigue presente en su colapso, y por ello, en último término, podemos seguir preguntando por el ante-qué (*Wovor*) de la angustia. Esto no significa nivelar la diferencia entre el horizonte y su predelineación, sino más bien, mostrar que la predelineación sigue siendo necesaria también en sus formas de colapso para la mostración (*Aufhellung*) y para el testimonio (*Bezeugung*) de la nada.

Esta función de la intencionalidad colapsada contrasta con la función que ella desempeña en la angustia oculta. En la cotidianidad, que contiene buena parte de la idea más tradicional de la intencionalidad, el rechazo de la nada se vive desde un bloqueo (*Verstellung*) en la medida en que la angustia está dormida, y se abre lo

que Heidegger denomina la insistencia en la superficialidad del Dasein (GA 9 p. 116). La *Verstellung* es otra manera del rechazo de la nada, no es el rechazo que remite al ente que se escapa producto del quedar cautivos (*Gebanntsein*) respecto de la nada, y que descubre la concreta extrañeza (*Befremdlichkeit*) del ente *por* el rechazo remitente de la nada, sino que es la nada que descubre la *Befremdlichkeit* como lo *contrario* a la nada (GA 9 p. 114). Este es otro modo del *remitir* de la nada que, según Heidegger, está dentro del sentido propio del rechazo de la nada (GA 9 p. 116). En este caso, el rechazo no es un rechazo (*Abweisung*) sino un darle la espalda a (*Abkehr vor*) (GA 9 p. 116). La intencionalidad auto-supresiva decanta, de este modo, en las posibilidades de acceso (*Zugang*) y de empleo (*Eingang*) en y de lo ente en la medida en que el rechazo (*Abweisung*) está suprimido (GA 9 p. 114-115). Esta forma de la intencionalidad marca también el fraccionamiento (*Aufgesplittertsein*), la palidez (*Blässe*), el descoloramiento (*Verblichensein*) de la nada (GA 9 p. 110). Esta versión de la intencionalidad aparece como el reverso de la represión (*Niederhaltung*) de la angustia originaria (GA 9 p. 117). Heidegger, en efecto, sostiene que la última grandeza del Dasein queda asegurada en el despilfarrarse (*sich verschewenden*) del temblor propio de la respiración de la angustia (GA 9 p. 118). Vale decir, que el hombre es capaz de sostener un mundo productivamente porque se sostiene *supresivamente* en la nada.

Es justamente en el marco de la angustia dormida donde aparece, sin embargo, todavía otra función fenomenológica de la intencionalidad y de la predelineación del horizonte que, de alguna manera, conjunta ambas formas de la intencionalidad colapsada y de la auto-supresiva. La cuestión fenomenológica que aquí aparece, y que viene a refrendar la posición tácita de la intencionalidad a nivel metodológico, es si todas las formas del sostenerse fundadas en la nada de la angustia dormida son modos de la intencionalidad positiva de la auto-supresión o si hay, en efecto, modos *predelineados* del horizonte de la nada auto-suprimida que abren formas negativizantes de la intencionalidad. Esta forma de la intencionalidad negativa se manifiesta en lo que Heidegger denominará como *nichtende Verhalten*, vale decir, los comportamientos *negativizantes* de la intencionalidad, y que son a su vez, un testimonio (*Bezeugung*) de la nada (GA 9 p. 117). Este carácter de testimonio cobra nuevamente toda la relevancia metodológica que la intencionalidad posee como suelo fenoménico para la determinación de la nada. Se trata, en efecto, de otra expresión urgente de la necesidad metodológica de la intencionalidad como suelo de atestación fenoménica, una que, nuevamente, consagra la función horizontal predelineante de la nada.

Esto queda de manifiesto en el análisis genético que Heidegger realiza de la negación y de otras posibilidades de comportamiento intencional negativizante. Una de las tesis fundamentales de «¿*Qué es metafísica?*» consiste en el hecho de que la negación, vale decir, el comportamiento intencional específico que es descubierto en el negar, se funda en una pre-experiencia de la nada (cf. GA 9 p. 117). Con esto, Heidegger consolida el carácter derivado de la intencionalidad de la negación. El análisis de la negación (*Verneinung*) es un análisis genético-horizontal de la emergencia del no (*das Nicht*) respecto de la nada. La negación surge del no, y este surge desde el *Nichten* de la nada. Para que haya negación el no tiene que estar pre-dado (*Vorgegebensein*) (GA 9 p. 116). El *Nichten*, como la esencia de la nada, constituye un rechazo de sí que desencadena una remisión hacia lo ente en total. En este remitir rechazante puede tener lugar un *Gebanntsein* por medio de la nada, pero al mismo tiempo, la *Abweisung* de la nada puede tender nuevamente a concentrarse en el ente: en ambos casos se pre-da y, por lo tanto, se *predelinea*, la posibilidad del no. Hay un cautiverio rechazante, que al mismo tiempo remite y abre al ente en total. O bien, el sostenerse en la nada no se deja cautivar por la nada misma y se pierde en el ente. Con esta apertura se abre también lo negable. Lo negable es lo *Nichthaft* que es visto (*erblickt*) desde la pre-visión (*Vorblicken*) de la nada (GA 9 p. 116). Para que haya lo negado tiene que darse lo *negable*, según Heidegger, y por lo tanto, debe haber un *Vorblicken* en la nada. El «no» sólo puede ser abierto cuando la nada ha sido sacada del ocultamiento en la angustia dormida y en su remitir al ente en total, y sólo cuando el no surge como lo negable en tanto que *Nichthaft* puede darse la negación (GA 9 p. 117).

Aquí es donde se produce una ampliación de la intencionalidad para incluir las posibilidades de negativización intencional que encontramos en los comportamientos en los que el «no» está originalmente predelineado, y que atentan en contra de formas de auto-supresión de la intencionalidad. Con este paso, Heidegger continúa de manera estricta tomando a la intencionalidad como suelo fenoménico, en la medida en que la nada misma sirve como horizonte de predelinación de aquello que en la intencionalidad se vive como predelineado. Esta posibilidad de la intencionalidad, sin embargo, es así mismo una innovación que pone de relieve cómo las formas negativas de la intencionalidad testimonian a la nada.

En la reconstrucción genética que realiza Heidegger respecto de la nada y del no (*das Nicht*), sobresale la modalización intencional concreta de la génesis de otros

comportamientos que, según Heidegger, son más abisales que el negar (GA 9 p. 117). Heidegger analizará las relaciones de emergencia como relaciones típicas de surgimiento (*Entspringen*) y de derivación (*Ableitung*) (cf. GA 9 p. 117). Los *nichtende Verhalten* son modalizaciones de la intencionalidad del comportamiento que son *predelineados* por la pre-visión (*Vorblick*) de la nada. La dureza de lo que actúa riñendo (*Härte des Entgegenhandelns*), la acritud del aborrecimiento (*Schärfe des Verabscheuens*), el dolor del fracaso (*Schmerz des Versagens*), la inclemencia de la prohibición (*Schonungslosigkeit des Verbietens*), la amargura de la carencia (*Herbe des Entbehrens*), todos estos comportamientos poseen formas de una intencionalidad positiva que al mismo tiempo remite a una intencionalidad colapsada. Estos comportamientos portan la fuerza de la condición de arrojado (*Geworfenheit*) (cf. GA 9 p. 117) no sólo en el hecho de que ésta marca la ignorancia del *desde-dónde* y el *hacia-dónde*, sino porque la *Geworfenheit* es esencialmente la impotencia del poder-ser.

En los *nichtende Verhalten* volvemos a encontrar una intencionalidad cuyo reverso y anverso tiene también formas de colapso. Estos comportamientos, según Heidegger, son más abisales (*abgründiger*) y más cargantes (*lastender*) que la negación porque nos quitan el suelo, y dejan aparecer la falta de sostén (*Haltlosigkeit*) como tal (cf. GA 9 p. 112), no sólo en lo que esta vuelve posible -el hecho de que nuestras posibilidades nos vayan como lo más propio-, sino también en su forma negativa, toda vez que ella colapsa el sostenerse (*Sich-halten*) en las posibilidades. La *dureza de lo que actúa en contra* remite no sólo a la penosa desobediencia o a la violenta insubordinación de lo que nos desoye, sino también al desconsuelo de la resistencia y de la adversidad. La *agudeza de lo que se aborrece* penetra de manera inclemente en nuestro horizonte de sentido desgarrando la intencionalidad de la vida. Lo aborrecible puede ser el abismo mismo, no en el sentido de un objeto frente al que no queremos girarnos, sino como aquello de lo cual permanentemente debemos abjurar para preservar la medianía (*Durchschnittlichkeit*) del mundo. El *dolor del fracaso* tiene lugar ahí donde el fundamento mismo, vale decir, el por-mor-de (*Umwillen*), no logra abrir el mundo desde el poder-ser (*Seinkönnen*), sino que se recrudece la originaria dimensión de la impotencia. La potencia no sólo queda virada en contra de la impotencia, sino que ésta se descubre como el origen de la misma. La *inclemencia del prohibir*, no sólo enfatiza el *impoder* y la debilidad de lo que no se nos es permitido hacer, sino la impotencia de cualquier forma de poder; la *amargura de lo que falta*, puede precisamente cargarnos (*lasten*) en mayor medida, toda vez que abre, nuestra

responsabilidad, por ejemplo, por medio de la falta de sostén (*Haltlosigkeit*) respecto del ente (cf. GA 9 p. 117).

Estas formas abisales de la intencionalidad que ponen de manifiesto a la nada como fundamento, no son, sin embargo, la apertura y la entrega de la filosofía al dominio de un absurdo existencial de carácter irracionalista, sino que esclarecen la necesidad del *sinsentido* (*Sinnlosigkeit*) como suelo fenoménico positivo desde donde volver fenómeno a la nada. Con ello, la intencionalidad *supresiva* y la intencionalidad *colapsada*, y las posibilidades de predelineación de la nada, garantizan lo que Heidegger denominará la «liberación respecto de los ídolos» (*Freiwerden von den Götzen*) (cf. GA 9 p. 122), en la medida en que el aparecer del horizonte en la angustia originaria pasa por un «dejar espacio al ente en total» (*Raumgeben für das Seiende im Ganzen*) (cf. GA 9 p. 122) que al mismo tiempo colapsa y garantiza la posibilidad del estar-perdido (*Verlorensein*) en el ente mismo (cf. GA 9 p. 110). Estas formas de la intencionalidad *supresiva* y de la intencionalidad *colapsada* no son simplemente eliminaciones de la intencionalidad, sino formas recurrentes que aseguran el punto de partida (*Ausgangspunkt*) para una investigación fenomenológica que ha modificado y redefinido -bajo un movimiento de radicalización- la función del horizonte. En «¿Qué es metafísica?», pero también ya en *Vom Wesen des Grundes* y en los propios *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, en efecto, Heidegger transita desde el *horizonte de la posibilidad*, cuya función reside en hacer posible la relación intencional con el ente, al *horizonte colapsante* que vuelve imposible la relación con el ente en el *mismo gesto que asegura dicha posibilidad*.

5. Conclusión

El análisis retrovertido que hemos llevado a cabo en este ensayo ha intentado mostrar que la intencionalidad en «¿Qué es metafísica?» continúa siendo el suelo fenoménico (*phänomenaler Boden*) de la conceptualización ontológica de la nada. Por más que esta obra se expida en un objeto temático que parece conculcar la dependencia óptica de la ontología, la óptica y la intencionalidad comportamental siguen aquí presentes atestando (*bezeugen*) a la nada. Este suelo fenoménico, que permite fundar cualquier conceptualización sobre la nada, va aparejado a una radicalización de la *horizonticidad* en la que la función del horizonte de sentido no se agota en la predelineación positiva de la intencionalidad. Lo que hemos denominado como «predelineación positiva de la

intencionalidad» es aquella en la que el *sentido de dirección* propio de la anticipación que tiene lugar en el horizonte comprensivo tiene por única función hacer posible las formas de correlación intencional que se fundan en estructuras ontológico-existenciales más profundas. Un ejemplo concreto de esta fundamentación positiva es la que intenta realizar Heidegger al momento de fundar la región objetiva (*Gegenstandsgebiet*) propia de las ciencias en el campo de cosas (*Sachfeld*) abierto por la consideración ontológico-existencial (GA 20 p. 1), o bien, el modo en que la estructura anticipativa del cuidado hace posible cualquier forma de concreción intencional (cf. GA 2 p. 242) o, por último, cómo la disposición (*Befindlichkeit*) funda la posibilidad misma de la intencionalidad (GA 2 p. 137).

Frente a esta posición, *Was ist Metaphysik?* introduce un énfasis importante tanto respecto de la intencionalidad como respecto del horizonte y de su predelineación anticipativa. Esta innovación no consiste en la eliminación ni del carácter derivado y óntico de la intencionalidad, ni en la eliminación de la *horizonticidad* predelineante. Según la importante radicalización que introduce *Was ist Metaphysik?*, la intencionalidad no sólo poseería una insuficiencia descriptiva producto de su inserción en la predelineación y determinación del horizonte, sino que ella misma, sería el efecto de una auto-supresión. Esta concepción de la intencionalidad portaría, asimismo, una modalización en el carácter mostrativo del horizonte. Mientras que lo que hemos denominado como «intencionalidad autosupresiva» sería un efecto de la supresión del remitir rechazante de la nada, la «intencionalidad colapsada» sería un efecto del rompimiento de la auto-supresión horizontal por la vía de lo que Heidegger llama el cautiverio (*Bannen*) de la angustia.

Estas posibilidades de la intencionalidad, y las consecuentes modificaciones de la *horizonticidad*, no agotarían, sin embargo, las innovaciones conceptuales de «¿Qué es metafísica?». Heidegger incluiría aquí todavía una nueva ampliación respecto de la intencionalidad que en el período trascendental resultaría más bien marginal y desconocida. A saber: la introducción de los llamados *comportamientos negativizantes* (*nichtende Verhalten*). En estos comportamientos encontraríamos la unidad testimonial posible de las dos posibilidades de la intencionalidad y, coordinadamente, de las dos posibilidades del horizonte. Tal como en *Sein und Zeit*, la atestación (*Bezeugung*) es una función de la acreditación y exhibición fenomenológicas que en su concreto enraizamiento (*Verwurzelung*) requiere de un suelo fenoménico óntico desde donde articularse ontológicamente.

La atestación es una exigencia ontológica que tiene lugar por el compromiso (*beteiligt sein*) óntico de los existenciales, en la medida en que los existenciales no son separables del suelo de concreción óntico-intencional y existensivo.

En los comportamientos negativizantes, el horizonte se despliega todavía en la forma de una predelineación que contiene, entre otras cosas, las posibilidades tanto de la auto-supresión como del colapso intencional. Lo que Heidegger denomina como horizonte de la nada (*Horizont des Nichts*), -sin duda no sin un grado de enmascaramiento metafórico-, predelinea la génesis del comportamiento negativizado y, al mismo tiempo, muestra cómo los comportamientos remiten al horizonte de la nada colapsando formas concretas de una intencionalidad que se encontraría aquietada en las posibilidades ónticas y en los objetos de captación.

En las formas de la *autosupresión*, del colapso y de la *autosupresión colapsante* encontramos tres formas diferentes del testimonio (*Bezeugung*) de la intencionalidad respecto de la nada que sirven, en buena medida, como suelo fenoménico para la conceptualización fenomenológica de la nada. Con ello, se pone de manifiesto que la radicalización de la intencionalidad y del horizonte en «¿Qué es Metafísica?» no estriba, de ninguna manera, en una artificiosa y muy cuestionable eliminación, sino de un muy concreto uso que extrae no sólo de las posibilidades de auto-supresión, sino asimismo de las formas de colapso, un rendimiento fenomenológico positivo. La nada sigue siendo un suelo, incluso si este suelo ya no es más que un tembloroso *abismo fenoménico*.

Referencias

Bloch, E., *Bloch-Almanach 9. Leipziger Vorlesungen zur Philosophie im 20. Jahrhundert*, Ludwigshafen, Karlheinz Weigand, 1989.

Brach, M., *Heidegger—Platon: Vom Neukantilismus zur existentiellen Interpretation des «Sophistes»*. Würzburg, Königshausen und Neumann, 1996.

Bruzina, R., «Eugen Fink: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*, Freiburg/München, Karl Alber, 2008.

Denker, A., «“Ein Samenkorn für etwas Wesentliches” Martin Heidegger und die Erzabtei Beuron», *Erbe und Auftrag* 79, 2, (2003): 91-106.

Görland, I., *Transzendenz und Selbst. Eine Phase in Heideggers Denken*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1981.

Haga, M., «Erinnerungen an Edmund Husserl», en *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung*. Sepp, H. R. (ed.), Freiburg / München, Karl Alber, 1988, 17-19.

Heidegger, M., GA Band 14, *Zur Sache des Denkens*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2007.

Heidegger, M., GA Band 17, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2006.

Heidegger, M., GA Band 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994.

Heidegger, M., GA Band 21, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995.

Heidegger, M., GA Band 23, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2006.

Heidegger, M., GA Band 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997.

Heidegger, M., GA Band 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990.

Heidegger, M., GA Band 27, *Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2001.

Heidegger, M., GA Band 28, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997.

ANDRÉS GATICA GATTAMELATI.

«Las penosas atestaciones de la nada: el lugar metódico de la intencionalidad en ‘Was ist Metaphysik?’». HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 16 N° 1. ISSN 0718-8382, mayo 2025, pp. 79-106

Heidegger, M., GA Band 29/30. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004.

Heidegger, M., GA Band 60, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995.

Heidegger, M., GA Band 61, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985.

Heidegger, M., GA Band 62, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2005.

Heidegger, M., GA Band 64, *Der Begriff der Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004.

Heidegger, M., GA Band 80.1, *Vorträge*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2016.

Heidegger, M., GA Band 83, *Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2012.

Heidegger, M., GA Band 9, *Wegmarken (1919–1961)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004.

Heidegger, M., «Was ist Metaphysik?: Urfassung» *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 66, 1, (2018): 87-97.

Heidegger, M.; Blochmann, E., *Briefwechsel 1918-1969*, Marbach am Neckar, Deutsche Schillergesellschaft, 1989.

Heidegger, M.; Bultmann, R., *Briefwechsel 1925–1975*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.

Husserl, E., HUA XLII. Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937). Dordrecht, Springer, 2014.

Kauppert, M. *Erfahrung und Erzählung. Zur Topologie des Wissens*, Wiesbaden, VS-Verlag, 2010.

Kern, I., *Husserl und Kant*, The Hague, Nijhoff, 1964.

Koubová, A., «The double structure of experience», en Moran, D. Sepp, H. R. (eds.), *Phenomenology, Selected Essays from Northern Europe, Volume 4*, Paris, Zeta Books, 2010, 326-357.

ANDRÉS GATICA GATTAMELATI.

«Las penosas atestaciones de la nada: el lugar metódico de la intencionalidad en ‘Was ist Metaphysik?’». HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 16 N° 1. ISSN 0718-8382, mayo 2025, pp. 79-106

Nielsen C., «Der Schmerz. Zu Heideggers Trakl-Deutung». en BarbariĆ, D. (ed.), *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis – Sage – Geviert*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2007, 143–160.

Nitta, Y., «Der Weg zu einer Phänomenologie des Unscheinbaren», en Papenfuss, D. & Pöggeler, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Freiburg, Klostermann, 1990, 43–54.

Riedel, M., «Naturhermeneutik und Ethik im Denken Heideggers», en Papenfuss, D. & Pöggeler, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Bd. 1, Philosophie und Politik*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1991, 75–100.

Röttges, H., *Das Problem der Wissenschaftlichkeit der Philosophie*. Würzburg, 1999.

Safranski, R., *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, München, Carl Hanser Verlag, 1994.

Schulz W., «Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers» en Pöggeler, O., (ed.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Köln, Kiepenheuer & Witsch, 1969, 95–139.

Theodorou, P., *Husserl and Heidegger on Reduction, Primordality, and the Categorical: Phenomenology Beyond its Original Divide*, Basilea, Springer, 2015.

Williams, P., «Moods That Matter: Heidegger, Affect and Wallace Stevens' “Thirteen Ways of Looking at a Blackbird”», en Karalis, V. (ed), *Heidegger and the Aesthetics of Living*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2008, 112-126.