

Angustia y Serenidad: la continuidad entre disposiciones hacia la Nada

Anguish and Releasement: the Continuity between Dispositions towards Nothingness

GONZALO MARTÍN-MOZO

Universidad de Valladolid (España)

Recibido: 15/10/2024 Aceptado: 07/10/2025

RESUMEN

En el presente artículo se pretende mostrar la continuidad entre dos disposiciones hacia la Nada dentro del pensamiento de Heidegger: la angustia (*Angst*) y la serenidad (*Gelassenheit*). Partiendo de la crítica a la preocupación de la certeza, se establecen las condiciones en las que se desarrolla la angustia y se aclara en qué consiste esta noción. A continuación, se destaca los aires de familiaridad entre la preocupación de la certeza y el diagnóstico del carácter volitivo de la Modernidad de los años 30, siendo la serenidad la contraposición a este carácter. Finalmente, se señalan las afinidades entre ambas disposiciones.

PALABRAS CLAVE

ANGUSTIA; HEIDEGGER; SER; SERENIDAD; TÉCNICA.

ABSTRACT

This article aims to show the continuity between two dispositions towards Nothingness in Heidegger's thought: anguish (*Angst*) and releasement (*Gelassenheit*). Starting from the critique of the preoccupation with certainty, it establishes the conditions in which anguish develops and clarifies what this notion consists of. Next, the airs of familiarity between the preoccupation with certainty and the diagnosis of the volitional character of Modernity in the 1930s are highlighted, releasement being the counterpoint to this character. Finally, the affinities between the two dispositions are pointed out.

KEYWORDS

ANGUISH; HEIDEGGER; BEING; RELEASEMENT; TECHNIQUE.

I. INTRODUCCIÓN

EN EL PRESENTE ARTÍCULO PRETENDEMOS MOSTRAR cierta línea de continuidad entre dos disposiciones hacia la Nada en el pensamiento de Heidegger como son la angustia y la serenidad, la *Gelassenheit*. Para ello, trataremos de hacer patente la continuidad ya no sólo entre estas disposiciones hacia la Nada, sino también en aquello a lo que se contraponen –la preocupación de la certeza y la técnica respectivamente–.

En primer lugar, aclararemos cómo Heidegger confronta antes y en *Ser y tiempo* el pensamiento cartesiano y su vinculación con la fenomenología trascendental, en tanto que ambos configuran una preocupación de la certeza –preocupación por el desarrollo de la ciencia– que huye ante la *desazón* o el *extrañamiento* del Dasein y cómo, en última instancia, la preocupación de la certeza se configura como un modo de impropiedad. La angustia, en tanto que hace patente esa *desazón* o ese *extrañamiento* del Dasein ante su paradójica situación cabe los entes, aparece en *Ser y tiempo* y en *Was ist Metaphysik?* como aquello que lleva al *Unzuhause*, al no–estar–en–casa constitutivo del Dasein, y aquello que atiende al ‘y nada más’ que la ciencia desatiende respectivamente. A continuación, trataremos brevemente, a modo de nexos, la cuestión del *tedio* y cómo avanza ciertos elementos que parecen separar a la angustia y a la *Gelassenheit*.

Seguidamente, ahondaremos en cómo el carácter volitivo de la Modernidad conserva, en cierta medida, parte del núcleo esencial de la crítica a Descartes y a la fenomenología trascendental en la época de *Ser y tiempo*, tomando ahora a Nietzsche como figura fundamental. Este carácter volitivo de la Modernidad se consume en la técnica, instituyendo el pensar calculador como única disposición para con el mundo. La *Gelassenheit* se articula como respuesta ante la pregunta de cómo ser ante la técnica, como la disposición que da cuenta, frente a la *totipotencia* de la voluntad, de la *apotencia* de la Nada en la que estamos sostenidos. La *Gelassenheit*, tal y como presentaremos, muestra el camino hacia el *otro pensar* toda vez que, por medio de la técnica, el pensar calculador amenaza con instituirse como único modo posible.

Por último, señalaremos las notas comunes, las notas comunes entre la angustia y la serenidad, y cómo las diferencias que existen entre ambas se corresponden con el propio desarrollo del pensamiento heideggeriano, lo cual permite afirmar cierta continuidad entre estas dos disposiciones hacia la Nada.

II. MUNDO Y PREOCUPACIÓN DE LA CERTEZA:

LA CRÍTICA HEIDEGGERIANA A DESCARTES Y LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL HUSSELIANA EN LA ÉPOCA DE *SER Y TIEMPO*

La clave fundamental de la exégesis heideggeriana de la filosofía moderna no es otra que el papel que la misma ejerce en Husserl. En los albores del siglo XX el filósofo de Prossnitz otorgó tal valor a Descartes –en tanto que autoridad fenomenológica– que prácticamente cualquier discusión con el filósofo de la Flèche implicaba una discusión con Husserl mismo (Marion 1989, 124). Husserl –a diferencia de Heidegger– encuentra en el retorno (*Rückkehr*) a Descartes el despertar de un sentido originario (Kellerer 2013, 168). Tanto es así que el propio Husserl se refiere a Descartes al tratar dos de los elementos más fundamentales de la fenomenología: el *Yo puro* (*reinen Ich*) y la reducción (*Reduktion*) –la clave para la ausencia de presupuestos–. Es, precisamente, en estos dos elementos fundamentales de la fenomenología donde la crítica de Heidegger a Husserl se torna más encarnizada que nunca (Thomä 1990, 121). No en vano, Heidegger advertía a Jaspers en una carta del 26 de diciembre de 1926 que si *Ser y tiempo* “está escrito “contra” alguien, es contra Husserl”¹ (Heidegger y Jaspers 2003, 58). Resulta, por ende, plausible comprender que Heidegger encuentra en Descartes un foco directo de crítica a la fenomenología trascendental. No obstante, Heidegger no limita su ‘diagnóstico’ cartesiano a la fenomenología, sino que lo extiende prácticamente a la totalidad de la filosofía moderna –con algunas notorias excepciones como Kant o, algo más discutiblemente, Schelling–, hasta el punto de que *Ser y tiempo* puede comprenderse como un programa de inversión radical del cartesianismo (Cerezo Galán 1999, 224). De hecho, Heidegger continuará, como veremos más adelante, con esta idea del diagnóstico cartesiano de la Modernidad hasta bien entrados los años 30.

Heidegger, y esto une las dos críticas a Descartes –en la época de *Ser y tiempo* y en la de los *Beiträge*–, busca romper con la filosofía del sujeto, busca lograr un proceso de desobjetivización que logre romper con el paradigma de la filosofía moderna que acontece en forma de *inautenticidad* (*Uneigentlichkeit*) o *nihilismo* respectivamente. Ya desde 1919 (GA 56/57–2005) Heidegger consideraba a Descartes un partícipe de la privación de la vida (*Ent-lebnis*), si bien se encontraba completamente eclipsado por el protagonismo de Galileo

1 El propio Heidegger, sin embargo, admite en esa misma carta que Husserl tomó bien las críticas allí presentadas.

en tal empresa. No obstante, el eclipsamiento galiléico no perdurará, puesto que encontramos a mediados del 1920 –como muestran tanto una carta de Heidegger a Elfride (Heidegger 2008a, 125) como, sobre todo, las lecciones del *Sommersemester* del año 1921– un Descartes que comienza a destacarse –si bien negativamente– en el panorama filosófico de Heidegger. En este curso del semestre de verano, el cual Heidegger dedica a San Agustín y el neoplatonismo, Descartes aparece como aquel que diluyó, por medio de la evidencia del *cogito* (Heidegger GA 60, 298–1997, 154), las ideas agustinianas de la vida, una vida que aparece en estas lecciones como un contexto estructural (*Strukturzusammenhang*) que San Agustín consiguió –aunque no completamente– captar. La evidencia del *cogito* aparece, por ende, ya desde un temprano momento del pensamiento heideggeriano como la peligrosa aceptación de independencia del Yo de la vida, lo cual amenaza con establecer una separación radical tanto con el mundo como con los otros –y todo lo que conforma la facticidad–, instaurando así un infranqueable solipsismo que ahoga los gritos de una vida que exige establecerse como parte fundamental de la filosofía.

Esta temprana crítica de Heidegger a la filosofía de Descartes –y sus implicaciones fenomenológicas– sienta las bases de la que será la crítica generalizada a Husserl en el periodo de *Ser y tiempo*: la crítica al postulado de una conciencia trascendental “en cuyas vivencias primigenias está constituida toda la realidad del mundo”². Su temprana reivindicación de la vida –ya en su tesis de habilitación (GA 1)– parece haber encontrado en la fenomenología trascendental³ –y, por consiguiente, en Descartes– un foco de refutación vital para la articulación de su propio planteamiento (Gabás 1999, 326). La profundización a raíz de esta preocupación por la vida establece las sólidas raíces de la hermenéutica de la facticidad, la cual, no en vano, es considerada un *Abschied vom Rationalismus* (Kellerer 2013, 169 y ss), una despedida del racionalismo. Heidegger ya en el informe Natorp (SS 1922) avanza, respecto a la hermenéutica de la facticidad, la distinción del estado de caída (*Verfallen*) en la cotidianidad y aquel contramovimiento (*Gegenbewegung*) propio de la inquietud de la vida por no caer en el olvido que “determina el modo según el cual se temporiza la posible aprehensión auténtica de la vida” (Heidegger

2 Traducción propia de: “(...) in dessen Urerlebnissen die gesamte Weltwirklichkeit sich konstituiere” (Kellerer 2013, 180).

3 Mas no en el Husserl de *Krisis der europäischen Wissenschaften und transzendente Phänomenologie*. Es más, es sabido que Heidegger tenía en esta época acceso a las notas y apuntes personales de Husserl –aquellos que repetía y ordenaba transcribir, llevando así a sus asistentes a la más completa desesperación–. Consecuentemente, la buena recepción de Husserl de las críticas de *Ser y tiempo* que el propio Heidegger comenta a Jaspers –pese a que califica dicho tratado como una ‘mera antropología’–, podrían entenderse desde una mutua influencia de Heidegger y Husserl.

GA 62, 361 – 2002, 43). Un año más tarde, en *Hermenéutica de la facticidad* (SS 1923), Heidegger relaciona la inautenticidad del ‘uno’ (*man*) –o, en términos de García Bacca ‘Don Uno de Tantos’–, aquel que “es el nadie que como un fantasma anda en el existir fáctico” (Heidegger GA 63, 3 –1999a, 52), con la máscara que supone lo ya–interpretado (*Ausgelegtheit*) del existir. El existir requiere cubrirse a sí mismo con una máscara para no espantarse de sí mismo, para realizar una *Abwehr* »der« *Angst*, una prevención de la angustia (Heidegger GA 63, 32 – 1999a, 53). La hermenéutica de la facticidad invita, por ende, a una salida de la inautenticidad del *uno*, a ir más allá de la máscara con la que el existir habla de sí mismo –con la cual el existir fáctico aparece ante sí mismo como *fuera* (*Ibid*), a mirar directamente al abismo la de existencia a sabiendas que ésta nos devolverá la mirada.

Si la hermenéutica de la facticidad se configura, como afirmábamos, como una despedida del racionalismo y, a su vez, la hermenéutica de la facticidad conduce a la experiencia de la angustia, cabe profundizar en cómo el racionalismo –y la fenomenología trascendental– impiden la experiencia de la angustia. Esto es, precisamente, lo que Heidegger tratará en las lecciones del primer semestre de Marburgo, las cuales recoge Heidegger en los §§ 19–21 de *Ser y tiempo* (Heidegger GA 9, 79–2000, 75). Descartes pretende otorgar un nuevo –e incuestionable– fundamento (*Grund*) a la filosofía por medio del *cogito sum* (Heidegger GA 2, 33–2009, 45), el cual Husserl no únicamente no discutió, sino que aceptó “como comprensible de suyo” (Heidegger GA 17, 267–2008b, 266) tomándolo como *certum*.

Se sientan así las bases de la preocupación de la certeza (*Sorge der Gewißheit*)⁴. Esta preocupación de la certeza trae consigo la exigencia de establecer axiomas acerca del ente en su totalidad y del ser del ente (Berciano Villalibre 1990, 50), basándose en un “Yo pienso” en el cual toda certeza y verdad posible es fundada. En este sentido, se puede comprender de mejor manera la tesis heideggeriana de que en la apelación fenomenológica “a las cosas mismas”, la palabra “cosa” se refiere al ente en tanto que “en su carácter se encuentra una región posible para una ciencia” (Heidegger GA 17, 278–2008b, 276). A raíz de esta disposición hacia el ente que Heidegger identifica en Husserl, es comprensible que Heidegger dedique gran parte de su exposición y crítica de la filosofía cartesiana a la *extensio*, ya que: “la substancialidad del mundo, el verdadero ser del mundo, está constituido por la *extensio*, la extensión. «*Nam omne aliud quod corpori tribui potest...*»” (Heidegger GA 20, 238–2006, 221). La preocupación de la certeza, en tanto que desoculta el ente en su carácter una región para la ciencia, en tanto que búsqueda de un fundamento incuestionable,

4 Tomamos de aquí en adelante la traducción de García Norro en lugar de la traducción de *Sorge* como ‘cuidado’ propuesta por Rivera.

acaba por instituir un dualismo –y con ello, un abismo– insoslayable entre la *res extensa* y la *res cogitans*, perpetuando así la estructura de la teoría del conocimiento.

Ciertamente, existe cierta tranquilidad inherente a la división sujeto–objeto, *res cogitans–res extensa*. El sujeto, por supuesto, interactúa con el mundo, vive relacionado con él en su cotidianidad, lo conoce y lo estudia por medio de unas ciencias que parecen, pese a las contingentes dificultades que encuentran puntualmente, avanzar inexorablemente. Esta disposición para con el mundo permite, incluso, encontrar en la sabiduría del mundo un hogar, como reza Proverbios 9: “*Sapientia Aedificavit Sibi Domvm*”. Y, de esta manera, la sabiduría edifica para sí un hogar que resguarda de la intemperie que supone vivir en un ámbito de extrañeza ante el mundo. Esta sensación de *estar–en–casa* nos conduce, como observará Heidegger, a una disposición de dominación con respecto al mundo en lo que podemos denominar ‘el modo metafísico de la teoría del conocimiento’ (Chillón 2023). Sin embargo, Heidegger advierte una cuestión fundamental que le permite, en cierto sentido, relacionar la preocupación de la certeza con la impropiedad: la comprensión del ser del ente como remanencia constante –la cual es condición de posibilidad del dualismo cartesiano–, ese *remanentes capax mutationem*, esto es, en “una idea de ser no justificada y de origen no desvelado (ser = permanente estar–ahí)” (Heidegger GA 2, 28–2009 42) impide “poner ante la vista de una manera ontológicamente adecuada ciertos comportamientos del Dasein” (Heidegger GA 2, 98–2009 119), es decir, su ser–en–el–mundo. Aclaremos esto.

Mediante la preocupación de la certeza y su consecuente desocultamiento del ente como una región para la ciencia, Descartes –y el Husserl de la fenomenología trascendental– permanecen aún en la superficie del fenómeno de la mundanidad (Antich i Valero, 1991: 62). La búsqueda de la certeza, de un fundamento (*Grund*⁵) inamovible e incuestionable lleva, en última instancia, a un *sentirse como en casa*, a un campar a sus anchas por el mundo, a una sensación de refugio en una sabiduría que, por medio de su edificación, hace del mundo un hogar. Esta tranquilidad es posible porque al mundo se le arrebató todo su carácter desazonante toda vez que este mundo se desoculta *únicamente* como determinable, calculable, medible, objeto de conocimiento claro y distinto –ente y *nada más*–. Esta disposición a la que lleva la preocupación de la certeza toma la misma orientación ontológica que el resto de la tradición: “mirando al mundo como algo ajeno” (Gilbert Bello 2017, 98). Esta mirada al mundo como algo ajeno responde a una cuestión mucho más profunda que simplemente sentar los cimientos del conocimiento científico: “Al conocer le

5 Resulta del todo interesante comprender esto esto conforme a la GA 10, *Der Satz vom Grund* (1955–1956).

interesa *no volverse extraño* en el ente, estar en él como en su casa, en el modo de la existencia asegurada” (Heidegger GA 17, 278–2008b, 276). Encontramos, por ende, en la huida del *extrañamiento* o la *desazón* (*Unheimlichkeit*) el rasgo fundamental conforme al cual Heidegger va a articular su crítica a la preocupación de la certeza –y su contramovimiento por medio de la angustia–. Toda vez que se pretende sentar las bases de la seguridad con respecto a las cosas del mundo –ese *estar-en-casa*– uno se cierra a sí mismo, pone tierra de por medio, evade y huye ante “lo desazonante de este estar suspenso en el que el Dasein puede aproximarse cada vez más a una carencia total de fundamento” (Heidegger GA 2, 26–2009 188). Es precisamente con motivo de esta aproximación a la carencia total de fundamento que Heidegger buscará *emanciparse* de la manera teórica del ver por medio de la intuición hermenéutica (Heidegger GA 56–57, 116–117–2005, 141–142).

En suma, la preocupación de la certeza oculta el encontrarse *desazonado* o *extraño* (*unheimlich*). La huida ante el *no-estar-en-casa* de la publicidad (*Öffentlichkeit*) (Heidegger GA 2, 215–2009, 207) supone, en última instancia, una huida ante la paradójica situación del Dasein, el cual por ser cabe los entes, “nunca puede rebasar el nivel de la mundanidad en la que está” y, por irle el ser, “ya siempre se sabe como no agotado en el aparecer sino proyectado hacia sus posibilidades” (Chillón 2018a, 662). La preocupación de la certeza implica, por consiguiente, una huida ante el *ser-en-el-mundo*, en tanto que desoculta el mundo como algo completamente ajeno a la constitución ontológica del hombre. Esta huida es, no obstante, hacia el ente (Heidegger GA 17, 289–2008b, 286). Esta huida constituye un ser *del mundo* sin hacerse cargo de su *ser-en-el-mundo*, consiste en encontrar en el mundo un hogar sin hacerse cargo de que el Dasein no tiene en el mundo un lugar donde reclinar la cabeza –algo que Heidegger toma de la experiencia paulina–. Con la preocupación de la certeza se encuentra en la subjetividad un baluarte frente al escepticismo que no es sino una ficción tranquilizadora que impide el acceso o la experiencia del *extrañamiento* o la *desazón*. Este extrañamiento o desazón es, precisamente, lo que la angustia revela. Es por ello por lo que la angustia debe entenderse como el antónimo de la preocupación de la certeza, como la recuperación de aquello ante lo que huyen Descartes y el cartesianismo husserliano. La angustia se presenta, por tanto, como la alternativa por antonomasia a la preocupación de la certeza que perpetúa el modo metafísico de la certeza, como la serena calma de quien acepta el carácter infundamentado de todo fundamento, el carácter auténtico de nuestro cadente *ser-en-el-mundo*, la desazonante y, sin embargo, armoniosa y calmada experiencia de poder edificar casas pero nunca establecer un hogar.

III. DISPOSICIONES AFECTIVAS FUNDAMENTALES EN LA ÉPOCA DE *SER Y TIEMPO*III.1 *LA ANGSTIA*

Una vez establecido el carácter propio de la angustia, en tanto que perfecto antagonista de la preocupación de la certeza, cabe brevemente establecer el proyecto en el que Heidegger se encuentra inmerso. Heidegger en *Ser y tiempo* encuentra en la pregunta por el Ser del Dasein un trampolín (*Sprungbrett*) para la pregunta por el Ser como tal (Steinmann 2010, 104). La amenaza de enajenación, de pérdida de uno mismo, de permanecer ajeno al mundo y a su propio ser (Merker 2015, 111) a la que lleva la publicidad (*Öffentlichkeit*) supone la posibilidad de caer en esa indiferenciación absoluta del *uno* (*Man*), el cual “responde a la pregunta por el *quién* del Dasein cotidiano, es el *nadie* al que todo Dasein ya se ha entregado siempre en su estar con los otros” (Heidegger GA 2, 170–2009, 147). En otras palabras, no existe inicialmente un ‘Yo’, sino que cada cual nace en la familiaridad y en la comodidad del *uno*. Esta comodidad del *uno* hace que la decisión soberana y libre del individuo parezca perderse, instituyendo así un problema toda vez “que la mayoría no lamenta la “pérdida” de la libertad ni siquiera se de cuenta de ello”⁶. Justamente por medio de la apertura del Dasein al mundo –como “un apartar de encubrimientos y oscurecimientos, y como un quebrantamiento de las simulaciones con las que el Dasein se cierra frente a sí mismo” (Heidegger GA 2, 172–173–2009 149)–, logra el Dasein la salida de la vorágine de aislamiento e indiferenciación, encontrándose así por vez primera con las propias posibilidades de su ser, dando un paso hacia el *Unzu Hause*, el no–estar–en–casa que surge tras la pérdida de las certezas y familiaridades de la publicidad (Hügli 2015, 138).

En este sentido, podríamos entender cierta continuidad entre la reducción fenomenológica –como *epojé*, desasimiento (*Enthaltung*), puesta entre paréntesis (*Einklammerung*) o desconexión (*Ausschaltung*)– y la angustia⁷, en tanto que esta disposición afectiva fundamental operaría “la desconexión de lo ente para abrir al Dasein al ser” (Chillón 2018b, 216). La angustia (*Angst*) aparece por primera vez, como ya señalamos, en el *Sommersemester* de 1923 (GA 63), en que la hermenéutica se sostiene en el modo de “estar despierto (*Wachsein*) para la facticidad” (Heidegger GA 63. 20–1999a, 39) –el cual, como veremos, coincide con el *Wachbleiben* de la *Gelassenheit* (GA 13, 40 y ss, GA 77, 108 y ss)–.

6 Traducción propia de: “*dass die Meisten den »Verlust« der Freiheit nicht bedauern, vielleicht gar nicht bemerken*” (Koch 2017, 2)

7 Nos adherimos, por ende, a la tradición exegética que defiende la interpretación del método heideggeriano como una profundización en el carácter hermenéutico del método fenomenológico, como genialmente presenta Friedrich–Wilhelm von Hermann (1990) en *Weg und Methode*.

También resulta fundamental para su comprensión de la angustia el aporte que realiza en el *SS* de 1925. En él Heidegger diferencia, como hará en *Ser y tiempo*, entre angustia y miedo (*Furcht*), explicando que el miedo, en tanto que tiene como objeto algo determinado, se funda en la angustia (Heidegger GA 20, 393–2006, 354). El ante–qué de la angustia no es *nada* de lo a la mano, sino que “todas las cosas y nosotros mismos nos hundimos en la indiferencia” (Heidegger GA 9, 112–2003a, 26). La angustia no tiene como objeto ante esto o aquello. Es más, una vez que pasa nos deja sin palabras, únicamente podemos afirmar que ‘no era nada’. Pero, ¿qué es esta nada? El ante–qué de la angustia es, justamente, aquello ante lo cual huía la preocupación de la certeza: la *desazón* o la *extrañeza* (*Unheimlichkeit*) que nos muestra que en el mundo no hay nada a lo que podamos llamar hogar⁸.

La angustia desvela el *ser–en–el–mundo* del Dasein, trae una nada que “revela el ente en su plena extrañeza como lo totalmente otro frente a la nada, creando un ámbito de trascendencia frente al ente en su totalidad” (Baltar 2020, 14), que hace patente la inhospitalidad del mundo, que “cuestiona nuestra ciudadanía entre las cosas, nos permite vislumbrar que no somos sino en camino hacia la muerte donde toda posibilidad queda tan plenificada y realizada como resuelta y anulada” (Chillón 2016, 34). En la angustia el mundo es experimentado como una forma especial de vacío, como una nada por medio de la cual el Dasein pierde su apoyo y su anclaje a las cosas, destruyendo al Dasein en tanto que *uno* en la *Öffentlichkeit* (Fischer 2020, 176). Por medio de esta angustia, en la cual se evapora la suspensión en la interpretación pública (*öffentlichen Ausgelegtsein*) del *uno*, el Dasein puede reconocer sus propias posibilidades de existencia.

La angustia, en suma, abre el camino de lo que la publicidad –y, en última instancia, la preocupación de la certeza– cierra al Dasein: su constitutivo *ser–en–el–mundo*. La preocupación de la certeza –la cual, recordemos, es preocupación por el desarrollo de la ciencia– al descubrir el mundo como algo completamente ajeno al Yo, se cierra a sí misma el camino que lleva hacia el reconocimiento de las propias posibilidades de existencia del Dasein. Es por ello por lo que en *Was ist Metaphysik?* Heidegger presenta la angustia como aquello que atiende al ‘y nada más’ del preguntar científico. Ya en su tesis doctoral *La doctrina del juicio en el psicologismo* Heidegger había estudiado el carácter de la negación en el juicio, algo que retoma brevemente en esta conferencia al plantear la prioridad de la nada sobre la negación. En la insignificancia de todo ente que la angustia hace patente, en la escapada del mundo a la nada

8 *Unheimlich* no significa ‘sin hogar’ sino que más bien se refiere a algo que es ajeno al hogar.

(Buddeberg 1956, 56), al Dasein que en su ser le va su ser⁹ no únicamente se le muestra la inautenticidad de su mediana habitualidad, sino la imposibilidad de habitar un mundo que ahora se presenta inhóspito, permaneciendo así, como adelantaba Heidegger en 1923, despierto para su facticidad.

III.2 EL TEDIO EN DIE GRUNDBEGRIFFE DER METAPHYSIK

Conscientes de que resulta, en cierto modo, problemático hablar de *Die Grundbegriffe der Metaphysik* como parte de la ‘época de *Ser y tiempo*’, procedemos a continuación a introducir brevemente –por motivos expositivos– el tedio o aburrimiento (*Langeweile*) como un punto intermedio entre la angustia y la *Gelassenheit* que avanza un aspecto fundamental que permite conectar ambas disposiciones. Ciertamente, *Conceptos fundamentales de la metafísica* del *Wintersemester* de 1929–30 resulta en cierta manera peculiar dentro de la obra de Heidegger, debido principalmente a la cercanía temporal con *Vom Wesen der Wahrheit*, donde Heidegger afirmará en *Carta sobre el humanismo* (1949) que se había realizado la famosa *Kehre*¹⁰. En estas lecciones del semestre de invierno encontramos ya no sólo una desaparición completa del término ‘*ser-en-el-mundo*’ en favor de *Weltbildung*, formación de mundo (Pretzsch 2023, 112), sino también el único intento de Heidegger de elaboración de una Filosofía de la Naturaleza (Pérez-Borbujo 2022, 28), lo cual responde, aunque no del todo satisfactoriamente, a una continuación del “camino que en *Ser y tiempo* se emprendió para iluminar el fenómeno del mundo” (Heidegger GA 29–30, 263 – 2007, 227). Heidegger aprovechará la exposición del tedio profundo como disposición afectiva fundamental para establecer, justamente, esta pregunta por el mundo o, en última instancia, la del hombre como *weltbildend*, como configurador de mundo (Heidegger GA 29–30, 397 y ss – 2007, 331 y ss) –que, recordemos, era aquello ante lo que huía la preocupación de la certeza–.

Heidegger presenta tres formas de tedio: *Gelangweiltwerden von etwas* –ser aburrido por algo– (GA 29–30 117–159), *Sichlangweilen bei etwas und der ihr zugehörige Zeitbetrieb* –el aburrirse con algo y el pasatiempo que le pertenece (GA 29–30 160–198) y *die tiefe Langeweile als das ‘es ist einem*

9 Esta idea aparece ya en las lecciones del *Wintersemester* de 1925–26 titulados *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Allí Heidegger afirma que: “*Das Dasein hat die Grundart des Seins, daß es in seinem Sein um sein Sein selbst geht*” (GA 21, 225), es decir, “la existencia tiene el modo fundamental de ser de que en su ser le importa su propio ser” (2004, 182) según la traducción de Ciria. Preferimos la expresión “que en su ser le va su propio ser” por una mayor cercanía a lo expresado por Heidegger.

10 Heidegger explica: “La conferencia «De la esencia de la verdad», que fue pensada y pronunciada en 1930 pero no se publicó hasta 1943, permite obtener una cierta visión del pensar del giro que se produce de *Ser y tiempo* a «Tiempo y ser»” (Heidegger GA 9, 328 – 2000, 34).

langweilig –el tedio profundo como el ‘uno se aburre’ (GA 29–30 199–238). Este último será profundamente analizado por Heidegger en tanto que supone una orientación existencial que altera y modifica nuestras formas de interacción tanto con el mundo como con los otros. El tedio profundo envuelve la totalidad del ente en una densa niebla de indiferencia en la que hasta lo máspreciado de la cotidianidad pierde todo atisbo de significatividad. Ante un mundo que se vuelve indiferente, irrelevante, un plexo de sinsentidos que han perdido toda nota diferenciadora entre sí, la centralidad del *Yo* –esa misma centralidad que servía como baluarte frente al escepticismo– queda reducida a un *nadie*, a un anónimo *cualquiera* que se mueve en un mundo de igualada indiferencia.

Más allá de hacer patente la constitución temporal del ser del hombre (Baltar 2020, 18) o de la introducción a la problemática de *Ser y tiempo* que el tedio profundo supone (Svendsen 2006, 148), lo fundamental para nuestra exposición es que los *Grundbegriffe* –a diferencia del planteamiento de *Ser y tiempo*, basado en la angustia y dirigido al análisis del ser del Dasein– presentan, como señala Cattogio, una suerte de “síntoma colectivo para habilitar la reflexión sobre un “nosotros” inserto en la historia” (2008, 22). La comprensión de un desplazamiento teórico desde los *Grundbegriffe* encuentra un sólido aliado en el paso de la búsqueda del sentido del Ser a la verdad del Ser y, principalmente a partir de mediados de los años 30, a la historia del Ser. Esto supone que los planteamientos de Heidegger sobre la realidad histórica en la que enmarca el estudio del tedio no sean una suerte de crítica cultural, sino más bien una parte de su proyecto o planteamiento ontológico.

IV. HACIA LA *GELASSENHEIT*: EL CARÁCTER VOLITIVO DE LA MODERNIDAD

El pensamiento desarrollado en lo que podríamos denominar la época de los *Beiträge* –los cuales comienzan a redactarse aproximadamente en 1936– Heidegger retoma una producción filosófica que se había visto lastrada por las demandantes exigencias del rectorado de Friburgo¹¹. En esta época se produce lo que aquí entendemos como una radicalización de aquel viraje que encontramos en *Vom Wesen der Wahrheit*: el paso de la pregunta por el sentido del Ser a la *verdad* del Ser se configura ahora, en un desarrollo ulterior de este mismo paso, como la *historia* (*Geschichte*) –o, a partir de 1940, *escatología* (*Eschatologie*)– del Ser. El acercamiento fenomenológico a la cuestión del ser parecía establecer una *fenomenización* del Ser, una prioridad del desocultar sobre el ocultar. No obstante, en *Vom Wesen der Wahrheit* Heidegger profundiza en la comprensión rehúso (*Entzug*) como la esencia de

11 Heidegger, como escribe en una carta a Jaspers, trata de volver a engancharse al trabajo interrumpido en el semestre de invierno de 1932–33 (Heidegger y Jaspers 2003, 128).

la verdad –lo cual supondrá que en la *Lichtung* se descubra la esencia de la verdad como la no-verdad (Heidegger GA 69, 24–2011, 9)–. Se establecen así las bases de su desarrollo de la historia del Ser:

“La historia del ser [*Seyn*]” es el nombre para el intento de volver a poner la verdad del ser [*Seyn*] como evento [*Ereignis*] en la palabra del pensar y de este modo confiarla a un fundamento esencial del hombre histórico –a la palabra y su decidibilidad (Heidegger GA 69, 5–2011, 21).

Esta historia del Ser pretende hacerse cargo del acontecer en forma de rehúso del Ser. Sin embargo, sería un error comprender el sentido de historia aquí desplegado por Heidegger como una suerte de acercamiento a la historia en sentido hegeliano, desde la perspectiva del sistema, puesto que ““La época de los “sistemas” ha pasado. La época de la construcción de la forma esencial del ente a partir de la verdad del ser [*Seyn*] no ha llegado aún” (Heidegger GA 65, 84–2003b, 82). Esto conlleva un abandono de la razón como norma para la entidad que supone, como afirma von Herrmann, “la despedida del sistema como sistema de la razón”¹². Ante la caducidad de la época del sistema, no se debe abandonar la historia como un error que debemos evitar –puesto que hasta el propio olvido del Ser (*Seinsvergessenheit*) es parte del originario acontecer como rehúso del Ser, esto es, de lo que Heidegger llamará el ‘abandono del Ser’ (*Seinsverlassenheit*)¹³–, sino “rescatar, no el sentido de la historia, sino más bien la historia como sentido, a saber, según se ha visto, como *verdad* del ser” (Leyte 2015, 86). Desde esta óptica, lo sido (*Gewesen*) no se reduce ni es lo pasado (*Vergangen*) sino que, como explica Heidegger en las lecciones de verano de 1941 –*Grundbegriffe*–: “lo pasado es siempre lo ya–no–ente, mientras que lo sido es el Ser todavía esenciante [*nochwesende Sein*]” (Heidegger GA 51, 86–1999b, 127).

El rescate de la historia como sentido en conjunción con el acontecer en forma de rehúso del *Seyn* lleva a un planteamiento y estudio de cómo ha acontecido históricamente –no historiográficamente– el *Seyn*. El propio acontecer–ocultándose se radicaliza en el pensamiento heideggeriano de los años 40 hasta el punto de considerar el *Er–eignis* (evento apropiador) como *Ent–eignis* (acontecimiento

12 Traducción propia de: “*Die Verabschiedung der Vernunft als der Maßgabe für die Seiendheit schließt den Abschied vom System als dem Vernunftsystem ein*” (von Herrmann 1994, 40).

13 Heidegger aclara esto en *Historia del Ser*: “El abandono del ser no mienta entonces separación del ente del ser, por el contrario: en el abandono está lo abandonado referido –a él asignado– al que abandona, de modo que, aunque diferentemente, se abandona al que abandona (Heidegger GA 69, 117 – 2011, 93). En el abandono del Ser, en el acontecer en forma de rehúso, el Ser *abandona* al ente. Este originario abandono produce que el ente se abandone, quede reducido a su factibilidad (*Machsamkeit*), a su medibilidad, a su calculabilidad. Es, precisamente, esto último lo que constituye el olvido del Ser.

ex-a-propiador¹⁴). En el protocolo de *Tiempo y Ser*, Heidegger advierte de la posibilidad de que la apropiación –en el sentido de traer *la propiedad (Eigentlichkeit)*– se pierda en el olvido (GA 14, 28). Esto supone que “lo propio sea simultáneamente ex-a-propiación [*Ent-eignis*]”¹⁵. Esta radicalización del pensamiento inmediatamente posterior a la *Kehre*¹⁶, a la cual le acompaña una nueva forma de escribir el Ser¹⁷, supone la comprensión del peligro inherente al acontecimiento de lo salvador, lo cual Heidegger representa con su famosa cita del *Patmos* de Hölderlin¹⁸ al final de *La pregunta por la técnica*. Esta será la clave para la concepción de la técnica –en tanto que metafísica consumada (*vollendete Metaphysik*)– como un horizonte inevitable, una perdición necesaria (*notwendige Verhängnis*) de Occidente (Heidegger GA 7, 73–1994, 69), ya que en la medida en que la esencia de la técnica, el “dispositivo (*Gestell*) se experimenta como el peligro, se concibe desde la descarga y ahí se esencia la diferencia, es decir, la verdad del XSeyn – lo salvador”¹⁹.

El peligro de la técnica, en tanto que consumación del olvido del Ser por medio de una homologación de todo ver al de la técnica (Xolocotzi Yáñez 2009, 53), acontece en forma de dominio absoluto del pensar calculador (*rechendes Denken*) sobre el ente y sobre el hombre. Bajo la falsa premisa

14 El prefijo ‘ent’ en alemán se usa tanto para indicar que se deshace algo –por ejemplo, *entproblematisieren*, desproblematizar–, como para expresar el comienzo de algo –por ejemplo, *entzünden*, comenzar un fuego–. Heidegger utiliza, en esta expresión, ambos sentidos del prefijo.

15 Traducción propia de: “*Die Eignis ist daher in sich zugleich Ent-eignis*” (GA 14, 28).

16 Este asunto ha sido estudiado en profundidad por von Hermann, quien considera que, pese a que fue desarrollado más tarde –a partir de 1940–, el *Ent-eignis* tiene un papel primordial en los *Beiträge* –en particular en la resonancia (*Anklang*)– precisamente porque logra mostrar, en esa revelación del abandono del Ser, que el esenciarse del *Seyn* es el *Entzug* (von Hermann 1992, 251).

17 La forma en la que Heidegger lo escribe es la palabra *Seyn* tachada por una X. Esta nueva forma de escribir el Ser no sólo profundiza en la posibilidad de peligro de caída en el olvido del evento apropiador, sino que también representa el pensamiento de la cuadratura (*Viertel*). La ‘X’ muestra la división de esta noción el pensamiento tardío heideggeriano, la cual tiene al Ser como centro.

18 “*Wo aber Gefahr ist, wächst // das Rettende auch*” (Hölderlin 1995, 394). Estos son el tercer y el cuarto verso del poema de Hölderlin. Resulta interesante observar cómo los dos primeros versos del poema están, también, íntimamente relacionados con el carácter de acontecer en forma un rehúso que oculta pero que no lo aleja completamente. Los versos son: “*Nah ist// Und schwer zu fassen der Gott*” (*Ibid*), “Cercano está el dios // y difícil es captarlo” (1995, 394). La simultánea cercanía (*Nah*) y la dificultad de captar al dios muestra la esencia de ese carácter de rehúso, muestra la cercanía del peligro –la incapacidad de captar al dios– y la salvación –alcanzarlo en su cercanía–.

19 Traducción propia de: “*Insofern das Gestell >als< die Gefahr erfahren wird, ist es aus dem Austrag her gedacht, und darin west der Unterschied*], d.h. die Wahrnis des XSeyns – das Rettende” (GA 76, 319).

de que el hombre es quien domina la técnica y no al revés se instaura una época en el que la voluntad de enseñorearse. Esta voluntad de enseñorearse se hace patente en una imposición del sujeto sobre el mundo que no se contenta con la reducción de lo real a la *existencias (Bestanden)*, sino exige el aseguramiento del dominio por medio de lo que Heidegger denomina la ‘maquinación’ (*Machenschaft*). Esta maquinación pone al hombre en una disposición (*Gestalt*) en la que se *pavonea* tomando la figura del señor de la tierra (*Herrn der Erde*) (Heidegger GA 7, 28–1994, 28). En la técnica el, hombre no sólo quiere tener el mundo a disposición de su voluntad, sino que también quiere *asegurar* ese disponer todo a la voluntad: el hombre encuentra en la técnica la *voluntad de voluntad*, el querer querer y el aseguramiento de la disposición de la totalidad del ente *para* la voluntad del hombre; como la única disposición posible. No obstante, creyendo tener las riendas de la técnica, le queda a este sujeto o *voluntario de la voluntad* completamente vedada su patética situación ontológica, su propio sumergimiento en el más absoluto nihilismo.

Pero lo que distingue el diagnóstico heideggeriano de la técnica y el nihilismo de otros análisis contemporáneos es, justamente, la vinculación que Heidegger establece entre la onto-teología y el nihilismo de la técnica. Para ello, resulta del todo interesante, teniendo en cuenta el principio de nuestra exposición, atender a la relación establecida por el propio Heidegger en *La época de la imagen del mundo* (1938) entre Descartes y Nietzsche:

Lo ente se determina por vez primera como objetividad de la representación y la verdad como certeza de la misma en la metafísica de Descartes (...) Toda la metafísica moderna, incluido Nietzsche, se mantendrá dentro de la interpretación de lo ente y la verdad iniciada por Descartes. (Heidegger GA 5, 87 – 2010, 72)

La relación entre Descartes y Nietzsche se vuelve una constante en estos años, toda vez que se tiene en cuenta en análisis de la voluntad de poder desde la *subjetividad incondicionada (unbedingte Subjektivität)* (Heidegger GA 69, 86–2011, 63–64) que Heidegger realiza. Descartes inaugura la metafísica de la subjetividad que Nietzsche radicalizará y consumará en la voluntad de poder. De los cimientos de la metafísica de la subjetividad se elevan los muros de una metafísica de la voluntad –principalmente configurada por Schelling (voluntad de amor), Hegel (voluntad de saber) y Nietzsche (voluntad de poder)– que acontece en la técnica en forma de *voluntad de voluntad*. La clave del desarrollo de esta metafísica de la subjetividad en la época de voluntad de voluntad reside en que tras la determinación de lo ente como objetividad –y *nada* más que objetividad– se esconde una voluntad de reducción del mundo a objeto del conocimiento. Tras el aparente reclamo de objetividad como baluarte frente al escepticismo,

se esconde una voluntad de disponer el mundo conforme a las exigencias de la teoría del conocimiento, configurando así el ‘modo metafísico’ que no hace sino “otorgar la carta de ciudadanía al ser humano en su instinto natural de poder” (Chillón 2023, 60).

Con esta breve caracterización de la relación entre Descartes y Nietzsche podemos observar cierto desarrollo –y, además, una fuerte presencia de notas comunes– con respecto a su concepción de la preocupación de la certeza en la época de *Ser y tiempo*. La reducción del ente a su carácter de región para la ciencia tenía, como ya advertimos, como trasfondo una huida de la *desazón* o el *extrañamiento* que supone el ser–en–el–mundo del Dasein, una huida del constitutivo no–estar–en–casa. Desde la comprensión desarrollada en la época de los *Beiträge* podríamos aventurar que Heidegger encuentra ya no sólo una huida del extrañamiento que tiene como fin sentirse como en casa en el mundo, sino que lo que ocultamente acontece en el reinado del modo metafísico sería la pretensión de constituirse como ‘*Pater familias*’ del mundo. Ya no se trata únicamente de sentirse como en casa, sino de regir incuestionablemente sobre ella. Ambas son formas de impropiedad y abocan a un nihilismo del cual resulta profundamente complicado escapar. Si bien en la época de *Ser y tiempo* teníamos en la disposición afectiva de la angustia el perfecto antagonista, la oposición por antonomasia a la preocupación de la certeza, en la época de los *Beiträge* –y en la *Späterphilosophie*– encontramos en la *Gelassenheit* la respuesta ante la pregunta de ‘¿cómo ser ante la técnica, esto es, la disposición *propia* frente al carácter volitivo–nihilista de la metafísica moderna, de la metafísica de la voluntad.

V. ANGUSTIA Y GELASSENHEIT: DOS APERTURAS A LA NADA

Heidegger encuentra, como señalábamos al final del apartado anterior, en la *Gelassenheit* la antípoda de la dominación (*Beherrschung*). En un contexto en el que nos vale con que todo funcione, como muestra en su entrevista en *Der Spiegel* (Heidegger 1989), la *Gelassenheit* aparece como el “modo histórico actual de la medida” (Quintana Montés, 2019, 62), como la “contraposición a la orientación volitiva de la modernidad”²⁰. La serenidad no supone una huida, un olvido de las categorías de la onto–teología, una pasividad estoica frente a un mundo tecnificado. En efecto, la serenidad comparte con la angustia cierto

20 Traducción propia de: “*Gegenentwurf zur Willesfixiertheit der Moderne*” (Hühn 2010, 17). Cabe destacar que esta reflexión de Lore Hühn debe enmarcarse en el estudio de la influencia de Schelling en Heidegger. Lamentablemente, no podemos extendernos en este aspecto que, debido a la presencia en el pensamiento de Schelling tanto de la angustia –por ejemplo, en la filosofía de la mitología– como de la *Gelassenheit* –en las *Lecciones de Erlangen* (1821)–, resulta profundamente interesante pero requiere un mayor detenimiento en la cuestión.

aire de *reducción*, de *epojé* de una ‘actitud natural’ que desoculta la totalidad del mundo como fuente de energías y rendimientos para el hombre. Mas esta no deviene en una disposición ludita para con la técnica, sino que, recuperando los rendimientos filosóficos de la tradición paulina, desde la serenidad se dice sí y no a la técnica. Del mismo modo que Pablo advertía a los corintios que quien vive anclado, ocupado y satisfecho únicamente por las cosas del mundo no es capaz de notar la ausencia divina²¹, quien vive sometido a los engranajes de la técnica, creyendo ser el señor de la tierra, no es capaz de advertir su miseria ontológica.

La *Gelassenheit* se caracteriza –y aquí encontramos otra afinidad con la angustia– como una disposición hacia aquel ‘y nada más’ que la ciencia relegaba. La *Gelassenheit* hace frente a la *totipotencia* del ‘modo metafísico’ –a la reducción del ente a región para la ciencia de la preocupación de la certeza–, ahondando en la *apotencia* de la Nada, en una apertura al misterio (*Offenheit für das Geheimnis*) que nada puede aportar al pensar representativo. Precisamente por esto Heidegger se extiende detenida mente en el diálogo sobre la serenidad²² –en la versión no publicada– en la relación entre representación (*Vorstellung*), la cual opera en el ‘modo metafísico’, y voluntad. La pregunta por la esencia del pensar se presenta en unos términos bastante parecidos a cómo se establece la angustia en la época de *Ser y tiempo*. Del mismo modo que la preocupación de la certeza (*Sorge der Gewißheit*) y su reducción del ente a una región para la ciencia suponían un modo de existencia inauténtica del cual la angustia pretendía sacar al *Dasein*, la tendencia volitiva de la Modernidad y el hundimiento en el más profundo nihilismo que supone, encuentran su salida –como una recuperación de una enfermedad (Vattimo 1986, 40)– en la apertura hacia el misterio, en *otro* pensar que parte de la disposición de la *Gelassenheit*.

Ciertamente aún no sé qué significa la palabra serenidad (*Gelassenheit*), pero presiento más o menos que se despierta cuando a nuestra esencia le es permitida (*zugelassen*) comprometerse (*aufeinzulassen*) con lo que no es una voluntad (GA 13, 40 – GA 77, 108)²³.

21 Sobre esta cuestión, Caputo (1986) ha relacionado la relación entre el Ser y los entes en Heidegger con la relación entre Dios y las criaturas en Meister Eckhart.

22 Hay dos versiones de este diálogo, la que fue publicada (GA 77, 1–161) y la que Heidegger publicó (GA 13, 37–73). La primera cuenta con 105 páginas que no aparecen en la segunda, en las cuales Heidegger desarrolla la relación entre voluntad y representación (*Vorstellung*).

23 Traducción propia de: “Zwar weiß ich noch nicht, was das Wort *Gelassenheit* mein; aber ich ahne doch ungefähr, daß sie erwacht, wenn unser *Wesen* zugelassen ist, sich auf das einzulassen, was nicht ein *Wollen* ist” (GA 13, 40–GA 77, 108).

El hecho de que Heidegger hable de un presentimiento queda explicado, en la continuación del diálogo, por la actitud de *mantenerse despierto* (*Wachbleiben*) para la *Gelassenheit* –la misma expresión que Heidegger utiliza en 1923, cuando aparece por primera vez la angustia en su filosofía, para mostrar la disposición de la hermenéutica–. La serenidad, frente al carácter seguro e inequívoco del pensar técnico, se hace cargo del acontecer en forma de rehúso –y peligro– del Ser, como muestra la propia estructura de movimientos y contramovimientos del diálogo (Dalle 2006, 97). En contraposición con el *sentirse como en casa* del hombre que se pavonea de ser el dueño y señor de la tierra, la *Gelassenheit* nos hace patente nuestro *estar sostenidos en la Nada* (*Inständigkeit*), nos hace patente la imposibilidad de compaginar nuestra constitutiva finitud y los aires divinos de nuestra voluntad, nos hace patente, en última instancia, que la esencia del pensar del otro comienza en esperar *nada* puesto que la espera, en su sentido propio, “*hat eigentlich keinen Gegenstand*” (GA 13, 49–GA 77, 115), no tiene objeto. Es, justamente, desde esta disposición que nos abre al *no-querer*, a una *sencilla paciencia* (*einfache Langmut*), la única magnanimidad (*der einzigen Großmut*), el noble recuerdo (*edlen Erinnerns*) de la esencia del pensar (GA 13, 65–GA 77, 145).

Angustia y *Gelassenheit* comparten, por consiguiente, una serie de rasgos comunes, parecidos de familia si se quiere. Ambas son disposiciones afectivas que *nos sacan* de una habitualidad impropia o nihilista que no hace sino huir del *extrañamiento* o *desazón* para con el mundo. Así pues, la preocupación de la certeza y el modo metafísico comparten una incuestionada seguridad en la relación con los entes intramundanos y con los otros²⁴, en los cuales no encuentran sino región para la ciencia o fuentes inagotables de energías que deben ser aprovechadas. La salida de esta ‘disposición natural’ en ambos casos pasa por la capacidad de *hacer patente* la finitud del hombre, haciendo que la angustia y la serenidad sean “las dos actitudes que representan la paradójica existencia del ser humano” (Chillón 2020, 96–97), el carácter de arrojado (*Geworfenheit*) o el estar sostenido en la Nada. Angustia y serenidad son, y esto resume lo que llevamos de párrafo, dos disposiciones que nos hacen patente la Nada en la que estamos sostenidos. Lo que aquí proponemos, por ende, es que existe cierta continuidad entre la angustia y la serenidad, en tanto que aperturas de la Nada. La clave para entender esta continuidad –y, sin embargo, no–identidad– pasa por aquello que el estudio del tedio nos ha mostrado: la disposición afectiva atañe a un ‘nosotros’ inserto en la historia. Mientras que la angustia es una disposición afectiva más individual y con ciertos aires de *atemporalidad*, la

24 De hecho, desde la *Gelassenheit* puede subsanarse el supuesto olvido de la dimensión intrapersonal de *Ser y tiempo*, como muestra José Manuel Chillón (2019, 72).

Gelassenheit se constituye como respuesta colectiva al peligro que atañe a una época entera: el dominio incondicionado de la *Machenschaft*, el cual instaura el peligro de la consumación absoluta del nihilismo y la imposibilidad del pensar. Esta propuesta se refuerza toda vez que se tiene presente, en primer lugar, el giro *histórico* de la cuestión del Ser en la época de los *Beiträge* y, en segundo lugar, el papel más reducido de la angustia que Heidegger presenta en el epílogo y la introducción de *Was ist Metaphysik?* en los años 40.

VI. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANTICH I VALERO, X. (1991), «La crítica de la mundanitat cartesiana i la noció d'espai a Heidegger», en *Acadèmia de filosofia Liceu Joan Maragall, Lectura de Heidegger*. Barcelona: PPU.
- BALTAR, E. (2020), «La nada, el tedio y la técnica: reflexiones de Heidegger sobre el nihilismo.» *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, no. 6, 11–30. <https://doi.org/10.12795/Differenz.2020.i06.01>.
- BERCIANO VILLALIBRE, M. (1990), *La crítica de Heidegger al pensar occidental*. Salamanca: Universidad Pontificia.
- BUDDEBERG, E. (1956), «Die Angst». En: *Denken und Dichten des Seins*. Stuttgart: J.B. Metzler. https://doi.org/10.1007/978-3-476-99341-0_5.
- CAPUTO, J. (1986), *The mystical element in Heidegger's thought*. Nueva York: Fordham University Press.
- CATOGGIO, L. (2008), «Angustia y aburrimiento. Reflexiones sobre un desplazamiento temático en el primer Heidegger.» *Ergo*, no. 22–23, 7–24.
- CEREZO GALÁN, P. (1999), «La destrucción heideggeriana de la metafísica del cogito.» *Enrahonar*, 19 (número extraordinari), pp. 217–230.
- CHILLÓN, J. M. (2016), «Heidegger: La paradójica existencia de la finitud del Dasein.» *Differenz*, 2:18–33.
- CHILLÓN, J. M. (2018a), «Ser en el mundo sin ser del mundo. Serenidad y direcciones del cuidado en Heidegger.» *Pensamiento*, 74 (281): 661–680.
- CHILLÓN LORENZO, J. M. (2018b), «Los rendimientos fenomenológicos de la angustia en Heidegger.» *ALPHA*, no. 2018, 215–232.
- CHILLÓN, J. M. (2019), *Serenidad. Heidegger para un tiempo postfilosófico*. Granada: Comares.
- CHILLÓN, J. M. (2020), «Hitos de la noción de Gelassenheit en *Ser y tiempo*.» *Revista de Filosofía*, 77:83–98.
- CHILLÓN, J. M. (2023), «El modo metafísico de la teoría del conocimiento.» *ApareSer. Revista de Filosofía*, no. 1 (Septiembre–Febrero), 59–70.
- DALLE PEZZE, B. (2006), «Heidegger on Gelassenheit.» *Minerva – An Internet Journal of Philosophy*, 10:94–122.
- FISCHER, M. (2020), «Über Furcht und Angst bei Martin Heidegger.» *International Journal on Humanistic Ideology*, 2:165–189.
- GABÁS, R. (1999), «Antes del pensar: las aventuras del 'ergo' desde Descartes hasta Heidegger.» *Enrahonar*, 19 (número extraordinari), pp. 323–332.

- GILABERT BELLO, F. (2017), «Heidegger en torno al error de la Modernidad: La crítica al dualismo cartesiano de cuerpo y alma (Sein und Zeit, párrafos 19, 20, 21).» *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 89–98. <https://doi.org/10.6018/daimon/268651>.
- HEIDEGGER, M. y JASPERS, K. (2003), *Correspondencia: (1920 – 1963)*. Ed. W. Biemel y H. Saner. Madrid: Editorial Síntesis.
- HEIDEGGER, M. (1978), *GA 1.– Frühe Schriften (1912–1916)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1976), *GA 2.– Sein und Zeit (1927)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1977), *GA 5.– Holzwege (1935–1946)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2000d), *GA 7.– Vorträge und Aufsätze (1936–1952)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1976), *GA 9.– Wegmarken (1919–1961)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1983), *GA 13.– Aus der Erfahrung des Denkens (1910–1976)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2007a), *GA 14.– Zur Sache des Denkens (1962–1964)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1994), *GA 17.– Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1923/24)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1979), *GA 20.– Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes (SS 1925)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1976), *GA 21.– Logik. Die Frage nach der Wahrheit (WS 1925/26)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1983), *GA 29/30.– Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (WS 1929/30)*. Ed. F.–W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1981), *GA 51.– Grundbegriffe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1987), *GA 56/57.– Zur Bestimmung der Philosophie I. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (KNS 1919)*. Ed. B. Heimbüchel. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2005), *GA 62.– Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik (SS 1922)*. Ed. G. Neumann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1988), *GA 63.– Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (SS 1923)*. Ed. K. Bröcker–Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1989), *GA 65.– Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936–1938)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1998), *GA 69.– Die Geschichte des Seyns*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2009), *GA 76.– Zur Metaphysik – Neuzeitlichen Wissenschaft–Technik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- HEIDEGGER, M. (1995), *GA 77.–Feldweg–Gespräche (1944/45)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1989), «Entrevista en Der Spiegel.», en *La autoafirmación de la universidad alemana y otros escritos*. Madrid: Tecnos.
- HEIDEGGER, M. (1994), *Conferencias y artículos*. Trad. E. Barjau. Barcelona: Ed. del Serbal.
- HEIDEGGER, M. (1997), *Estudios sobre mística medieval*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HEIDEGGER, M. (1999a), *Ontología: hermenéutica de la facticidad*. Trad. J. Aspiunza. Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, M. (1999b), *Conceptos fundamentales: curso del semestre de verano, Friburgo, 1941*. Ed. P. Jaeger. Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, M. (2000), *Carta sobre el humanismo*. Ed. y trad. H. Cortés. Madrid: Alianza Editorial.
- HEIDEGGER, M. (2002), *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: (Indicación de la situación hermenéutica)*. Ed. y trad. J. A. Escudero. Madrid: Trotta.
- HEIDEGGER, M. (2003a), ¿Qué es metafísica?; seguido de Epílogo a "¿Qué es metafísica?" ; e Introducción a "¿Qué es metafísica?". Madrid: Alianza Editorial.
- HEIDEGGER, M. (2003b), *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Trad. D. V. Picotti C. Buenos Aires: Biblos.
- HEIDEGGER, M. (2004), *Lógica: la pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza Editorial.
- HEIDEGGER, M. (2005), *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Ed. y trad. J. A. Escudero. Barcelona: Herder.
- HEIDEGGER, M. (2006), *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial.
- HEIDEGGER, M. (2007), *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*. Trad. A. Ciria. Madrid: Alianza Editorial.
- HEIDEGGER, M. (2008a), "¿Alma mía!": *cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfride; 1915 – 1970*. Ed. G. Heidegger. Buenos Aires: Manantial.
- HEIDEGGER, M. (2008b), *Introducción a la investigación fenomenológica*. Madrid: Ed. Síntesis.
- HEIDEGGER, M. (2009), *Ser y tiempo*. Ed. y trad. J. E. Rivera Cruchaga. Madrid: Editorial Trotta, S.A.
- HEIDEGGER, M. (2010), *Caminos de bosque*. Trad. A. Leyte Coello y H. Cortés Gabaudán. Madrid: Alianza Editorial.
- HEIDEGGER, M. (2011), *La historia del ser*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna.
- HÜGLI, A. (2015), «Heideggers Todesanalyse», en *Martin Heidegger: Sein und Zeit*. Berlin/München/Boston: De Gruyter Verlag.
- HÜHN, L. (2010), «Heidegger – Schelling im philosophischen Zwiegespräch – Der Versuch einer Einleitung.», en *Heideggers Schelling–Seminar (1927/28)*, 3–44. Stuttgart: Frommann–Holzboog Verlag e.K.
- KELLERER, S. (2013), *Zerrissene Moderne: Descartes bei den Neukantianern, Husserl und Heidegger*. Konstanz: Konstanz University Press.

- KOCH, D. (2017), *Désinvolture. Zur Frage nach der Freiheit des Einzelnen*. Tübingen: Sonderdruck Tübingen Philosophische Bibliothek.
- LEYTE, A. (2015), *Heidegger: El fracaso del Ser*. Barcelona: Batiscafo.
- MARION, J.-L. (1989), *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: PUF.
- MERKER, B. (2015), «Die Sorge als Sein des Daseins», en *Martin Heidegger: Sein und Zeit*. Berlin/München/Boston: De Gruyter Verlag.
- PÉREZ-BORBUJO, F. (2022), «La herencia de Schelling en Heidegger.», en *Schelling-Heidegger: inicio, abismo y libertad*. Barcelona: Herder.
- PRETZSCH, M. R. (2023), «World-Formation and Dasein: Heidegger's Understanding of the World in The Fundamental Concepts of Metaphysics and His Reference to Heraclitus, Aristotle and Schelling.» *Studia Heideggeriana*, no. 12, 97-119.
- QUINTANA MONTÉS, J. L. (2019), «La técnica moderna: entre serenidad (Gelassenheit) y dispositivo (Ge-stell).» *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 76:51-65.
- STEINMANN, M. (2010), *Martin Heideggers »Sein und Zeit«*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- SVENDSEN, L. (2006), *Filosofía del tedio*. Barcelona: Tusquets.
- THOMÁ, D. (1990), *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- VATTIMO, G. (1986), *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa.
- VON HERRMANN, F.-W. (1990), *Wege und Methode*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- VON HERRMANN, F.-W. (1992), «Das Ereignis nach dem Wesen der Technik, Politik und Kunst.», en *Martin Heidegger: Kunst – Politik – Technik*, 241-261. München: Fink.
- VON HERRMANN, F.-W. (1994), *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers "Beiträgen zur Philosophie"*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

GONZALO MARTÍN-MOZO es investigador predoctoral FPU en la Universidad de Valladolid

Líneas de investigación:

Fenomenología, Hermenéutica e idealismo alemán.

Publicaciones recientes:

- (2025). De la crítica al kein ursprüngliche Seinlassen a la Gelassenheit. La presencia de Schelling en el pensamiento de Heidegger. *Studia Heideggeriana*, 14, 85-110. <https://doi.org/10.46605/sh.vol14.2025.286> y (2025). La interpretación heideggeriana del Λόγος de Heráclito: hacia el juego de espejos de la Cuadratura. *Differenz. Revista Internacional De Estudios Heideggerianos Y Sus Derivas contemporáneas*, (11), 105-125. <https://doi.org/10.12795/Differenz.2025.i11.05>.

Email: gonzalo.martin.mozo@uva.es