

Dos ensayos sobre Heidegger de Agustín Yáñez

Two Essays On Heidegger by Agustín Yáñez

Héctor López Domínguez

INDEPENDIENTE | MÉXICO

Héctor Aparicio

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA, UNIDAD IZTAPALAPA | MÉXICO

Estudio introductorio

El cinco de diciembre del año de 1951 Agustín Yáñez obtenía el título de maestro en filosofía con la tesis *Don Justo Sierra, su vida, sus ideas y su obra*. El jurado que lo aprobaría por unanimidad, con distinción *magna cum laude*, estaba compuesto por Samuel Ramos, Edmundo O’Gorman, Eduardo García Máynez, José Gaos y Julio Jiménez Rueda (Hernández Luna, 1951: 377). Yáñez se convertía en un filósofo profesional y para esa fecha ya era un escritor reconocido por los críticos literarios. El hecho de volverse un profesional indica la relación de su prosa con la filosofía. Sin embargo, hasta la actualidad, los críticos han dado poca importancia a este detalle. Por esta razón es pertinente adentrarse a revisar y a difundir los ensayos de Yáñez en los cuales ejerce el análisis filosófico.

Los siguientes textos que presentamos son dos ensayos de Yáñez sobre el pensamiento de Martin Heidegger publicados en 1940. Se trata de ensayos de corte expositivo más que introspectivo, que llevan a la reflexión sobre conceptos y temas metafísicos del filósofo de Messkirch; también precisan afinidades de este pensador con otros autores, por ejemplo, con Søren Kierkegaard. La importancia de estos escritos radica en mostrar el ejercicio filosófico hecho por un literato, el cual esclarece varias ideas sobre la filosofía heideggeriana. Los ensayos son significativos porque aportan información adicional a lo que dicen, esto es, datos sobre lecturas, autores, fuentes, libros que eran ya conocidos en aquella época del cuarenta. Por mencionar un caso de lo anterior, los ensayos muestran que la obra *Sein und Zeit* fue leída a través de una traducción, probablemente al francés,

aunque la mayoría de las citas en los ensayos provienen de las traducciones al español de *Was ist Metaphysik?*

Otras características de estos escritos, además de no ser introspectivos sino más bien explicativos-analíticos, como fue aludido, son: 1) se expresan en la primera persona del plural; 2) tienen citas —aunque muchas veces las fuentes no están puntualizadas—, las cuales van intercaladas para acompañar la exposición de ideas sobre la filosofía de Heidegger. También 3) las fuentes en su mayoría son traducciones de la obra de Heidegger o fuentes indirectas o secundarias al pensamiento heideggeriano, es decir, son comentarios o manuales que leyó Yáñez. Es probable que debido a lo anterior 5) los ensayos no presenten términos en alemán. Como últimas características, 6) el escritor jalisciense no excluye referencias literarias en el despliegue de ideas de carácter filosófico y, 7) a diferencia de la mayoría de los ensayos que escribió, estos que presentamos incluyen notas al pie de página. De manera general, son ensayos que tienen la finalidad de dar a conocer el pensamiento del filósofo alemán el cual iba irrumpiendo poco a poco en el mundo de habla hispana (Constante, 2014).

Es relevante especificar la noticia de los ensayos que se presentan. En una entrevista que hizo Emmanuel Carballo en 1965, Yáñez habla sobre lo que publicó entre la década del treinta y del cuarenta: “Recuerdo que por ese entonces publiqué un ensayo, de los primeros que se escribieron en México, acerca de la filosofía de Heidegger; también publiqué otro sobre la angustia en la obra de Kierkegaard” (Carballo, 1986: 366). La mayoría de los investigadores repiten esta alusión sin dar otros pormenores. No obstante, Leopoldo Zea en *La filosofía en México* proporciona la siguiente información: “En 1940 Agustín Yáñez publica en una revista llamada *Tiempo* dos ensayos el primero de los cuales lleva el título de *La nada en Martin Heidegger* y el segundo *Kierkegaard y Heidegger*” (Zea, 1955: 151-152).

El trabajo de Zea es fundamental para el examen de la historia de la filosofía en México porque aporta datos hoy olvidados por los investigadores del pensamiento mexicano. Así, gracias a la referencia de Zea se localizaron con exactitud los ensayos de Yáñez, a pesar de la extensión del título de la revista, fueron publicados en los números cinco, “La nada en Martin Heidegger”, y siete, “Kierkegaard y Heidegger”, de *Tiempo. Revista mexicana de ciencias sociales y letras*. Los números corresponden a los meses de mayo y julio respectivamente. Los ejemplares de la revista fueron localizados en la biblioteca del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. Luego, se procedió a su lectura, análisis y transcripción con anotaciones, es decir, hacer una edición la cual ahora presentamos.

Los estudiosos de la literatura y de la filosofía en México han prestado poca atención a la faceta filosófica de Yáñez. En algunos casos hasta la han despreciado.

Mientras que para los críticos literarios sólo es un registro en la biografía del jalisciense, para los investigadores de la filosofía el pensamiento de Yáñez es mera psicología. Entre los primeros está Alfonso Rangel Guerra, quien en diversas páginas de su biografía *Agustín Yáñez* (Rangel Guerra, 1969), anota, entre otras acciones, la participación del jalisciense en la fundación de la Facultad de Filosofía y Letras en Guadalajara; que fue director de la revista *Filosofía y Letras*; también el paso como estudiante de filosofía en la UNAM (aunque señala que Yáñez hizo su examen profesional el doce de septiembre de 1951, es evidente, por las noticias ya señaladas, que fue el cinco de diciembre de tal año). Entre los segundos está Guillermo Hurtado quien en su antología del grupo Hiperión califica al pensamiento del jalisciense como una psicología de lo mexicano. Lo pone como un simple antecedente de los hiperiones (Hurtado, 2006: XVII-XVIII).

Pero el nexo de Yáñez con la filosofía no se limita a las acciones que llevó a cabo en su vida. Tampoco su pensamiento se reduce a mera psicología. La contribución del literato al pensamiento en México fue crucial. Por una parte, sus ideas fueron el arranque de lo que se ha calificado como una tradición en la cultural nacional: el humanismo mexicano. Por otra, fue de las primeras colaboraciones en esa tendencia de pensamiento que buscaba el ser del mexicano. En el ensayo “Humanismo y filosofía en México” publicado en 1936, Yáñez apuntó que al humanismo le corresponde la comunicación de ciertos valores cordiales para la convivencia y no simplemente el estudio de las letras clásicas (Yáñez, 1936: 14-17). Así, junto con el filólogo Gabriel Méndez Plancarte, el escritor jalisciense forjó una tradición que se denominó a sí misma mexicana, la cual data desde la Conquista, o incluso desde antes, como por ejemplo para Miguel León Portilla quien habla de un humanismo en las culturas prehispánicas, y que, hoy en día, algunos estudiosos todavía refrendan, como es el caso de Mauricio Beuchot y María del Carmen Rovira por mencionar algunos (véase Priani Saisó, 2011: 211-230; Aparicio, 2019: 251-263).

Respecto al ser del mexicano Yáñez lo define como resentido. En un artículo publicado en el año de 1939 este escritor habla del resentimiento en México. Lo señala como fenómeno de la existencia que conlleva a la falsificación de los valores morales y es signo indubitable de la vida decadente. Agrega que el resentimiento es la autointoxicación psíquica —no liberarse de ese sentimiento molesto, nunca llegar a la satisfacción— transmitida por el cura, el maestro y el policía. Para poder reconocer y arrancar el resentimiento del mexicano, explica, es necesario analizar el círculo de acción de estos personajes: iglesia, escuela y comisaría. En especial en “las provincias, en los pequeños pueblos mexicanos y las clases populares que constituyen el meollo, el sector prieto y valioso del país, aparece todo el poder de

dirección que tienen el sacerdote, el maestro y el policía” (Yáñez, 1939: 1). Matices y agentes que rememoran a ese mundo literario que construyó en *Al filo del agua*. Pero ese mundo estaba mediado por el análisis filosófico del resentimiento, que a la vez estaba fundamentado en el fenomenólogo Max Scheler.

No es casual que Scheler esté en la base del pensamiento del escritor jalisciense. En 1912 este fenomenólogo publicó el libro *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, en el cual responde a Friedrich Nietzsche sobre el resentimiento en la moral cristiana. Yáñez posiblemente conoció la traducción del libro de Scheler hecha por José Gaos, publicada en 1927 por *Revista de Occidente*. Pero si Scheler es importante para el jalisciense, ¿por qué escribir sobre Heidegger? La respuesta lleva a transitar diversos caminos. El primero es sobre la difusión del pensamiento alemán en México. Zea, en el texto referido anteriormente, dice que el libro *Las tendencias actuales de la filosofía alemana* de Georges Gurvitch¹ difundió las primeras noticias sobre el pensamiento de Heidegger (Zea, 1955: 151). El dato lo reafirma Gustavo Leyva en *La filosofía en México en el siglo XX*, sobre todo en lo que toca al conocimiento de Edmund Husserl por medio de fuentes secundarias (Leyva, 2018: 187). Yáñez leyó el libro de Gurvitch, el cual empleó en la elaboración de sus ensayos, por ejemplo, en “Intencionalidad” (1933) publicado en la revista *Crisol*. Sin embargo, entre el repertorio de autores que el jalisciense utiliza constantemente está otro muy notable: August Messer.

Resulta que Messer, aunque Zea y Leyva no consideran a este autor como relevante, fue un pensador alemán que escribió una historia de la filosofía. En ésta destacan dos tomos que atienden a la difusión de la filosofía alemana: *Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert* (1913), y *Die Philosophie der Gegenwart* (1916). El primero fue traducido por José Gaos en 1926 y el segundo lo tradujo Joaquín Xirau un año antes. Ambas traducciones fueron publicadas en Madrid por *Revista de Occidente*. Los libros de Messer no sólo figuran como fuente de Yáñez,² también lo son para filósofos como Antonio Caso y Samuel Ramos. Si bien ni Gurvitch ni Messer aparecen explícitamente en los ensayos que se presentan, la información sobre ellos es destacable para comprender el trasfondo de la filosofía en México. Son dos autores que dan un atisbo de la forma en que las fuentes secundarias diseminaron la filosofía alemana.

¹ El original francés es de 1930; la traducción al español de Francisco Alameda Vives fue publicada por el editor M. Aguilar en 1931.

² También aparecen en sus ensayos “Bergson y la vida” de 1932, “Nietzsche y el positivismo” de 1939 y otros más.

El otro camino para contestar la pregunta antes planteada es señalar la vía por la cual Yáñez estudió a Scheler y a Heidegger. En el ámbito del pensamiento mexicano se ha señalado que los libros del filósofo de Messkirch primero fueron atendidos en los círculos literarios, en especial por el grupo de los Contemporáneos (Díaz Ruanova, 1982: 21). Octavio Paz también da testimonio de ello en el ensayo de 1978 *Xavier Villaurrutia en persona y en obra*. El premio Nobel expresa que los Contemporáneos tenían un conocimiento tangencial de la fenomenología y del existencialismo. Ellos, según Paz, no habían leído directamente a Heidegger, pero sí a Pablo Luis Landsberg y “una obrita póstuma de Max Scheler: *Muerte y resurrección*”. Pero Paz dice algo más: “Cuesta escribió una nota sobre Scheler y en sus artículos figuran una o dos veces los nombres de Husserl y Heidegger” (Paz, 2003: 69). En efecto, Jorge Cuesta escribió en 1927 una reflexión para la revista *Ulises* sobre el libro *El resentimiento en la moral* del mismo Scheler (Cuesta, 1978: 32-38). Las noticias anteriores hacen patente que además de la recepción de Heidegger por los literatos mexicanos, también Scheler estaba en el catálogo de sus lecturas y Yáñez estuvo relacionado con los Contemporáneos (Rangel Guerra, 1969: 13). No es extraño, entonces, que gracias a ellos tuviera noticia de los dos discípulos de Husserl. Por último, es desatinado pensar que los literatos tenían noticias superficiales de la cultura y filosofía alemanas, como puede interpretarse por los comentarios de Paz. En realidad, el pensamiento germano fue de suma importancia para la formación de la mayoría de los escritores mexicanos del siglo XX (Kurz, 2008: 75-108).

Desde luego, además del ámbito literario, los dos pensadores alemanes también fueron conocidos en el filosófico, y Yáñez, como ya demostramos, estuvo fuertemente emparentado con él. Caso fue maestro de Yáñez, tal como lo refiere en la entrevista que le hace Carballo. Hasta menciona que Caso sugirió que su tesis para recibirse fuera sobre el resentimiento en México (Carballo, 1986: 367). Hacia 1933 Caso dio un giro en sus investigaciones filosóficas y, tal como lo señala Fernando Salmerón, la fenomenología alemana empieza a ser predominante en sus referencias textuales. No sólo Husserl y Heidegger están presentes, también Scheler y Nicolai Hartmann (Salmerón, 1973: 302-303). Igualmente, en la Facultad de Filosofía hay otro profesor que desde 1927 enseña esta filosofía, en especial la fenomenología: Adalberto García de Mendoza (Zirión, 2009: 23-29; Escalante, 2016: 33-39). Dentro de ese contexto formativo de la Facultad, Yáñez conoció la fenomenología, el pensamiento de Scheler y la filosofía de Heidegger.

Cerramos estas puntualizaciones con una reflexión del juicio que se ha hecho acerca de la llegada del pensamiento alemán a México, en específico de la fenomenología y, por supuesto, de Heidegger. La calificación que han hecho los filósofos de la recepción y comprensión de la filosofía germana en el siglo XX es negativa:

desde el menosprecio por los trabajos de García Mendoza hasta la supuesta incompreensión del autor de *Sein und Zeit* por quienes lo leyeron. Todo ello puede resumirse en la siguiente afirmación sobre el pensamiento de Heidegger: “estoy persuadido que la recepción de Heidegger en español, al menos en México, apenas si rozó, de manera sigilosa la puerta de la filosofía” (Constante, 2014: 122). Creemos que es un juicio parcial. La filosofía que se hizo en el territorio nacional, con sus aciertos y sus errores en la comprensión del pensamiento alemán, no puede valorarse por su acercamiento más filosófico o menos filosófico de un autor, mucho menos si ejercieron de una manera fenomenológica o heideggeriana la filosofía. De diversa forma todos los intelectuales mexicanos de principios del siglo pasado tuvieron noticia de la filosofía europea, en específico la hecha por alemanes. Y esa diversidad, esa complejidad, es necesaria estudiarla para reconocer cómo es que llegaron a ciertos argumentos, a ciertas ideas. Lo cual atiende a las condiciones de posibilidad del pensar mexicano, que en el caso de Yáñez hemos tratado de esclarecer, por lo menos en lo que toca a las condiciones textuales: respecto a las fuentes, libros, autores que el jalisciense leyó. De cualquier forma, el trabajo de Constante también reconoce que es necesario realizar esto para la comprensión cabal de la filosofía en México, y la edición de los textos de Yáñez va hacia esa finalidad.

Cabe resumir el contenido de los ensayos. En “La nada en Martin Heidegger” Yáñez empieza describiendo el problema de la nada, el cual se ha desdeñado por la mayoría de los filósofos de la antigüedad y la modernidad. Por lo tanto, ninguno llegó a categorizar una respuesta a este problema, mucho menos a considerar una vía de análisis de la nada, como sería la angustia. Así, el único que pudo dar con la cuestión es Heidegger quien, afirma Yáñez, sorprendió al mundo filosófico al preguntarse por la nada en lugar del ser. De este modo, por vía de la existencia del hombre —el jalisciense no menciona el término *Dasein*— al encuentro con la muerte y la angustia deviene la nada y con ella el ente es revelado, lo cual hace pensar a uno en algo más que el mero ente, es decir, en el ser. El otro ensayo, “Kierkegaard y Heidegger”, hace una comparación de las ideas de ambos filósofos, sobre todo en referencia a la angustia. Ahí Yáñez considera que son gemelos en cuanto a la vía por la cual llegan a sus pensamientos sobre el hombre, a pesar de que uno va por la psicología y otro por la metafísica. De esta manera, el escritor hace una comparación de los textos de Kierkegaard —cita *El concepto de la angustia*— y los del filósofo de Messkirch —cita *¿Qué es Metafísica?*— donde ambos analizan cómo la angustia lleva a la nada, aunque para el danés el concebir la nada termina en una relación religiosa mientras que para Heidegger hace existir al ente en cuanto tal. A pesar de que Yáñez utiliza el término “sistema” para referirse a la filosofía de los dos pensadores, la comparación de sus ideas es atinada y pertinente.

Respecto a la edición de los ensayos cabe decir que fueron respetados los efectos de los caracteres tal cual aparecen en la revista *Tiempo*. Por ejemplo, se mantuvo el uso de mayúsculas, negritas o cursivas, se corrigieron erratas menores, se dejó el espaciado entre párrafos tal y como estaba en el impreso y se modernizaron todos los nombres de los autores. Algunas comas fueron suprimidas y otras añadidas cuando era necesario; se cerraron las comillas cuando no se hacía en el impreso. Los títulos de los libros se han puesto en cursivas ya que la mayoría aparecían sin ellas; también se hizo lo mismo con los términos en latín. Igualmente se modernizó la ortografía, por ejemplo, cuando aparece un verbo con una acentuación que ya no se usa como “fué”; de la misma manera, en algunos casos, separamos el enclítico cuando la acción del sujeto aparecía en el mismo término verbal, en este caso “hállase” por “se halla”. En cuanto a las notas, las de Yáñez están numeradas de manera continua, las de la edición están seguidas por un asterisco (*). Todos estos criterios corresponden a la difusión de los ensayos porque la metodología para conformar una edición concierne a los fines prácticos para los que se hace (Correa, 2018). Por último, es de suma importancia agradecer al Lic. Felipe Medina González con la ayuda en la transcripción de los textos y a los herederos de Agustín Yáñez, sobre todo a su hijo Gabriel Yáñez, quien amablemente autorizó la edición de estos ensayos.

Héctor Aparicio y Héctor López Domínguez

La nada en Martin Heidegger^{3*}

El problema de la nada es anterior al mundo mismo. En él se fincan las más viejas cosmogonías: la Biblia y Hesíodo hacen surgir del caos, del vacío, de la nada, el cielo y la tierra^{4*}; se constituye, desde entonces, uno de los grandes temas de la metafísica universal, no por antiguo e importante, mejor resuelto. Para no seguir más trayectoria que la proyectada por esta cuestión en el mundo de la cultura occidental cuyas son las anteriores referencias de Moisés —cruce con el mundo de oriente— y de Hesíodo, referiremos sus principales jalones a la ilustre escuela de Elea, en especial a Parménides y a Zenón: el primero dio claro y preciso contorno al tema: “el ser como tal, debe ser; el no ser no es” de ello se deduce el principio fundamental de la filosofía eleática: “el ser es uno e inmutable” sobre lo que Zenón

^{3*} La referencia de los ensayos está en la Bibliografía. En ambos ensayos se deja el título en mayúsculas y también el nombre del autor con mayúsculas y cursivas tal como aparece en la revista impresa.

^{4*} Yáñez se refiere al libro del *Génesis*, 1:1, y la *Teogonía*, 117.

de Elea —príncipe del racionalismo— edifica sus aporías.^{5*} Los eleáticos, empero, desdennan el concepto polar del ser: la nada, y se desentienen con buscarle alguna importancia, entregándose, de lleno, al estudio del ser. Pareja actitud guardarán, lógicamente, cuantos filósofos hagan referencia a la nada. Ya tiene la razón un principio de excusa: “la nada no produce nada y lo que existe no puede dejar de ser”. La dialéctica de Elea se ha convertido en largo dogmatismo, en fórmula tabú rigurosa a través de muchos siglos de filosofía. Si pues la actitud de la razón y de los filósofos ante la nada es lógica, para enfrentarse al problema se necesita ir contra la lógica, adoptar una posición irracionalista. Pero —se nos ocurre ahora— ¿no es en cierto modo irracionalista y de un apriorismo inválido la fórmula defensiva de la razón ante el problema de la nada que por difícil torna la remisa?: “el no ser no es; la nada no produce nada”. Habría esperanza en que Descartes —filósofo por muchos conceptos afín a Parménides— al poner su piqueta sobre todo lo viejo, al volver al enlace del pensamiento con el ser tornado a la idea eleática, al condenar al vacío cuanto no sea yo y cuanto quede en el seno de la duda metódica, antes de correr por el camino seguro del conocimiento se avocara a la investigación de aquello que deja fuera como elemento negativo y vacío; pero la duda metódica sólo ha resultado una suspensión y la epojé cartesiana se limita por la evidencia en Dios y se llena poco a poco.⁶ Surge en esta época, sin embargo, el genio solitario y atormentado, angustiado, de Blaise Pascal y se asoma resueltamente —para mí un poco voluptuosamente— al foso del misterio, a la “oscuridad” de la nada: adivinamos sus construcciones y divagaciones en su obra, por desgracia fragmentaria, hondas divagaciones que no llegaron a sistematizar una respuesta categórica al problema de la angustia y de la nada, que pocos han sondeado y vivido como el irracionalista que supo conocer las razones del corazón ignoradas por la razón misma. Luego multiplica sus revoluciones el movimiento vitalista —culminando en el idealismo alemán—, y el ser estático pierde significación, la alta significación que heredara de Elea y se impone el acto, el devenir, como lo único absoluto y verdadero, objeto de la glorificación nietzscheana; hay una corriente que bucea en la nada: Hegel (“la naturaleza misma de lo finito estriba en remontarse sobre sí mismo, negar la propia negación y convertirse en infinito; el deber ser impulsa exclusivamente sobre los límites actuales y exclusivamente un paso más allá de ellos; el deber ser sólo es

^{5*} Parménides D.-K. 28 B 2; Zenón 29 B 1-5.

⁶ Que Descartes entendió la significación metafísica de la nada, compruébalo este pasaje: “Ni debo imaginarme que no percibo el infinito por una vera idea, sino sólo por la negación de lo finito, lo mismo que comprendo el reposo y las tinieblas por la negación del movimiento y de la luz” (*Med. Tert.* VII, 45).

un progresar finito aunque repitiéndose hasta el infinito; lo infinito está referido siempre a lo finito, opuesto a él, o lo que es lo mismo, determinado, limitado por éste como un infinito finito; el error está en que lo finito está considerado como incompatible e inconciliable con lo infinito”)^{7*}. Hegel hace retroceder su dialéctica sin ofrecernos fórmula alguna exacta; Nietzsche se pierde en la locura. Más tarde, pero en el mismo siglo, otro atrevido y dionisiaco, al igual de Nietzsche, pero en un plano de angustia mística parejo a Blaise, el solitario de Port-Royal, entrará en la nada y nos dirá, dramáticamente, irracionalmente, un mensaje decisivo: Dostoyevski, el epiléptico, pero sin contornar en rigor filosófico sus ataques a la lógica, sin meter en el cartabón sus atrevidos conceptos.

¿Y la nada?, ¿qué es?, ¿cómo se define? El problema está planteado desde siempre por la conversación banal: todos hablan de la nada; ninguno acierta a reducirla, valientemente, a un conocimiento riguroso; los de un lado la desdeñan —postura comodísima desde los tiempos de Elea—, mientras otros se pierden en ella por los caminos del terror —Pascal—, de la epilepsia —Dostoyevski—, o de la locura —Nietzsche.

A dos mil cuatrocientos años de Parménides, sobre la misma roca del ser y del existir, un filósofo ha juzgado que la actitud desdeñosa al camino que se deja cuando se toma el de la investigación existencial, no es útil ni honrada. El problema no debe quedar a nuestra espalda, minando nuestras edificaciones científicas. Abordémoslo.

Este filósofo es Martin Heidegger, de la ya ilustre escuela fenomenológica de Husserl cuyo es el discípulo más autorizado en la Alemania de hoy y su sucesor en Friburgo.

A igual nivel de Max Scheler, Martin Heidegger y el filósofo de la simpatía dan rumbos nuevos a la tendencia fenomenológica y por cierto diferentes a los que le imprimiera el maestro común, Edmund Husserl; esto constituye un dato interesante y de útil recuerdo para comprender y verificar mejor la novísima escuela filosófica. Volveremos varias veces sobre la cuestión en el curso de estas reflexiones.

Desde luego nos interesa conocer cómo dio en el tema de la nada el maestro de Friburgo. Heidegger salió a los campos de la fama con su analítica existencial que corregía varios puntos de las doctrinas husserlianas y llegó, por esta ruta, a ofrecernos su definición —una más sumada a las múltiples que el mismo Husserl ha formulado— de la fenomenología. (Recuérdese ahora la más nueva de las defi-

^{7*} La cita proviene de *Wissenschaft der Logik*. No hemos podido determinar de cuál traducción se tomó la cita o si acaso fue una lectura directa (Hegel, 2011: 261-262).

niciones husserlianas, nacida en la Sorbona cuando el fundador de la fenomenología profesaba sus *Meditaciones cartesianas*: “la fenomenología —definió entonces Husserl— es una egología trascendental” (París 1929).^{8*} Para Heidegger la fenomenología es “la ontología descriptiva de la existencia”^{9*} (*El ser y el tiempo*. 1er tomo)^{10*}. Se descubre primeramente que la existencia se nos presenta como una

^{8*} Véase Husserl (1988: 15-16; 1996: 75-78). El estudio de la filosofía husserliana también estuvo atravesado por la lectura de los libros de Messer y de Gurvitch. Sin embargo, el manual de Messer no expone el pensamiento de los discípulos de Husserl: Scheler y Heidegger. El libro sobre la filosofía actual de aquella época le dedica ocho páginas al pensamiento husserliano en el apartado “La filosofía ‘fenomenológica’. Edmundo Husserl” (Messer, 1941: 169-177). Por ello Yáñez complementó su formación en el pensamiento alemán con el libro de Gurvitch.

^{9*} La referencia es interesante por dos razones. En primera, la cita textual proviene de Gurvitch (1949: 208). En segunda, muestra la mediación de las fuentes secundarias para el conocimiento de Heidegger. El trabajo de Gurvitch contiene cinco apartados: I) dedicado a Husserl; II) sobre el intuicionismo emocional de Scheler; III) donde se expone la filosofía de Emil Lask y Nicolai Hartmann; IV) enseña la nueva orientación de la fenomenología de Heidegger. La publicación de Gurvitch está basada en unas conferencias que dictó en la Sorbona entre 1928 y 1930, lo que indica la importancia otorgada al pensamiento de Heidegger en Francia. De hecho, tanto la explicación de la filosofía heideggeriana hecha por Gurvitch, así como el prólogo que hizo Léon Brunschvicg para *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande* ensalzaban al filósofo de Messkirch tal que no parece ser neutral su exposición (Janicaud, 2015: 15-18). De cualquier forma, el trabajo de Gurvitch fue decisivo para el conocimiento del pensamiento alemán en México (Leyva, 2018: 177-178,187).

^{10*} Esta mención prueba la importancia que se le otorga a *Sein und Zeit* en la filosofía de Heidegger que, como puede verse, todavía se atribuye como primera parte cuando el filósofo de Messkirch pretendía hacer otra. Además, señalar el título como *El Ser y el Tiempo*, con el artículo determinado masculino tal como Gaos lo traduciría después en 1951, indica que, posiblemente, Yáñez estaba en contacto con las ideas de este español (aunque también puede ser que el título lo haya tomado tal cual lo tradujo al francés Henry Corbin como “l’être et le temps” porque, en el registro impreso de la revista, los sustantivos “ser” y “tiempo” no aparecen en mayúsculas) (Heidegger, 1938). De cualquier forma, es probable que el conocimiento del jalisciense sobre la filosofía heideggeriana estuviera enriquecido por el diálogo con aquel exiliado. Ahora bien, es necesario puntualizar lo siguiente: no puede asumirse, como lo hacen algunos de los estudiosos mencionados (Zirión, 2009; Constante, 2014), que el conocimiento de la filosofía alemana en México se esclareció con la llegada de Gaos, mientras se pasó en tinieblas y a tientas antes de esto. Los intelectuales mexicanos conocían las investigaciones germanas y sabían de su importancia, a pesar de tener noticias a través de traducciones o de fuentes indirectas. Es tan fácil echar por tierra la pretensión de ignorancia del pensamiento mexicano sobre la filosofía alemana con un contrafáctico. Gaos llega a México en 1938. Es acogido en la comunidad mexicana y obtiene un puesto como maestro en la Universidad. Continúa enseñando acerca de la cultura alemana sin mayor repercusión para la filosofía mexicana. Se vuelve una rareza en los anuarios de la Facultad de Filosofía pues los intelectuales del territorio nacional en aquel momento estaban enfocados en interpretar y entender únicamente el positivismo, o solamente el vitalismo, o sólo la neoescolástica, o cualquier otra tendencia que podamos imaginar. Pero no fue así. Como sabemos, Gaos llegó y fue entablando relaciones con los intelectuales mexicanos (Yamuni, 1980: 41-45; Valero Pie, 2015). Esto sucedió porque ellos ya estaban al tanto de la filosofía alemana que estudiaba el pensador español. Tal fue su alcance que pudo publicar la traducción de *Sein und Zeit* que había empezado desde antes de su arribo a México. Para rematar todo esto, cabe añadir que Gaos agradece al mismo Yáñez y a García Máynez con la ayuda para publicar la traducción *El Ser y el Tiempo*. Lo hace en

preocupación anunciándonos este hecho que “el carácter finito y limitado de la existencia humana es más primordial que el hombre mismo”; pero la simple preocupación de la existencia banal se convierte en angustia cuando pasa a estudiarse en la existencia que se encuentra a sí misma: la consciencia moral, la misión de la muerte y la resolución resignada llevan de la molestia que se da en la existencia banal, a la angustia: (es el caso de Pascal, de Dostoyevski y de Kierkegaard, el filósofo danés que algunos señalan como el más claro e inmediato antecedente de Heidegger, pero que nosotros consideramos como gemelo suyo en la doctrina de la angustia).^{11,12*} La angustia, afirma Heidegger en otro lugar, es el sentimiento del abismo, del *hiatus irrationalis* en que está sumida la existencia humana aún en sus manifestaciones más elevadas. Y comienza luego la derivación atrevida de Heidegger que había de culminar en el estudio de la nada: “Característica esencial de la existencia es la muerte y por ello debe encontrársele una interpretación puramente existencial; la muerte no es un acontecimiento de la existencia en el mundo: es la existencia en sí misma que llega a su totalidad por la muerte y por ello mismo se suprime; la muerte se basa en la preocupación, (angustia en la existencia que se encuentra a sí misma), y ya se ha dicho que la preocupación es el ser de la existencia; el ‘ser para la muerte’ es un elemento inseparable de la existencia: en la muerte es donde los hombres están más separados y más devueltos a sí mismos”.^{13*}

Tal es el impulso primordial de la metafísica de Martin Heidegger.

Y un buen día, —el día que inaugura su curso anual en la Universidad de Friburgo el año de 1929— Heidegger medita por el mismo camino de Parménides: ¿qué es el ser?, ¿cuál es la esencia de las cosas, del todo? (Metafísica es totalidad) La pregunta suprema de este día se ha formulado así para Heidegger: ¿qué es metafísica?^{14*} “La interrogación metafísica —advierte preliminarmente el filósofo— debe ser

el prólogo que se incluyó en la primera edición de la traducción y que después se suprimiría (Gaos, 1993:15). Sin duda el pensamiento en México se enriqueció con el exilio español, pero fue un diálogo entre pares intelectuales.

¹¹ Cf., mi ensayo comparativo: “Kierkegaard y Heidegger”.

^{12*} Aunque la nota de Yáñez podría hacer suponer que tal ensayo ya estaba publicado, en realidad salió a la luz meses después. Posiblemente el jalisciense ya lo tenía escrito y por eso hace el anuncio del texto.

^{13*} Muchas de estas citas también pueden encontrarse en los manuales de Adalberto García de Mendoza. Cabe la posibilidad de que Yáñez leyera sus trabajos. Sin embargo, García de Mendoza tenía como fuente el libro de Gurvitch lo cual lleva a pensar que tanto él como Yáñez tenían un panorama común de autores y lecturas.

^{14*} La traducción que utiliza Yáñez de *¿Qué es Metafísica?* es la de Raimundo Lida (Heidegger, 1932). En las notas del siguiente ensayo podrá apreciarse que también conoció la versión hecha por Xavier Zubiri.

planteada en su totalidad y siempre por la situación esencial de la existencia que interroga”, es decir, haciendo que el mismo que plantea la interrogación sea introducido en ella, “se torne objeto de la cuestión misma”.

La metafísica, como toda ciencia —y este es el nexo común y último entre ellas—, se dirige hacia el ente mismo; reversamente he aquí que el hombre —un ente— se investiga, hace ciencia, se torna objeto de la cuestión que se propone, o para decirlo con palabras textuales: un ente irrumpe en la totalidad del ente y de tal manera que en esa irrupción y por obra suya el ente se despliega en lo que es y cómo es él mismo, y por encima de él, nada.

Ha surgido el concepto peligroso. Heidegger no pasa de largo: la actitud estudiosa se vuelve reversiva, ya no como en Parménides que simplemente niega a la nada. Heidegger reflexiona: cuando el hombre entregado a la ciencia se asegura de lo que le es más propio —el ente, el ser— *menciona precisamente lo otro*: sólo debe investigar el ente, y *fuera de él nada*; exclusivamente el ente, y *más allá de él, nada*; únicamente el ente, y *por encima, nada*. ¿Y ESTA NADA?, ¿es casualidad el que espontáneamente nos expresemos de ella?, ¿es sólo una manera de hablar y fuera de eso, nada?, ¿por qué nos preocupamos de esta nada?, ¿por qué la ciencia se desentiende de ella y al abandonarla cabalmente la estamos ADMITIENDO? (Parménides ha quedado, de pronto, frente a frente). La analítica existencial se ha atrevido en loco gesto de audacia; por ello cuando se habla de Heidegger, se piensa en Dostoyevski, en Nietzsche, en Kierkegaard; ¿sucumbirá como ellos? *Alea jacta est*.

“La ciencia nada quiere saber de la *Nada*; pero con igual certeza queda establecido que precisamente la ciencia, al tratar de enunciar su propia esencia, pide auxilio a la Nada, reclama para sí lo que ella misma rechazaba de sí; ¿qué fragmentada esencia se revela en esto?”

El viejo problema ha quedado planteado de modo perentorio, con osadía inaudita; para elaborarse, necesitamos ahora llegar a un plano donde se haga posible la respuesta o se evidencie la imposibilidad de responder. Al formular la pregunta ¿qué es la nada?, se introduce por adelantado que la nada es algo, el concepto se ofrece como tal o cual cosa, como un ente. Pero precisamente la Nada se distingue en absoluto del ente: el indagar la Nada transforma el objeto de la indagación en su puesto, choca desde luego con el principio básico de la lógica, el de contradicción.

Ya decíamos al iniciar estas reflexiones que el problema de la Nada requiere en quien con él se atreva una decisión de hostilidad contra la lógica, una postura irracionalista. Anotemos desde luego esta profunda diferencia entre Husserl, (insigne investigador y reparador moderno de la lógica que ha librado singular batalla

por los fueros de esta disciplina, obteniendo como rico botín, los nutridos volúmenes de sus *Investigaciones Lógicas*¹⁵) y Heidegger: perfiles divergentes en la escuela fenomenológica; divergencia que se acentúa con este motivo de vértigo: la investigación de la Nada. “El entendimiento —prorrumpe enérgicamente el último filósofo— ¿no es en realidad soberano en esta cuestión de la Nada?” Si se entrega la Nada a la suprema instancia de la Lógica, quedará bajo la determinación de lo negado: “negación, es, empero, según la doctrina dominante y siempre respetada de la Lógica, una *específica operación del entendimiento*”; cómo vamos entonces a renunciar al entendimiento.

Pero Heidegger vuelve escrupulosamente sobre el supuesto de que entregar la Nada a la Lógica, es ponerla bajo la determinación superior de lo negativo: ¿es cierto que la Nada viene a ser por aquella determinación superior una manera especial, una modalidad de lo negado? “¿la Nada existe sólo porque existe el No, es decir, la negación?” o más bien ¿no será que *la negación y el No existen sólo porque existe la Nada*? Heidegger pasa inmediatamente a sentar una tesis sensacional: “LA NADA ES MÁS ORIGINARIA QUE EL NO Y QUE LA NEGACIÓN”. Punto continuo afirma: “Si esta tesis es correcta, la posibilidad de la negación como operación del entendimiento —y en consecuencia el entendimiento mismo— dependen, de algún modo, de la Nada. ¿Cómo puede entonces el entendimiento pretender decir este punto?” Precisa ahora demostrar la corrección de la tesis. A ello dirige sus esfuerzos el maestro de Friburgo.

Primeramente, buscará la Nada. “Lo cierto es que *nosotros conocemos la Nada*, aunque sólo sea en la forma en que nos referimos a ella en el vaivén de nuestro hablar cotidiano”. Un paso más y Heidegger nos la define ya: “La Nada es la absoluta negación de la universalidad del ente”. Pero no se crea que esta definición es la última y definitiva; habríamos sido defraudados: es sólo la concentración del concepto común que habrá de tomarse como guía para seguir el rastro de la Nada. Conforme a tal definición, se supone que la universalidad del ente debe ser dada previamente para poder, *como tal, caer* plenamente en la negación, en la cual la Nada habría de revelarse entonces.

Pero surge aquí una dificultad: nuestra finitud esencial nos hace pensar la “totalidad del ente” en la idea, mas no alcanzarlo en la integridad de su universalidad: *en sí y de una vez*; por manera que llegamos así al concepto formal de la Nada imaginada, pero no a la Nada misma. “Ahora bien —dice Heidegger— la Nada,

¹⁵ *Logische Untersuchungen* de Husserl fueron publicadas en 1900 con segunda edición en 1913. Fueron traducidas al español por Manuel García Morente y José Gaos, publicadas en 1929 en *Revista de Occidente*.

nada es; y entre la Nada imaginada y la “propia”, no cabe distinción posible, como que la nada representa la completa ausencia de distinción”. Por otra parte, concluye Heidegger, las objeciones del entendimiento, “si no captamos la totalidad del ente en sí, *a diario nuestra existencia se encuentra en medio del ente en su totalidad*”: “justamente las disposiciones (de ánimo) nos ponen así en la presencia del ente en su totalidad” y ellas también “nos encubren la Nada que buscamos”. Habría que buscar “una *disposición de ánimo* que, según su más auténtico sentido de descubrimiento, *volviera patente la Nada*”. Esta disposición en la que el hombre es traído a la presencia de la Nada misma es la angustia.

Vuelve Martin Heidegger a las distinciones que en obras anteriores había establecido entre el estado o disposición anímica de la angustia, y la inquietud angustiosa, el temor, o los sentimientos afines que corresponden a la timidez o la *presencia* de este a aquel ente *determinado*. “La angustia es siempre angustia ante... pero ante esto o aquello”: al contrario de la confusión que producen la inquietud angustiosa y el temor, la *auténtica angustia* “produce una *peculiar* tranquilidad”. En la angustia hay una indeterminación, un alejamiento del ente en su totalidad, “que nos oprime”, “que nos deja sin punto de apoyo”: únicamente queda y cae sobre nosotros al huir el ente, *ese ningún*: “*LA ANGUSTIA MANIFIESTA LA NADA*”.

Y la admirable estructuración del problema termina así; “que la angustia revela la Nada, lo comprueba el hombre mismo, inmediatamente, una vez desaparecida la angustia. Al fulgor instantáneo del recuerdo reciente, debemos decir: aquello ante lo cual o de lo cual nos angustiábamos era “en rigor”, *nada*. En efecto: *la Nada misma como tal, estaba allí*”.

El problema ha quedado —repetimos otra vez el adverbio— admirablemente elaborado.

¿Cómo va a darle Heidegger la respuesta final?

Afirmaciones que fundamentan la respuesta: “La Nada se revela en la angustia, pero no como ente, ni se da tampoco como objeto. La Nada se revela en la angustia *con el ente y en él*, en cuanto ente en fuga hacia la totalidad. La Nada no ejerce atracción hacia sí, sino que, por esencia, aleja de sí” produciendo una “inmovilidad de encantamiento mágico”; “este rechazo —totalmente alejador hacia el ente en fuga en su totalidad— conforme al cual la Nada oprime en la angustia a la existencia, es *la esencia de la Nada: la anulación*”. “Ni es un aniquilamiento del ente, ni surge de una negación. La anulación tampoco es susceptible de reducirse a aniquilamiento ni negación. *La nada misma anulá*”.

Esta cualidad esencial anuladora de la Nada —sigue arquitecturando Heidegger— lleva, afirma en el ente la existencia; la existencia humana destacándose así

de la Nada, “llega al ente y penetra en él”; “lo que es la existencia y lo que no es proviene ya, como tal existencia, de la Nada revelada”. Llega así el filósofo a la corona de la tesis que atrás conceptuamos fundamental, a saber, la de que es más originaria la Nada que el no y la negación. El razonamiento se completa así: “La existencia, manteniéndose a sí misma en el interior de la Nada se halla ya por encima del ente en su totalidad: *a este estar por encima del ente lo llamamos trascendencia*. Si la existencia en el fondo de su esencia no *trascendiera* —es decir, ahora, si no se mantuviera por anticipado en el interior de la Nada— *nunca podría estar en relación con el ente*. Imposible todo ser por sí mismo y *toda libertad*, sin una originaria manifestación de la Nada”.

Hemos llegado a la respuesta del programa: “La nada no es un objeto ni en general un ente. *LA NADA ES EL HACERSE POSIBLE LA MANIFESTACIÓN DEL ENTE COMO TAL PARA LA EXISTENCIA HUMANA*”.

La definición anterior a que ha llegado Heidegger tras una reducción fenomenológica ejemplar, tan ejemplar que por sí sola, evitando largas explicaciones, expresa lo que es una reducción fenomenológica, realiza filosóficamente una idea sobre la nada por Hegel apenas esbozada. Como se acaba de ver y un poco después se puntualiza en la conferencia que estudiamos, la Nada no ofrece el concepto opuesto al ente, sino que corresponde primordialmente a la esencia del ser mismo; en el ser del ente se realiza el anular de la Nada”.

Se enlaza esta novísima doctrina de la manifestación del ser por la nada sin que ambos conceptos choquen, sino antes bien, se estimulen y completen, con la vieja teoría cosmogónica: Dios creó al mundo de la Nada; de las tinieblas y del vacío surgió el cielo y surgió la tierra: *ex nihilo fit ens creatum*. Ya se ve cómo la teoría de Heidegger tiene tras de sí una tradición que confirma espléndidamente. *Ex nihilo fit ens creatum*, ¿cómo? Manifestándose el ser, finito por esencia, en la trascendencia de la existencia mantenida en el interior de la Nada.

Por esta ruta se ha llegado a verificar cómo el problema de la Nada “ciñe en torno la totalidad de la Metafísica” o —etimológicamente— problema que va más allá del ente como tal. Al mismo tiempo se corresponde el enunciado de la conferencia: ¿qué es metafísica?, cumpliéndose las dos condiciones de todo capítulo metafísico: a saber, que abrace la totalidad de la problemática metafísica y que el sujeto de la investigación torne en objeto de la misma.

Intentaremos ahora una síntesis —desnudo esquema— del sensacional problema ofrecido por Heidegger: ¿Qué es metafísica?, es decir, ¿qué está *más allá* del ente? Nada. ¿Y esta Nada? El entendimiento y la ciencia nada quieren saber de ella porque ya sólo el enunciado de la pregunta viola el principio de contradicción; la Nada no

es; la cuestión se priva así de su propio objeto. Mas el entendimiento no puede adelantarse a dar un juicio negativo sobre la Nada porque esta es más originaria y anterior que el No y la negación: es consecuencia, anterior al entendimiento mismo. Se llega a la prueba de esta tesis razonando así: la negación se basa en el no que surge de lo anulador, característica esencial de la Nada; (la negación, además, sólo es una forma de lo anulador: otras maneras de la anulación, de la Nada, son el infringir, el odiar, el incumplir, el privar y el prohibir); la anulación es la esencia de la Nada que se manifiesta en la angustia; la angustia es una disposición de ánimo que nos hace encontrarnos en la universalidad del ente y que al mismo tiempo nos lleva a la presencia de la Nada: la angustia es el acontecimiento de la existencia en el que la nada está patente. Puestos ya en contacto de la Nada por medio de la angustia, podemos descubrir que no se trata de un ente, por tanto no se trata —como se creía— de un concepto contrario al ente, antes bien, la Nada concurre en unidad con el ente, la Nada se revela con el ente y en él; pero como la nada aleja de sí, este alejar es la esencia de la misma Nada, es la anulación, una de cuyas maneras es la negación: se vuelve así al punto de partida. Pero además Heidegger elucida este reparo: ¿cómo, si la existencia para mantenerse en relación con el ente debe darse en la Nada y esta se manifiesta primariamente en la angustia, se reconoce que la angustia —condición de la existencia conforme a la teoría— se da tan raras veces? Responde el filósofo: “que la angustia se presente en raros momentos significa que la Nada se nos oculta en su primordialidad, perdiéndonos nosotros enteramente, de determinada manera, en el ente: cuanto más nos dirigimos al ente, tanto menos lo dejamos ser rechazado por la esencia anuladora de la Nada y ésta más se aparta de nosotros: en este juego la Nada nos remite al ente. ¿Qué testimonio más impresionante de la manifestación continua, aunque disimulada, de la Nada en nuestra existencia que la Negación? La existencia no puede engendrarla, como la negación que pertenece a la esencia del pensar humano, engendra el No, porque la negación niega cuando se pone a su alcance un objeto negable: la negación dictamina acerca de un No, pero de ningún modo añade el No sacándolo de sí misma. Volvemos al objeto negable y por negar: ¿cómo podrá ser considerado objeto negativo a menos que todo pensamiento como tal mire ya previamente a la Nada? Ahora bien: la total invasión de la existencia por la anulación en todas sus formas —negación, prohibición, privación, odio, incumplimiento— atestigua la capacidad de revelarse —continua y sin duda oscurecida— que tiene la Nada, lo que implica que la angustia primaria es reprimida las más de las veces en la existencia. “La angustia está allí. Duerme apenas. En cualquier instante puede despertar en la existencia”. Tal es el concepto de la Nada en Martin Heidegger. La exposición que hasta aquí hemos hecho demuestra una dialéctica que, con otros motivos, une al filósofo con

los maestros antiguos de la escuela de Elea. Tal vez la dialéctica sea uno de los más graves reparos que puedan hacerse al discípulo de Husserl aduciendo algunas razones idénticas a las esgrimidas contra la dialéctica de Hegel y contra toda filosofía meramente dialéctica.

Heidegger ha peleado la gran batalla entre la metafísica y la lógica. Esta es la más rica significación de su trabajo en la historia de la filosofía. Muchos fueron los derrotados en igual pelea: ya hemos mencionado, a lo último Nietzsche, Kierkegaard. ¿Cómo ha salido, por su parte, Heidegger? ¿Puede gloriarse —y hasta dónde le ayuda su dialéctica— de un triunfo como el de Husserl al arrebatarse a la psicología los terrenos usurpados a la lógica? Difícil de suyo, el problema se espina aún más por cuanto Heidegger incluye en él aspectos religiosos y éticos, entre otros meramente ontológicos; su irracionalismo al oponer la angustia a las leyes de la Lógica advierte el regreso de la razón práctica y su triunfo sobre la razón pura que en manos de Kant dio tiros de gracia a la metafísica.

Todo ello origina la concurrencia de poderosos intereses críticos ante la revaluación metafísica de Heidegger: su conjunto plantea el motivo para reflexiones posteriores.

Kierkegaard y Heidegger

Al intentar un breve bosquejo de los antecedentes históricos de Martin Heidegger acerca de su investigación de la Nada, llamamos al filósofo danés Søren Kierkegaard, gemelo del maestro de Friburgo.¹⁶

Con efecto, hay un innegable e inmediato parentesco de consanguinidad entre Kierkegaard y Heidegger, no importa que las fisonomías y tendencias de ambos filósofos sean diferentes. Al estudio de tal parentesco y de las diferencias de tipo entre ambas filosofías se consagra este ensayo; investigará preferentemente los elementos de la metafísica de Heidegger en el concepto de la angustia de Kierkegaard.

Recordada sea aquí la sorpresa del mundo filosófico cuando Martin Heidegger, al iniciar en 1929 su curso anual en la Universidad de Friburgo, se planteó la cuestión: ¿qué es la metafísica?, y cuando todos esperaban con fervoroso interés una doctrina novísima del *Ser*, escucharon una antilógica y suprema investigación de la *Nada* en cuyo seno está la esencia metafísica.

¹⁶ “La Nada en Martin Heidegger”. – *Tiempo* No. 5.

¿Cómo se atrevió Heidegger a afirmar la existencia de la Nada? Por el descubrimiento de la Angustia, “disposición de ánimo que trae al hombre a la presencia de la nada”.

El concepto de la angustia es la matriz común de Heidegger y de Kierkegaard: al salir de ella por los campos de su tiempo, de su interés filosófico y de su actitud vital, devienen caminos diferentes: mientras el uno asciende por aquella disposición de ánimo —la angustia— al concepto de la nada y de éste al del ser, el otro pensador se sumerge por la angustia y la nada en las aguas de la psicología, la dogmática y la ética, hasta salir, por tan diversas rutas, a un resultado afín con la aspiración última de Heidegger, y es en Kierkegaard la integridad y grandeza por la angustia aliada victoriosamente con la fe: “Cuanto más hondamente se angustia, tanto más grande es el hombre”... La angustia es, en unión de la fe, absolutamente educativa porque “*consume todas las cosas finitas*”. Heidegger, por su parte, dirá: “‘Tanto más *vive*, tanto más *es*’... Característica esencial de la *existencia* es la *muerte*... La muerte es la existencia en sí misma que llega a su totalidad y por ello mismo se suprime; la muerte se basa en la preocupación, (angustia en la existencia que se encuentra a sí misma) y ya se ha dicho que la preocupación es el ser de la existencia; el ‘*ser para la muerte*’ es un elemento inseparable de la existencia: en la muerte es donde los hombres están más separados y devueltos a sí mismos”.

Hijos de la angustia, “objetos de la cuestión misma” como quiere Heidegger,¹⁷ ni el alemán, ni el danés, al final, como acaba de verse, niegan la comunidad de origen; a través de procesos disímbolos llegan a conclusiones parejas: la plenitud del ser, plenitud considerada por el uno desde el lado religioso y por el otro desde el metafísico. El resultado no es nuevo, por lo demás; antes bien coinciden las corrientes religiosas y metafísica que ahora parcialmente estamos advirtiendo, en el concepto de plenitud buscado por los místicos de todos los tiempos: desde la

¹⁷ Es sabido que Søren Kierkegaard padeció una angustia ancestral. En sus *Papeles póstumos* cuenta cómo su padre, siendo pastor niño y soportando mil privaciones, hambre, frío, desnudez, blasfemó contra Dios y este remordimiento que lo atormentaba a los ochenta y dos años fue patrimonio de la familia. Søren escribe: “La alegría de ser niño yo no la he tenido nunca”, y en otro lugar: “Es y será el combate más difícil cuando un hombre no sabe si su afición es una enfermedad del ánimo o un pecado”. El patetismo sube de tono en la obra *Estudios en el camino de la vida* donde leemos: “Un hijo es como un espejo en que el padre se contempla y para el hijo también el padre es el espejo en que se ve a sí mismo tal como será algún día. Sin embargo, raras veces se examinan uno a otro. Sólo a veces acontece que el padre se queda silencioso, mira con triste rostro al hijo, lo examina y dice: ‘Pobre hijo mío, vives en una callada desesperación’”. En otro lugar liga esta terrible observación declarando: “Este fue el gran terremoto, la terrible revolución que me obligó a una interpretación nueva e indefectible de todos los fenómenos. Sospeché que la ancianidad de mi padre no era una bendición divina, sino una maldición, y que los relevantes dones espirituales sólo servían en nuestra familia para consumirnos mutuamente”.

anulación budista y el rigor cristiano que encuentra el tipo más alto en los primitivos y en los monjes, hasta los místicos modernos que han vivido hasta que los hizo vivir el sacudimiento negativo de la guerra de 1914; síntesis de esa confluencia mística de esencias religiosas, éticas, psicológicas y metafísicas, son aquellos versos de Teresa de Jesús:

Vivo sin vivir en mí,
y tan *alta vida* espero,
que muero porque no muero.^{18/19*}

Añádase al texto de Heidegger antes citado, (“la muerte es la existencia en sí misma que llega a su totalidad”), texto tomado de su obra *El ser y el tiempo*^{20*}, estas otras expresiones que se leen en su conferencia *¿Qué es metafísica?*^{21*}: “La esencia de la nada es la anulación: el *anonadamiento*. En su anonadamiento, la nada nos remite precisamente al ente” y piénsese en la identidad con los místicos que aspiran, por el aniquilamiento, a la eterna fusión con el Ente supremo. “La angustia en

¹⁸ La literatura española abunda en este proceso que lleva del aniquilamiento, de la muerte, a la plenitud existencial, ya no sólo entre los místicos; recuérdese, no más, la abundancia de pasajes que en esta dirección nos ofrece don Francisco de Quevedo y Villegas.

^{19*} Como mencionamos en la introducción, Yáñez hace un cruce de las referencias literarias a la hora de filosofar. En este caso los versos del poema atribuido a Santa Teresa provienen de un villancico en octosílabos que generalmente se relacionan con el misticismo, pero también con el amor cortés. El poema se conoce como “Vivo sin vivir en mí”.

^{20*} Esta cita se encuentra en §48 de *Sein und Zeit* (Heidegger, 1997: 263). La misma cita puede ser encontrada en Gurvitch (1949: 218) y en las obras de García de Mendoza. No obstante, no hay razón para suponer que Yáñez desconoció directamente esta obra de Heidegger. Yáñez sabía francés (por lo menos eso puede deducirse por los galicismos presentes en sus demás ensayos) y para 1938 la editorial Gallimard publicó la compilación *Qu'est-ce que la métaphysique?* traducida por Henry Corbin. El libro incluía cinco partes junto con un prólogo del mismo Heidegger: 1) traducciones completas de *Was ist Metaphysik?, Vom Wesen des Grundes, Hölderlin und das Wesen der Dichtung*; 2) parciales de *Sein und Zeit* de los párrafos 46 a 53 y 72 a 74; de *Kant und das Problem der Metaphysik* de los párrafos 42 a 45 (Heidegger, 1938). Justo los párrafos 46 a 53 de *Ser y Tiempo* son los que tratan del advenimiento del ente por medio de la muerte, la angustia y la nada, mismo tema que analiza Yáñez en sus ensayos. Ahora bien, el mismo Zea (1955, 151) corrobora que esta obra fue importante para el estudio de la filosofía de Heidegger en México. Además, como registro material, existen dos ejemplares de la traducción de Corbin en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Podemos concluir que tanto Yáñez al igual que sus coetáneos estaban lejos de ser legos en la filosofía heideggeriana.

^{21*} Las citas comparativas que están en este ensayo son de *Was ist Metaphysik?* Corresponden a la traducción de Xavier Zubiri publicada en la revista Cruz y Raya en 1933. La cita que viene a continuación está en Heidegger (2003: 39-40). Dado lo que se mencionó en las notas al ensayo anterior y con esta referencia se puede corroborar que Yáñez conoció las dos traducciones de ese texto, la de Lida y la de Zubiri.

unión con la fe como medio de ‘salvación’” rotula Kierkegaard el capítulo último de su *Concepto de la angustia* y esa salvación es nada menos que la plenitud, —*grandeza* dice el filósofo— del hombre; nada menos que la *existencia* eterna.

Si en el resultado final convergen el dogmático y el metafísico, asimismo en el punto de partida se encuentran. Cuatro citas textuales lo comprobarán: “En este estado (el de la inocencia) hay paz y reposo; pero hay al mismo tiempo otra cosa que, sin embargo, no es guerra ni agitación —pues no hay nada con qué guerrear. ¿Qué es ello? —Nada. Pero ¿qué efecto ejerce? —Nada. *Engendra angustia*” (Kierkegaard).^{22*} “Si queremos captar de una manera explícita la existencia científica, tal como la hemos esclarecido, tendremos que decir: Aquello a que se endereza esa referencia al mundo es al ente mismo —y a nada más; aquello de que toda actitud recibe su dirección es del ente mismo —y nada más; aquello en lo cual irrumpe la investigación para dilucidarlo es en el ente mismo —y en nada más... Lo que hay que inquirir es tan sólo el ente, y, por lo demás —nada; el ente sólo y —nada más; únicamente el ente, y fuera de él —nada... La nada es la negación pura y simple de la omnitud del ente: esta caracterización de la nada, ¿no es, al fin y al cabo, una indicación de la dirección en que únicamente podremos tropezar con ella...? La angustia hace patente la nada... ‘*La angustia se halla por una especial tranquilidad*’ (Heidegger).

Investigando en campos diferentes, al dogmático y al metafísico les ha salido al encuentro, en el principio de su trabajo, el mismo problema conductor de la Nada.

Y al llegar a las dos citas ya anunciadas, que se refieren al punto de partida, al planteamiento de la cuestión a investigar, encontramos una de las analogías más importantes y vivas entre los pensadores que se vienen estudiando. Se trata nada menos del procedimiento para abordar el viejo y espinoso problema que les ha salido al paso. La lógica se adelanta e impide rotundamente seguir por ese camino: “Pero ¿no es intangible la soberanía de la lógica?” Se pregunta Heidegger, y acto continuo, demostrando que la nada es más originaria que el no y la negación, actos del entendimiento que dimanen de la *existencia* de aquella, adopta un procedimiento irracional, culminante en la corriente filosófica moderna de irracionalismo.

También Kierkegaard prescinde de la lógica para investigar el “sentimiento” de la angustia y la existencia de la nada porque el problema está fuera de sus lími-

^{22*} Véase Kierkegaard (1982: 59). La versión que utiliza Yáñez del libro *El concepto de la angustia* es la de José Gaos editada por Revista de Occidente en 1930, la cual después tuvo diversas ediciones en Espasa-Calpe (Franco Barrio, 1989: 216-218). Cabe señalar que la traducción de Gaos provenía de la versión alemana del libro de Kierkegaard.

tes: “Lo que lógicamente pensado es exacto, se torna en la Dogmática vacua charlatanería... Si la lógica ha de tener tanta trascendencia como ha menester la ética para su gloria y su vergüenza, entonces ya no es lógica”. Y como la investigación del pensador danés se desenvuelve en torno al problema del pecado original, declara terminantemente: “Véase cuán ilógicos tienen que resultar los movimientos en la lógica puesto que lo negativo sería el mal. Querer explicar por la lógica cómo ha venido el pecado al mundo es una necedad que sólo se les puede ocurrir a hombres preocupados hasta el ridículo por encontrar a todo precio una explicación”.

Debe recordarse en este lugar el sistema especial como Kierkegaard concibe la epistemología. Lo explica en su libro sobre el pensador danés el Prof. Harald Høffding.^{23*}

Conclusión común de Kierkegaard y Heidegger: la nada no es susceptible de ser racionalizada: la intuimos en la angustia. El maestro de Friburgo es más explícito y radical en la enunciación del resultante a que acabo de dar forma.

En el principio y en el fin hemos advertido la convergencia de los dos filósofos. Pero también abundan los puntos de contacto en el proceso de sus elaboraciones filosóficas. Veámoslo en citas sucesivas, comparativas:

“La nada, que es el objeto de la angustia, se torna más y más un algo. La nada de la angustia es, por tanto, un complejo de presentimientos que se reflejan en sí mismos, *acercándose más y más al individuo*. A la realidad precede la posibilidad de la libertad. La posibilidad consiste en que se *puede*. En un sistema lógico es harto cómodo decir que la posibilidad *pasa a ser realidad*: en la realidad no resulta esto tan fácil: *se necesita de una determinación intermedia: esta determinación es la angustia*.” —Kierkegaard.

“Con el radical temple de ánimo que es la angustia hemos alcanzado aquel acontecimiento de la existencia en que se nos hace patente la nada y desde el cual debe ser posible someterla a interrogación. La cuestión ha sido planteada *realmente*. En la angustia nos sale al paso la nada a una con el ente. La angustia no aniquila el ente para dejarnos como residuo la nada, ¿cómo había de hacerlo si la angustia se encuentra precisamente en la más absoluta impotencia frente al ente total? Antes bien, la nada se manifiesta con y en el ente en tanto nos escapa éste en total. La nada no atrae, sino que, por esencia, rechaza; pero este rechazo es, como tal un remitirnos, dejándolo escapar, al ente en total que se hunde; nos hace patente este ente en su plena, hasta ahora oculta extrañeza, como lo *absolutamente otro* frente a

^{23*} El jalisciense se refiere a *Sören Kierkegaard* del también danés Høffding (1930). De hecho, las citas de la nota 2 de este ensayo son tomadas de este libro.

la nada. En esa clara noche que es la nada de la angustia, es donde surge la originaria “patencia” del ente como tal ente: que es *ente* y no *nada*. LA ESENCIA DE ESTA NADA ES QUE LLEVA AL EXISTIR, POR VEZ PRIMERA ANTE EL ENTE EN CUANTO TAL. *Existir* (ex-istir) significa: *estar sosteniéndose dentro de la nada*. La existencia está siempre allende el ente en total; a este estar allende el ente es a lo que nosotros llamamos trascendencia” (condición de la existencia). “Sin la originaria patencia de la nada ni hay mismidad *ni hay libertad*. La nada es la *posibilitación* de la patencia del ente, como tal ente, para la *existencia humana*. La nada no nos proporciona el contraconcepto del ente, sino que *pertenece originariamente a la esencia del ser mismo*”. Heidegger.

“Es menester distinguir bien (el concepto de la angustia) del miedo y demás estados análogos”. Kierkegaard.

“Angustia es radicalmente distinto de miedo”. Heidegger.

“La angustia debe entenderse continuamente en relación con la libertad”. Kierkegaard.

“Sin la originaria patencia de la nada no hay libertad”. Heidegger.

“La angustia es el *momento* en la vida individual”. “Lo futuro, en cuanto posibilidad de lo eterno (es decir de la libertad) se convierte en el individuo de la angustia”. “En la más moderna filosofía culmina la abstracción en el ser puro; pero el ser puro es la expresión más abstracta que hay para la eternidad, y, en cuanto es la nada, es una vez más el momento”. Kierkegaard. (Compárese esta cita con el conjunto general de las citas de Heidegger. Véase también el concepto de *momento* en Kierkegaard: capítulo III de *El concepto de la angustia*).

Para juzgar mejor estas paralelas no hemos de olvidar que los dos pensadores se mueven en campos diversos, con propósitos diversos; Kierkegaard echa mano de la psicología en lo entrañable de la investigación de la angustia. Heidegger hace de la cuestión de la nada la totalidad metafísica y personalmente se ofrece como objeto de la cuestión misma.

Las diferencias de puntos de vista, finalmente, concurren a acentuar el parentesco entre los dos filósofos. Unas citas más:

“El objeto de la angustia es la nada. La angustia y la nada marchan continuamente paralelas”. Kierkegaard.

“La nada se descubre en la angustia —pero no como ente. — *Tampoco está dada como objeto*”. Heidegger.

“La angustia puede compararse con el vértigo. Aquellos cuyos ojos son inducidos a mirar hacia el abierto abismo, sienten vértigo”. Kierkegaard.

“En la angustia hay un retro-ceder ante... que no es ciertamente un huir, sino una fascinada quietud”. Heidegger.

Es por demás curioso advertir las ramificaciones del pensamiento de ambos filósofos a lo largo de sus sistemas. Y aún no puede decirse hasta dónde llegue Heidegger por el atrevido y remotísimo camino que toma en su famoso discurso de la Universidad de Friburgo.

Bibliografía

- APARICIO, Héctor. (2019). “El acontecimiento del humanismo mexicano: Agustín Yáñez y Gabriel Méndez Plancarte”. En Silvia Betti (Ed.) *Norteamérica y España: Una historia de encuentros y desencuentros*. Nueva York: Escibana Books. 251-263.
- CARBALLO, Emmanuel. (1986). *Protagonistas de la literatura mexicana*. México: Ediciones del Ermitaño-SEP.
- CONSTANTE, Alberto. (2014). *Imposibles de la filosofía frente a Heidegger*. México: Ediciones Paraíso.
- CORREA, Guadalupe. (2018). “Hacia una edición anotada de la *América poética* de Juan María Gutiérrez”. (*Anecdótica*, 2(2), 43-55.
- CUESTA, Jorge. (1978). *Poemas y ensayos*. II. *Ensayos I*. (Miguel Capistrán y Luis Mario Schneider. Eds.). México: UNAM.
- DÍAZ RUANOVA, Oswaldo. (1982). *Los existencialistas mexicanos*. México: Editorial Rafael Rodríguez Siles.
- ESCALANTE, Evodio. (2016). “Adalberto García de Mendoza. El oscuro lugar inestable”. *Revista de la Universidad de México*, 148, 33-39.
- FRANCO BARRIO, Jaime. (1989). “Kierkegaard en español”. *Azafea*, 2, 211-234.
- GAOS, José. (1993). *Introducción a El Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*. México: FCE.
- GURVITCH, Georges. (1949). *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- HEGEL, G.W.F. (2011). *Ciencia de la lógica. Volumen I: La lógica objetiva* (Félix Duque, Trad.). Madrid: UAM Ediciones- ABADA Editores.
- HEIDEGGER, Martin. (1932). “¿Qué es metafísica?” (Raimundo Lida, Trad.). *Sur. Revista trimestral*, II, 128-150.
- HEIDEGGER, Martin. (1938). *Qu'est-ce que la métaphysique? Suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin* (Henry Corbin, Trad.). Paris: Gallimard.
- HEIDEGGER, Martin. (1997). *Ser y Tiempo* (Jorge Eduardo Rivera C., Trad.). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- HEIDEGGER, Martin. (2003). *¿Qué es metafísica?* (Xavier Zubiri, Trad.) España: Editorial Renacimiento.
- HERNÁNDEZ Luna, Juan. (1951). “Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras”. *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, 43-44, 357-378.

- HØFFDING, Harald. (1930). *Sören Kierkegaard* (Fernando Vela, Trad.). Madrid: Revista de Occidente.
- HURTADO, Guillermo. (2006). *El Hiperión. Antología*. México: UNAM.
- HUSSERL, Edmund. (1988). *Las Conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental* (Antonio Ziri6n, Trad.). México: UNAM.
- HUSSERL, Edmund. (1996). *Meditaciones cartesianas* (José Gaos y Miguel García Bar6, Trad.). México: FCE.
- JANICAUD, Dominique. (2015). *Heidegger in France* (François Raffoul & David Pettigrew, Trans.). Bloomington: Indiana University Press.
- KIERKEGAARD, S6ren. (1982). *El concepto de la angustia* (José Gaos, Trad.). Madrid: Espasa-Calpe.
- KURZ, Andreas. (2008). "La importancia de la filosofa y de la cultura alemanas en la revista *Contemporáneos*". *Literatura Mexicana*, 19, 1, 75-108.
- LEYVA, Gustavo. (2018). *La filosofa en México en el siglo XX*. México: FCE.
- MESSER, Augusto. (1941) *La filosofa actual* (Joaquín Xirau, Trad.). Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- PAZ, Octavio. (2003). *Xavier Villaurrutia en prosa y en obra*. México: FCE.
- PRIANI SAISÓ, Ernesto. (2011). "La tesis del humanismo novohispano: fuentes e implicaciones te6ricas y pol6ticas". En Ana Cristina Ram6rez (Ed.), *Filosofa desde Am6rica: Temas, balances y perspectivas* (pp. 211-230). Ecuador: Universidad Polit6cnica Salesiana.
- RANGEL GUERRA, Alfonso. (1969). *Agustín Yáñez*. México: Empresas Editoriales.
- SALMERÓN, Fernando. (1973). "Los filósofos mexicanos del siglo XX". En Mario de la Cueva (Ed.), *Estudios de historia de la filosofa en México* (pp. 302-303). México: UNAM.
- VALERO PIE, Aurelia. (2015). *José Gaos en México. Una biografía intelectual, 1938-1969*. México: El Colegio de México.
- YAMUNI, Vera. (1980). *José Gaos. El Hombre y su Pensamiento*. México: UNAM.
- YÁÑEZ, Agustín. (1936) "Humanismo y filosofa en México". *Universidad. Mensual de cultura popular*. 6, 1, 14-17.
- YÁÑEZ, Agustín. (1939, 1 octubre). "El resentimiento en México". *El Nacional*, p. 1.
- YÁÑEZ, Agustín. (1940). "La nada en Martín Heidegger". *Tiempo. Revista mexicana de ciencias sociales y letras*, 5, 421-430.
- YÁÑEZ, Agustín. (1940). "Kierkegaard y Heidegger". *Tiempo. Revista mexicana de ciencias sociales y letras*, 7, 17-22.
- ZEA, Leopoldo. (1955). *La filosofa en México. II*. México: Libro-Mex.
- ZIRI6N, Antonio. (2009). *La fenomenología en México. Historia y antología*. México: UNAM-FFYL.