

# LO INHÓSPITO Y LO SUBLIME

Juan Manuel Romero Martínez  
Universidad de Granada (España)

Recibido: 15-07-10

Aceptado: 14-09-10

---

**Resumen:** Este texto pretende sugerir la relación entre aquella instancia indisponible que es el la nada, en el pensamiento de Heidegger; y la súbita aparición de lo sublime como aquello que falta a toda representación posible, en la obra de Kant y Lyotard. Este hilo soterrado que conecta ambas instancias es un sentimiento de carácter ontológico, que aventuramos más allá de lo meramente mental o psicológico. Una disposición afectiva mediante la cual es posible el darse de un modo de ser del fenómeno: el terror. Lo inhóspito (*das Unheimliche*) como un no-lugar en el corazón del terruño familiar y el espacio de lo salvo, nos abre a la sensación de la angustia (*Angst*), disposición que retrae la totalidad de las cosas para dejar al descubierto la fiereza inhumana (*Grimm*) de la nada; de la misma manera que el sentimiento de lo sublime (*das Erhabene*), expone la falta de un espacio de representación de la naturaleza desatada y dinámica en Kant, o del acontecimiento que desborda toda conceptualización posible en Lyotard.

**Palabras-clave:** Sublime; inhóspito; angustia; terror; nada; ontológico.

**Abstract:** This paper is intended to suggest the relationship between the unavailable instance of nothing, in Heidegger's thought, and the sudden appearance of the sublime as that which fails to all possible rendering in the works of Kant and Lyotard. This underground wire that connects both instances is a sense of ontological character, ventured beyond the merely mental or psychological. An emotional arrangement by which it is possible to be a mode of being of the phenomenon: the terror. The inhospitable (*das Unheimliche*) as a non-place in the heart of the familiar homeland, the safe space, open us to the feeling of anxiety (*Angst*), a disposition which retracts the totality of things to expose the inhuman fierceness (*Grimm*) out which is the nothing; in the same way that the feeling of the sublime (*das Erhabene*), exposes the lack of representational space of the dynamic and unleashed nature in Kant, or the event that is beyond all possible conceptualization in Lyotard.

**Key-words:** Sublime; inhospitable; anguish; terror; nothing; ontological.

## 1. La “angustia” (*Angst*) y lo “inhóspito” (*das Unheimliche*) en la analítica existencial de Heidegger y la psicología existencial de Binswanger

En la analítica existencial de Heidegger asistimos a la “angustia” (*Angst*) como un modo del “encontrarse” (*Befindlichkeit*) que es, junto con el “comprender” (*Verstehen*), parte de las estructuras dinámicas y trascendentales del “ser-ahí” (*Da-sein*). La angustia se revela en Heidegger como el suelo ontológico desde el que el temor hacia algún objeto determinado actúa.

En el estar “arrojado” (*Geworfenheit*)<sup>1</sup> en la existencia, es la “caída” (*Verfallen*)<sup>2</sup> un modo impropio de existencia. Esta caída supone un estar absorbido por el mundo, verter la opinión desde la habladuría (*Gerede*), desde lo que se dice de un modo impersonal (*Man*), y sentir “avidez por las novedades” (*Die Neugier*) intrascendentes de la cotidianeidad. Esta despersonalización y absorción en los entes intra-mundanos, según Heidegger, no es más que una huida del más propio “ser-sí-mismo“. Echar a un lado la propiedad del “ser-sí-mismo” supone privarse de la capacidad, inherente al ser ahí, de auto trascenderse a otros ámbitos de sentidos. Comparecemos entonces a una fuga del “ser-ahí ante sí mismo” que no deja, sin embargo, de ser una forma de apertura pese a la impropiedad del “ahí” de su ser.

La caída (*Verfallen*) es precisamente eso: una fuga ante sí del “ser-ahí” que supone un retroceso “ante” lo amenazador (*Furcht*).

Aquello “ante lo que”<sup>3</sup> se teme del temor es aparentemente, como hemos dicho antes, un ente intramundano que venimos viendo acercarse, como la amenaza que es, desde un ámbito ya constituido de sentido. Y es interesante, por cierto, apreciar aquí para más tarde, el matiz de lejanía temporal y espacial de la amenaza por venir.

Y es que este “huir” que no es más que un “desvío” del caer es algo que se expresará como un temor óntico ante un objeto o ente intramundano, pese a que su fundamento ontológico sea la “angustia” como disposición afectiva fundamental, como modo de encontrarse “ante” el mundo en cuanto tal, ante la totalidad de lo ente. Ahora descubrimos que el verdadero “ante qué” del temor no es un ente intramundano ya definido, sino el límite de la significatividad, lo absolutamente “otro” abismático. Lo que revela la angustia son los intersticios, el “entre” de mundos de sentidos, ese espacio de asignificatividad que posibilita el sentido mismo. En esta disposición afectiva fundamental el mundo como tal tiene el carácter de una absoluta asignificatividad y es que, en la “angustia”

---

[1] HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, ed. 1986 [t.c. (S.T.): *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1982]. Pg. 195.

[2] *Ib.*, pgs. 200-206

[3] *Ib.*, pgs. 206-209.

no hay un determinado “aquí” o “allí” desde donde se acerque lo amenazador. Las categorías espacio-temporales saltan en pedazos ante la experiencia de lo sublime que es lo absolutamente otro, como veremos más tarde en Kant.

Ese “en ninguna parte” no es una nada sino un “paraje”, un estado de apertura “espacial”, nos comenta Heidegger, donde lo amenazador “es ahí siempre ya”, ubicuo. Es por eso por lo que lo amenazador no puede acercarse desde una posición determinada ya que, al estar ya por doquier, no está, realmente, en ninguna parte. Es un no-lugar, anterior a todo mundo de sentido, porque abarca el todo del mundo en cuanto a tal, la totalidad de lo ente.

Es el mundo mismo lo que angustia (el “ante qué” de la angustia) como límite y posibilidad de los entes intramundanos, como límite y posibilidad de sentido alguno.

El angustiarse abre, entonces, original y directamente el mundo como tal de manera que, “los entes a la mano” (*Zuhandene*), entes que tienen una relación pre-reflexiva con el hacer del hombre, empuñados por éste en una mutua pertenencia -como en el tan traído ejemplo del labrador con sus aperos de labranza- se hunden en el mundo circundante para dejar de ser significativos y retirarse. El mundo ya no es capaz de ofrecer nada, ni si quiera la relación de “ser-con-otros” (*Mit-sein*).

Y es que la angustia pone al “ser-ahí” ante su mundo de manera extrema al ser ésta una forma fundamental de “ser-en-el-mundo”. El “ser-ahí” se encuentra ahora singularizado por la angustia en un solipsismo existencial de tal manera que se experimenta desahuciado, como “no-estando-en-casa”. Aquí es donde entra en juego el concepto de lo “inhóspito” (*Unheimlichkeit*) ya que, la “angustia”, saca al “ser-ahí” de su habitar junto a los entes intramundanos, haciendo que éste ya no habite arraigado en su terruño de significatividad y su familiaridad vecinal. Podemos entender, entonces, como el término alemán “*das Unheimliche*” encierra en sí la familiaridad del hogar (*Heim*) y, a la vez, el desarraigo y la errancia de un no estar en ninguna parte mediante la partícula privativa (*Un-*) ya que, en la “caída” como “fuga” se huye, pero no realmente “ante” los seres intramundanos, si no “hacia” ellos. Lo que antes nos parecía un temor determinado en la “caída” hacia algo no era más que una forma de encubrir una disposición afectiva más original: la “angustia”. En una existencia inauténtica la huida supone no querer habérselas con la amenaza ubicua del mundo que angustia en su totalidad para lanzarse así, desesperadamente, atemorizado, ante la aparente familiaridad de lo impersonal en mundos de sentido en los que no se ha conseguido arraigar de verdad. Digamos que uno huye de su ser (el ser-ahí) porque teme lo que éste puede revelar, el estar preguntándose sobre el sentido de la totalidad de lo ente -que es según Heidegger la esencia de nuestro ser, el “ser-ahí” como interrogante y como signo-, del mundo como tal y su experiencia en tanto que angustiante nada. Se huye con temor hacia lo aparentemente familiar, portando el temor en la casa y temiendo que ésta,

la casa, nos resulte terriblemente extraña. Se huye hacia el arraigo temiendo no poder arraigar. Y ese temor, como hemos expresado antes, no es más que la expresión óptica de la ontológica disposición afectiva que es la “angustia”. “El temor es angustia caída en el mundo e impropia”<sup>4</sup>.

La angustia propia, sin embargo, es una “rareza” difícil de ejemplarizar pero que tiene la facultad de desnudar nuestro ser-ahí en sus estructuras fundamentales, al hacer retirar todo ente “intramundano” a los que nos aferramos. Y es que la angustia nos muestra nuestras posibilidades y nuestro ser libre en la resolución de una elección de ser. Hace patente, en nuestra desnudez ontológica, que no somos esencialmente previos a nada, sino que nuestro ser es el hacerse mismo en la elección. Que somos libres de empuñarnos y elegirnos auténticamente a nosotros mismos ante la calma experiencia de la angustia. Realmente, lo que ésta nos muestra, es el estar tendidos siempre hacia la apertura de nuevos mundos de sentido, hacia el futuro y que, en el hecho mismo de estar arraigados se esconde siempre el desarraigo, el no ser y la asignificatividad de lo que es, del lugar donde habitamos. Es por eso, repito, que el término in-hóspito esconde ese doble juego de familiaridad y extrañeza que tanto ha caracterizado a la Alemania del romanticismo: “lo siniestro”<sup>5</sup>.

El psicoanalista existencial L. Binswanger<sup>6</sup>, en el caso de “Ellen West”, nos ofrece un ejemplo magnífico para caracterizar una existencia inauténtica que ha llegado a tal punto de “excentricidad” que ha terminado deviniendo un “ser-sin-mundo”. A Ellen West le es imposible experimentar el mundo desde una apertura, no puede “ser-junto-a” (“ser-cabe” que tradujo Gaos) los entes en un mundo de sentido. Está literalmente fuera y, como tal, experimenta tanto las cosas como a sí misma desde una absoluta “excentricidad”. El “desvío” que realizamos al huir de nuestro más propio “ser-ahí” hacia los entes intramundanos, hacia las cosas, para West es sencillamente imposible. Su impropiedad es de una radicalidad tal que ha devenido patológica. No puede mantenerse ante la angustia, pero tampoco puede huir de ella hacia lo familiar. Se encuentra en un intermedio desesperante que, trágicamente, acabará en el suicidio. Uno de los síntomas que narra en este caso Binswanger es el desmoronamiento de la temporalidad y la especialidad. La forma de ruptura con el tiempo consiste en una paralización en un presente que ya no tiene vida, un tiempo no-orientado, sin vínculo de sentido alguno. El tiempo se experimenta entonces como amenazante, se tiene la certeza de que algo terrible va a ocurrir inminentemente y se entra en la dinámica de una especie de “continuidad fatídica” e inexorable. Esta situación angustiosa ante la espera del horror por venir provoca fobias sobre cualquier evento insignificante, como el miedo a romperse un tacón, por

---

[4] Ib., pg. 210.

[5] ÁVILA, R. *Identidad y tragedia*, Madrid, Trotta, 2005.

[6] BINSWANGER, L., *Obras escogidas*, “Excentricidad”[1955], Barcelona, RBA, 2006.

ejemplo. Y es, precisamente, la pérdida de la salvaguardia de un mundo de sentido imposible de experimentar, lo que lleva a la paciente a este terror desnudo e inexorable.

La mutación que se experimenta en la espacialidad es la del encierro en el propio espacio, reduciendo así la dimensión ontológica de la disposición corporal, tan presente ésta en la obra de Merleau-Ponty<sup>7</sup>. Para este filósofo que, al igual que Heidegger es de corte fenomenológico, el espacio es corporal y organizado; si somos algo es cuerpo pre-reflexivo en una nervadura de caminos y disposiciones espaciales móviles. Si en el caso de Heidegger es la temporalidad el horizonte de sentido, el acaecer en el tiempo como el ser mismo, en Merleau-Ponty la especialidad corporal marcará los límites de sentido y se desvelará como ser mismo. West experimenta su propio cuerpo como excéntrico, éste deja de ser el centro de referencia alrededor del cual “los caminos del mundo abren sus posibilidades”.<sup>8</sup> En este caso, Ellen West, ha reducido su espacio corporal a dos mundos: el aéreo y el sepulcral. Entre la luz y la sombra la excéntrica paciente se mueve desde un todo de comprensión sin aprehensión alguna de sentido, sin relieve ni paisaje alguno, hasta un espacio oscuro, sin perspectiva posible, en lo sepulcral. El juego entre ocultación y desocultación, entre la luz y la sombra como su condición de posibilidad, tan propio del concepto originario de verdad de Heidegger (*Aletheia*) se ha roto. El desarraigo separa los dos mundos etéreo y mundano y, la oscilación continua entre ambos, es una experiencia extraña de repulsión que presagia la muerte. El de West es un estado de estar-sin-mundo improductivo, una ontología de lo hueco, un estado de vacuidad que la hace experimentarse descoyuntada entre dos mundos: el vacío repugnante y opresor, y el aire ideal y liberador. Esta *psicosis* no ocurre, valga la redundancia, solamente en la psique humana sino que expresa un desarraigo ontológico y, como tal, ocurre en el ser-ahí, en su “ahí” determinado como mundo dañado y, en el caso de nuestra paciente, irrecuperable para el sentido. Dado que el mundo de Ellen West está hueco hay que llenarlo de alguna manera, compulsivamente, mediante grandes “producciones de desperdicios” que terminan aplastando a la paciente bajo los restos de un mundo hecho pedazos.

La paciente de Binswanger, no tiene lugar ni tiempo donde ir. Es incapaz de asir el sentido de los parajes ópticos hacia los que escapar y se queda en un “entre” indeterminado, afectado por la disolución de sentido de la angustia, que hunde todas las islas donde refugiarse en los inmensos mares de la nada. El tiempo y el espacio se han solidificado, han quedado paralizados en la insistencia punzante del miedo. Lo ente se desvanece, pero no para mostrar

---

[7] SÁEZ Rueda, L. “Cuerpo y existencia: M. Merleau-Ponty”, en *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, 2001.

[8] SÁEZ Rueda, L., *Ser errático, una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2009. Pgs 314-315.

la autenticidad del ser del “ser ahí” y su libre capacidad para la elección de posibilidades sino, todo lo contrario, para hacerlo desgraciado y minimizarlo, reducido a una ficcionalización psicótica de sus vidas: el espacio se divide entre una tierra menesterosa, sepulcral y funesta que atrapa y que hace caminar a West sobre terreno cenagoso; y entre un cielo ideal y liberador.”

## 2. La domesticación de lo “sublime” (*das Erhabene*) en Kant y la propuesta de Lyotard

En la analítica de lo sublime de la *Crítica del Juicio*<sup>9</sup> de Kant asistimos a la incapacidad de la imaginación para adecuarse a las ideas de la razón y así poder formar un juicio estético acerca de lo sublime. La imaginación se excede al intentar construir un objeto infinitamente grande mediante reglas de construcción (esquematismo trascendental) entendidas como cantidad y cualidad. Dicha incapacidad es de carácter subjetivo en el “aprehender” lo infinito de una sola vez en su totalidad; y de carácter objetivo en la imposibilidad de “pensar” o “comprender” lo infinito como totalmente dado. Aquí la imaginación se enfrenta a un objeto impensable e imrepresentable, imposible de captar de una vez mediante reglas de proporcionalidad, a la vez que no es posible establecer la continuidad y el sentido de distintas sensaciones y percepciones mediante reglas de asociación y causalidad. Encontramos un movimiento de atracción y repulsión de la conexión en la imaginación, ésta se siente empujada hacia lo trascendente a la vez que se interna en un abismo donde ella misma teme perderse; por otra parte, es la idea de lo suprasensible en la razón lo que produce semejante esfuerzo a la imaginación conforme a su ley. Este atrevimiento por parte de la imaginación, instigado por las ideas de la razón, es un juego armónico en el que se expresa, ante la contemplación de lo infinito, la posesión de una razón pura, solo intuible en la insuficiencia de la imaginación misma. El sobre exceso de la imaginación en la adecuación con las ideas de la razón produce dolor, nos atestigua Kant, ya que es una violencia que excede el aparato cognoscitivo del sujeto; sin embargo, a la vez, resulta placentero porque descubre en nosotros una infinitud aún mayor, que hace que nos sobrepongamos a todo infinito y a toda omni-potencia natural.

La naturaleza, juzgada dinámicamente sublime, nos comenta Kant<sup>10</sup>, tiene que ser representada como temor al esforzarnos en resistir un mal que, sin una facultad para ello, es un objeto atemorizante. El filósofo aclara que es posible considerar un objeto como “temible” sin sentir temor de él, de manera que solo pensáramos el caso en que quisiéramos oponerle resistencia. Luego nos advierte que, el que teme de verdad, no puede juzgar lo sublime en la na-

[9] KANT, I. *Crítica del Juicio*, Madrid, Ed. Espasa Calpe. 2001, pgs 186-211.

[10] *Ib.*, pg. 204 y sigs.

turalidad, ya que termina apartando su vista del objeto que produce miedo y le imposibilita para el pensamiento especulativo. El terror de lo sublime para Kant debe estar domesticado, encerrado en una vecindad familiar de hogares, como ocurre con las películas de terror de los sábados por la noche en los receptores de televisión de nuestro barrio.

Se apela aquí a un concepto de lo sublime, lo inhumano, que se pone al servicio de lo humano de manera edificante.

“El aspecto de lo sublime es más atractivo cuanto más temible con tal de que nos encontremos en lugar seguro”<sup>11</sup> Una forma, desde luego, más casera e impropia (“humanista”<sup>12</sup>).

La domesticación de lo sublime en Kant que venimos anunciando se muestra, en primer lugar, al entender lo “Otro” indisponible e irrepresentable de lo sublime como “naturalidad”. Lo que se desprende del texto de Kant es que la naturalidad incita o desafía al hombre a ejercer poder contra ella mediante la técnica, asegurándola así para nuestro usufructo. Además lo “Otro” que provoca temor y es angustiante termina convirtiéndose en un conjunto de objetos manipulables (“ante los ojos”) y representables por las bellas artes, como en el paisajismo de los autores románticos del XIX, en especial el pintor paisajista Friederich y Hoffman, su contrapartida literaria. Esto deja ver que el fundamento de la superioridad técnica del hombre es su infinito valor moral del hombre como ser racional.<sup>13</sup>

Lo sublime en el sentido en el que lo piensa Lyotard se ha refugiado en el arte no figurativo, donde lo “Otro” se niega a ser reconducido a un esquema técnico o estético, de manera que pueda mostrar en toda su crudeza su materialidad e “inhumanidad”.<sup>14</sup>

Como indisponible no domesticado, lo inhóspito-siniestro aparece a la manera de “lo inhumano”: aquello que debería haber quedado para siempre oculto. Sin embargo, todo planteamiento que, como en el caso de la estética de lo Sublime en Kant, haga del terror algo domesticable y edificante, esto es: que suponga una representación estética del dolor o el sufrimiento, todo intento de hacer abarcable lo indisponible, acaba deviniendo en “horror” en vez de “terror”.

---

[11] Ib.

[12] DUQUE.F., *Contra el humanismo*, Ed. Abada, Madrid, 2003.

[13] DUQUE.F., *Terror tras la postmodernidad*, Abada, Madrid, 2004.

[14] Ib., pg 23.