

HEIDEGGER Y EL PROBLEMA DE LA NADA

La crítica a la posición de Nietzsche

REMEDIOS ÁVILA CRESPO

Universidad de Granada

RESUMEN: El siguiente trabajo toma como hilo conductor el problema filosófico de la nada en el pensamiento de Heidegger y pretende un doble propósito. Por una parte, aclarar el lugar que ocupa la metafísica en el pensamiento de Heidegger, y, por otra, mostrar la relación que él establece entre metafísica y nihilismo.

PALABRAS CLAVE: metafísica, nihilismo, Heidegger.

Heidegger and the problem of the nothingness

His criticism of Nietzsche's position

ABSTRACT: The following paper takes as its theme the philosophical problem of nothingness in the thought of Heidegger. The paper has two purposes: On one hand, to clarify the position that metaphysics has in Heidegger; and, on the other, to show the relationship he establishes between metaphysics and nihilism.

KEY WORDS: metaphysics, nihilism, Heidegger.

En el año 1943, catorce años después de la publicación del ensayo *¿Qué es metafísica?*, Heidegger escribió un *Epílogo* en el que apuntaba los obstáculos que impedían la comprensión de su escrito, distinguiendo los que provenían de lo enigmático de lo pensado allí, y los que procedían de «la incapacidad y de la falta de voluntad para pensar». Reconocía así, por un lado, la dificultad de la cosa misma, y, por otro, denunciaba el hecho de no poder, o simplemente no querer pensar. Esos dos obstáculos nada tenían que ver con él. Pero Heidegger se hacía eco también de las acusaciones dirigidas a su ensayo. Unas acusaciones que se dirigen todavía hoy no sólo a ese escrito, sino también a su obra. Por eso, vale la pena recordarlas: el interés por el problema de la nada hacía de su filosofía una especie de nihilismo; la atención prestada a la angustia ofrecía un papel desmesurado a los sentimientos y, en particular, a un sentimiento «depre-sivo»; por fin, las reservas expuestas contra la lógica situaban su pensamiento en la órbita de un cierto irracionalismo.

En lo que sigue se trata de afrontar estos problemas y, para ello, queremos tomar como hilo conductor la reflexión de Heidegger sobre el problema de la nada. Eso nos permitirá, por una parte, aclarar el lugar que la metafísica tiene en su pensamiento y, por otra, abordar el problema de la relación entre metafísica y nihilismo.

1. ANTECEDENTES: LA EVALUACIÓN DE NIETZSCHE POR PARTE DE HEIDEGGER

El interés que suscitó en Heidegger la figura de Nietzsche no es ajeno a la necesidad de comprender su propio tiempo. Como ha advertido Ramón Rodríguez, «Heidegger se apoya en Nietzsche para pensar las raíces de la decadencia de la cultura europea»¹. Pero Nietzsche es para Heidegger algo más que un mero crítico de la cultura. Junto a pensadores como Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel y Schelling, Nietzsche debe ser contado entre los grandes representantes del pensar metafísico, pues su pensamiento responde a las grandes cuestiones de la metafísica occidental.

Esto constituye, como ha puesto de manifiesto Pöggeler, la *meta provisional* de su interés por Nietzsche, aunque la *meta fundamental* y más lejana estribe en explicar su posición como la consecuencia del pensar metafísico occidental y en situarnos ante la suprema decisión: prolongar el dominio o buscar otro inicio². Con ello Heidegger trata de mostrar que «este pensamiento abismático» (el de Nietzsche) es todavía metafísica, y, por lo tanto, oculta algo que el pensar metafísico, por su propia singularidad, no puede ver. De manera que, lo que, por un lado, representa el reconocimiento de Nietzsche como filósofo, se revela, por otro, como una limitación, es decir, como la reclusión de su pensamiento en un estadio final de la historia del ser: Nietzsche es un metafísico y un nihilista.

Y en este punto conviene recordar la valoración que hace Heidegger del término «metafísica». Parece que hay una cierta inflexión en la significación del término, situada en torno a 1930³. Hasta entonces, «metafísica» es un término que designa aquel «pensamiento que se plantea el problema del ser más allá (*metá*) del ente como tal». Sin embargo, a partir de los años treinta, el término adquiere connotaciones negativas en la medida en que se entiende como «todo el pensamiento occidental, que no supo mantenerse en el nivel de la trascendencia constitutiva del *Dasein*, al colocar el ser en el mismo plano que el ente». «Metafísica» es entendida como «olvido del ser» (*Seinsvergessenheit*). Y así, trascendencia y olvido son los rasgos constitutivos del término en uno y otro período.

Por otro lado, el nihilismo es una de las «afinidades» fundamentales entre estos dos autores. A ambos le es común la necesidad de reflexionar sobre la vida, sobre el tiempo vivido, de aportar un «diagnóstico» sobre el tiempo presente. Y así como Nietzsche descubrió el ocaso de lo trágico en la Grecia de Eurípides y de Sócrates, así como él desenmascaró entonces una extraña inflexión de la tragedia, que abandonó lo dionisiaco y optó por el hombre teórico; así también

¹ Cf. Heidegger y la crisis de la época moderna, Cincel, Madrid, 1987, p. 169. Ver también mi libro, *El desafío del nihilismo*, cap. 7, Trotta, Madrid, 2005.

² PÖGGELE, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. F. Duque, Alianza, Madrid, p. 116.

³ Cf. VATTIMO, G., *Introducción a Heidegger*, trad. Adolfo P. Carpio, Gedisa, Barcelona, 1986, pp. 60-62.

Heidegger denuncia el olvido del ser como una constante y como la seña de identidad más relevante de la filosofía que se ha desarrollado bajo el nombre de «metafísica». De manera que ocaso de lo trágico (Nietzsche) y olvido del ser (Heidegger) son fenómenos análogos en uno y otro, fenómenos que admiten un mismo nombre para designar la historia en la que aquel ocaso y este olvido se han desarrollado y han seguido su curso. El nombre que ambos usan es «nihilismo».

Y, sin embargo, como advierte Cerezo⁴, justamente donde Nietzsche creyó haber alcanzado la superación de la metafísica, allí ve Heidegger su consumación. El nihilismo es, según Heidegger, ese estadio de la historia del pensar en el que «del ser como tal ya no queda nada». El ser ha sido eclipsado por el valor, y eso es lo que los tres conceptos claves de la filosofía de Nietzsche revelan a su manera. *Voluntad de poder* y *eterno retorno* de lo mismo, preparan el camino para el dominio de la tierra, para ese tiempo errático en el que el mundo es puesto bajo el control de la técnica y el hombre se convierte en mero artefacto: la ultrahumanidad (el *superhombre*) es sólo subhumanidad⁵. El nihilismo no sólo consiste en la devaluación de los valores supremos, sino en el reconocimiento de que ya no se tiene necesidad de ellos. Y así, si en Nietzsche «metafísica» es un término contenido en otro de mayor amplitud, «nihilismo» (toda metafísica es nihilismo, pero no al contrario, pues existe la posibilidad de un nihilismo activo y antimetafísico), Heidegger considera que el nihilismo es el último estadio de la metafísica, que todo nihilismo es metafísica y que, después de él, sólo cabe «otro inicio». Pero analicemos esto detenidamente y veamos qué relación tiene con el problema filosófico de la nada.

2. LA POSICIÓN DE HEIDEGGER ANTE EL PROBLEMA DE LA NADA

En líneas generales puede considerarse que el problema de la nada tiene en Heidegger tres aspectos diferenciados. En un primer momento, y hasta los años treinta, Heidegger afronta este problema relacionándolo con el más general de la *afectividad*; más tarde, lo relaciona con el ámbito específico del problema del *ser*; finalmente, se aborda bajo una óptica que considera de una forma especial la cuestión del *nihilismo*.

2.1. *Nada y afectividad: la angustia como horizonte*

La disposición afectiva (*Befindlichkeit*) encuentra su verdadera dimensión ontológica en la reflexión de Heidegger. En *Ser y tiempo*⁶ la considera, junto con

⁴ Cf. «De la existencia ética a la ética originaria», en VARIOS, *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*, Ed. del Serbal, Barcelona, p. 36.

⁵ «La superación de la metafísica», en *Conferencias y artículos*, parágrafo 26, trad. E. Barjau, Ed. del Serbal, Barcelona, 1984, p. 82 (*Vorträge und Aufsätze*, G. Neske, Pfullingen, 1954, 87).

⁶ Cf. *Ser y tiempo*, parágrafos 28, 29, 31 y 34.

el comprender (*Verstehen*) y el discurso (*Rede*), una de las formas constitutivas originarias del *Dasein*. En cuanto tales, pueden ser consideradas las «categorías» básicas de la Ontología fundamental (analítica del *Dasein*) que Heidegger se propone y a las que llama «existenciaríos». Esta atención a la afectividad, al «encontrarse», pone de manifiesto, como advierte L. Sáez⁷, que el abrir originario no es noético, sino pático y que tiene lugar por medio del sentimiento (*Stimmung*)⁸. Por lo demás, Heidegger se opone a la tradicional manera de entender los sentimientos. Éstos no son algo irracional, pasajero, sin importancia; tienen, por el contrario, una función clave: «abrirnos» nuestro propio ser, darnos a entender nuestra situación original. Y lo que allí se «abre» es, ante todo, el puro hecho de existir, la facticidad⁹. En este punto, Heidegger prolongaba una cierta tradición, que, como advierte Gadamer, se remontaba a Aristóteles¹⁰. Concretamente en la *Retórica* de Aristóteles, encontró la doctrina de los afectos (*páthe*), las disposiciones y resistencias que el oyente siente hacia el orador. Teniendo esto presente, e imbuido por su propia experiencia viva, Heidegger penetró el significado del «modo de encontrarse» (*Befindlichkeit*), lo cual suponía la superación de la estrechez de la filosofía de la conciencia.

En el párrafo 29 de *Ser y tiempo*, Heidegger lo reconoce, al señalar que «la primera interpretación de los afectos fue realizada por Aristóteles en el marco de la psicología en el segundo libro de la *Retórica*»¹¹. Y advierte que «lo que en *orden ontológico* designamos con el término de disposición afectiva (*Befindlichkeit*), es *ónticamente* lo más conocido y cotidiano: el estado de ánimo, el temple anímico. Y así, la serenidad, el disgusto, el mal humor, no son una nada; antes bien, «el estado de ánimo manifiesta el modo “como uno está y como a uno le va”. En este “como uno está”, el temple anímico pone al ser en su “ahí”»¹².

⁷ Cf. *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 131-132.

⁸ Años después, en la conferencia pronunciada en Normandía en agosto de 1955, bajo el título *¿Qué es eso de la filosofía?*, Heidegger advierte que la afectividad no es un invento moderno, que «el temple de ánimo no es una música de sentimientos que afloran casualmente». Hay siempre un *páthos* que acompaña al desarrollo de la filosofía; éste se ha modificado a lo largo del tiempo, pero siempre estuvo ahí, ya sea como asombro (Grecia), ya como duda (en la modernidad), ya como mezcla de miedo y angustia (en su propio tiempo). «A menudo —añade— da la impresión de que el pensar, en la forma del representar y cálculo razonador, estuviera enteramente libre de todo temple de ánimo. Pero la frialdad del cálculo y la prosaica sobriedad del planificar son señales de una disposición. Aún más: incluso la razón, que se manifiesta libre de todo influjo de las pasiones, está como tal razón dispuesta a confiar en la comprensibilidad lógico-matemática de sus reglas y principios» (trad. de J. L. Molinuevo, Narcea, Madrid, 1980, pp. 63 y 66-67) (*Was ist das – die Philosophie?*, G. Neske, Pfullingen, 1956, 24 y 28-29).

⁹ Cf. al respecto, RODRÍGUEZ, R., «La ontología y las voces de la época», en VARIOS, *La voz de tiempos sombríos*, ed. cit., pp. 190-193.

¹⁰ GADAMER, H. G., *Los caminos de Heidegger*, trad. A. Ackermann, Herder, Barcelona, 2002, pp. 20-21.

¹¹ *O.cit.*, p. 163.

¹² Trad. J. E. Rivera, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 159 (*Sein und Zeit*, M. Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, 134).

En el párrafo 30 Heidegger lleva a cabo un interesante análisis del afecto del miedo (*Furcht*), en el que deja ver el carácter relacional de este afecto que ya destacó Aristóteles. Pero, sobre todo, el análisis de la angustia (*Angst*), que lleva a cabo en el párrafo 40, resulta del mayor interés para nuestras consideraciones sobre la nada. Heidegger advierte que, aunque en principio es oscura su conexión ontológica con el miedo, hay entre ellos una afinidad fenoménica y, tras un análisis detenido, señalará que la angustia hace posible el miedo y que el miedo es angustia caída en el mundo, angustia impropia y oculta en cuanto tal para sí misma¹³.

También respecto de la angustia destaca Heidegger el carácter relacional, señalado antes a propósito del miedo¹⁴. Hay un «ante-qué» de la angustia, que consiste en el estar-en-el-mundo en cuanto tal; se trata de algo enteramente indeterminado y a partir de lo cual el mundo adquiere el carácter de una total insignificancia. Lo que produce angustia no está en ninguna parte, pero «en ninguna parte» no significa simplemente «nada». Es algo que está tan cerca que oprime y le corta a uno el aliento y, sin embargo, en ninguna parte: es el mundo en cuanto tal. La angustia es, además, «angustia por». Y en ese «por» la angustia revela al *Dasein* como ser posible, le hace patente la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos. Finalmente, el angustiarse mismo es un modo de la disposición afectiva; pero no un modo cualquiera, sino el modo fundamental del estar-en-el-mundo. Si la disposición afectiva muestra el modo «como uno está», en la angustia uno se siente «desazonado». Con ello se expresa la peculiar indeterminación del «nada y en ninguna parte» en que el *Dasein* se encuentra cuando se angustia. Esa desazón o extrañeza (*Unheimlichkeit*) hace referencia al no-estar-en-casa. La familiaridad cotidiana se derrumba; todo se vuelve extraño, inquietante, siniestro. Pero este sentimiento, revela algo positivo y profundo: sólo mediante él puede ganar el *Dasein* una mismidad que antes no tenía. Ciertamente se trata de un estado de ánimo poco frecuente, pero, como advierte Heidegger, menos frecuente aún que el hecho de la verdadera angustia es el intento de interpretarla en su función ontológico-existencial. Las razones para ello radican, en parte, en la omisión de una analítica existencial del *Dasein* y particularmente, en el desconocimiento del fenómeno de la disposición afectiva.

En fin, lo que en este análisis resulta revelador para nuestro propósito es la alusión a la nada, que se pone aquí por primera vez de manifiesto y que Heidegger desarrollará por extenso en el ensayo de 1929, publicado bajo el título *¿Qué es metafísica?* Se trata de la conferencia inaugural de ese año en la Universidad de Friburgo, donde Heidegger acababa de ser nombrado catedrático de filosofía. El ensayo se inicia con un preámbulo en el que se advierte que no se va a hablar acerca de la metafísica, sino que se va a dilucidar una cuestión metafísica. Y, de

¹³ En este punto se hace sentir la influencia de Kierkegaard y de su obra *El concepto de la angustia* (cf. al respecto MORENO CLAROS, L. F., *Martin Heidegger. El filósofo del ser*, Edaf, Madrid, 2002, p. 198).

¹⁴ *Ser y tiempo*, párrafo 40, ed. cit., pp. 208-212 (ed. alemana, 186-190). Véase también VITIELLO, V., *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità*, Argalia Editore, Urbino, 1976, pp. 354-369.

acuerdo con ello, se distinguen tres partes esenciales: planteamiento de un interrogante metafísico; elaboración de la cuestión y respuesta a la cuestión.

La primera parte comienza con una referencia a Hegel —«la filosofía es el mundo al revés»—, que encontrará su explicación más tarde. E inmediatamente se advierte que toda pregunta metafísica debe cumplir un doble requisito: en ella debe contenerse toda la problemática metafísica y el que interroga ha de encontrarse envuelto en ella. Además de eso, se advierte que ninguna pregunta puede prescindir del tiempo y de la situación en que se hace. Y la pregunta referida se lleva a cabo en un momento en que la existencia se halla dominada por la ciencia. Todas las ciencias, según Heidegger, independientemente de su diversidad, tienen tres rasgos comunes: referencia al mundo, que las hace buscar el ente —y *nada más*—; actitud libremente adoptada, que las hace someterse al ente —y a *nada más*—; e irrupción del hombre, que le lleva a dilucidar el qué y el cómo del ente, irrupción que se lleva a cabo en el ente —y en *nada más*—. En fin, se trata sólo de interrogar por el ente, y *nada más*. Y Heidegger pregunta: ¿qué pasa con esta nada? ¿Será sólo una manera de hablar? Allí donde el hombre científico se refiere a lo que es más propio (el ente) habla precisamente de «lo otro» (la nada). Cuanto más nos referimos al ente, más nos encontramos con la nada. He aquí, pues, el interrogante metafísico buscado: *¿Qué pasa con la nada?*

La segunda parte del ensayo se propone «elaborar esta cuestión», comenzando por el reconocimiento de una cierta aporía: por un lado, se admite en cierto modo la nada al tener en cuenta al ente, por otro, tanto la pregunta como la respuesta por la nada parecen un contrasentido, pues el principio de no contradicción, principio lógico fundamental, parece echar por tierra la pregunta. Pero Heidegger sostiene que ni esta interrogación es lógica ni el entendimiento es el medio adecuado para captarla, pues el «no» y la negación no son más que un acto específico del entendimiento. Y, aunque parece que la nada es algo derivado del «no» y de la negación, ocurre justamente lo contrario: hay «no» y negación, porque previamente hay nada.

Heidegger reconoce que para preguntar por la nada es necesario que la nada «se nos dé», que la encontremos de algún modo. Y ¿dónde encontrarla? Es verdad que de una manera vaga e imprecisa «conocemos» la nada, hablamos de ella. Pero, más allá de esa imprecisión, ¿qué es la nada? En principio parece la negación pura y simple de la omnitud del ente, la completa negación de la totalidad de lo ente. Y entonces deberíamos tener una experiencia radical de esa «omnitud del ente» para, luego, desde su negación, llegar a conocer qué sea la nada. No parece que sea posible un «conocimiento»; pero sí hay una experiencia tanto de la «omnitud del ente», como de la nada. Una experiencia que está ligada a la afectividad, al sentimiento.

Y de nuevo reconoce Heidegger la importancia de la afectividad, del estado de ánimo, que es lo que permite que nos encontremos en medio de lo ente en su totalidad¹⁵. Experimentamos la totalidad del ente bajo dos estados de ánimo:

¹⁵ Al respecto, cf. COHN, P., *Heidegger: su filosofía a través de la nada*, Guadarrama, Madrid, 1975, pp. 143-152.

el aburrimiento y la alegría. El aburrimiento no consiste en un mero «estar aburrido» ante tal o cual cosa o estado concreto. El «auténtico aburrimiento», dice Heidegger, es «el tedio profundo, que va de aquí para allá en los abismos del *Dasein* como una niebla callada, reúne a todas las cosas y a los hombres y, junto con ellos, a uno mismo en una común y extraña indiferencia. Este tedio revela lo ente en su totalidad»¹⁶. Pero no sólo el aburrimiento, también la alegría proporciona esa experiencia. Heidegger presta menos atención a este sentimiento, pero dice algo muy llamativo al respecto. Se trata de la alegría que experimentamos por «la presencia de un ser querido», reconociendo así que la alegría ligada a esa experiencia arroja sobre todas las cosas —y no sólo sobre esa persona— una luz distinta, una luz que se difunde a todas y las baña por igual, haciendo experimentar la «totalidad del ente».

Por su parte, también la nada necesita una condición afectiva. ¿Le ocurre al *Dasein* un estado de ánimo tal en el que éste se vea llevado, arrojado a la propia nada? Tal estado de ánimo es la angustia, que Heidegger, una vez más, distingue del miedo y de la mera ansiedad o inquietud (*Ängstlichkeit*). La angustia es un sentimiento «de» y «por» nada. Y Heidegger hace una descripción reveladora de ese sentimiento que nos transporta a la nada: «Decimos que en la angustia “se siente uno extraño”. ¿Qué significan el “se” y el “uno”? No podemos decir ante qué se siente uno extraño. Uno se siente así en conjunto. Todas las cosas y nosotros mismos nos hundimos en la indiferencia. Pero esto, no en el sentido de una mera desaparición, sino en el sentido de que, cuando se apartan como tales, las cosas se vuelven hacia nosotros. Este apartarse de lo ente en su totalidad, que nos acosa y rodea en la angustia, nos aplasta y oprime. No nos queda ningún apoyo. Cuando lo ente se escapa y desvanece, sólo queda y sólo nos sobrecoge ese “ningún”. La angustia revela la nada»¹⁷. Ella nos mantiene en suspenso, porque hace que escape lo ente en su totalidad. Y nos deja sin palabra. Entonces surge de nuevo la pregunta: ¿*Qué pasa con la nada?*

Una vez elaborada, se trata ahora de responder a tal pregunta. Por lo pronto, hay que pasar por alto aquellas caracterizaciones de la nada que no nacen directamente de la experiencia radical aludida. Y, respecto de esta última, Heidegger advierte que la nada que ella descubre no es ni un ente, ni un objeto: «En la angustia la nada aparece “a una” con el ente en su totalidad»¹⁸. Pero, ¿qué quiere decir este «a una»? Al mismo tiempo que se apartan, todas las cosas se vuelven hacia nosotros, he ahí el sentido de «la escapada» del ente en total: las cosas se escapan de nosotros, y, al escaparse, no parece que deba haber ninguna razón por la que deban existir o seguir existiendo¹⁹. «En la angustia el ente se torna caduco»²⁰. Y a esta caducidad acompaña una especie de tranquilidad, de fascinación, o de

¹⁶ «Qué es metafísica?», en *Hitos*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2000, p. 98 («Was ist Metaphysik?», *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, 110).

¹⁷ *L.cit.*, p. 100 (ed. alemana, 112).

¹⁸ *L.cit.*, p. 101 (ed. alemana, 113).

¹⁹ Cf. COHN, P., *o.cit.*, parágrafo 155.

²⁰ *Hitos*, ed. cit., p. 101 (ed. alemana, 113).

«calma hechizada»²¹, que Heidegger entiende como *Nichtung* (desistimiento, anodamiento)²².

Al hilo de estas consideraciones, pueden destacarse con Heidegger algunas cosas. Por un lado, la trascendencia del *Dasein*. El *Dasein* está inmerso en la nada y, al estar inmerso en la nada, está también «más allá» de lo ente. Por otra parte, la nada remite a lo que está más allá de lo ente. Es más bien lo que posibilita la patencia del ente. Parece, pues, como si la nada fuera en última instancia la condición de posibilidad del ente, el fondo sobre el que destaca el ente, la ausencia que hace posible lo presente, pero que apunta también hacia lo que no está. Y en este sentido «pertenece originariamente al propio ser»²³. Finalmente, la negación no parece algo originario de lo que derive la nada, sino que es esta última la que funda a aquélla²⁴. Toda negación surge, pues, de la nada y no al contrario. Al advertir esto, Heidegger critica la soberanía de la lógica en el ámbito de la filosofía, pues la negación se extiende mucho más allá del ámbito de la lógica²⁵. Por lo demás, la angustia radical es un sentimiento raro y que frecuentemente reprimimos, pero está en la base de todo y palpita en el fondo de la existencia. Y Heidegger insiste en la dimensión metafísica de esta reflexión: el estar sosteniéndose en la nada y en la angustia explica la trascendencia del *Dasein*, y explica, sobre todo, que la pregunta por la nada sea una cuestión metafísica.

Ahora puede aclararse ya aquella doble caracterización de la pregunta que se hacía notar al principio. En primer lugar, esta cuestión comprende y abarca la metafísica entera, aunque la pone «del revés», como se había señalado al inicio a propósito de Hegel. Si la metafísica sostiene desde antiguo *ex nihilo nihil fit* (de la nada nada nace)²⁶, ahora podría sostenerse exactamente lo contrario: *ex nihilo omne ens qua ens fit*. Lo cual significa que la nada pertenece al ser del ente: «la nada no sigue siendo ya el opuesto indeterminado de lo ente, sino que se revela como perteneciente al ser de lo ente»²⁷. En segundo lugar, la pregun-

²¹ *Ib.*

²² La nada no atrae hacia sí, más bien rechaza, pero «en tanto que sentimos el rechazo de la nada, somos a la vez remitidos a lo que precisamente se escapa de nosotros, o sea, al ente en total (...) Es el escaparse de las cosas y el retroceder del *Dasein* lo que describe el funcionamiento de la nada. Heidegger ha llamado a esto «el anodamiento de la nada» (cf. COHN, P., *o.cit.*, p. 157).

²³ *Hitos*, ed. cit., p. 102 (ed. alemana, 115).

²⁴ Y Heidegger escribe a este respecto unas inquietantes frases: «más abismales que la simple adecuación de la negación propuesta por el pensar son, sin embargo, la dureza de una actuación hostil y el rigor de un desprecio implacable. De más responsabilidad son el dolor del fracaso y la inclemencia de la prohibición. De mayor peso es la amargura de la privación y la renuncia» (*l.cit.*, p. 104; ed. alemana, p. 117).

²⁵ Cf. a este respecto RIVERA, J. E., «Heidegger y Zubiri», en *La reversión de la metafísica*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 2000, p. 96.

²⁶ Heidegger matiza este aserto latino, señalando que la filosofía cristiana sostiene que *ex nihilo fit ens creatum*, reconociendo así que la nada es algo opuesto al ente auténtico, al *Summum ens*.

²⁷ *Hitos*, ed. cit., p. 106 (ed. alemana, 120).

ta por la nada envuelve al interrogador, nos afecta a los que preguntamos; por ello es una pregunta metafísica, mucho más, la metafísica «es el acontecimiento fundamental del *Dasein*. Es el *Dasein* mismo (...) y por eso no hay ciencia cuyo rigor iguale la seriedad de la metafísica»²⁸. Sólo porque la nada es patente en el fondo del *Dasein* puede causar extrañeza el ente y admiración. Y Heidegger concluye su reflexión señalando que la filosofía —eso que nosotros llamamos filosofía— es sólo la puesta en marcha de la metafísica; en ésta adquiere aquélla su ser actual y sus explícitos temas. La filosofía sólo se pone en movimiento por una peculiar manera de poner en juego la propia existencia en medio de las posibilidades radicales de la totalidad del *Dasein*. Para ello es decisivo, primero, hacer sitio al ente en total; después, soltar amarras, abandonándose en la nada, liberándonos de los ídolos que todos tenemos y a los que tratamos de acogernos subrepticamente; finalmente, quedar suspensos para que resuene la cuestión fundamental de la metafísica, a que nos impele la nada misma: ¿Por qué hay ente y no más bien nada?²⁹.

2.2. Nada y ser: la pregunta previa y la pregunta fundamental

¿Por qué hay ente y no más bien nada? Esta pregunta formulada por Leibniz en el parágrafo 7 de *Los principios de la naturaleza y de la gracia*, la retoma Heidegger, introduciendo su propio punto de vista, en el inicio de otra de sus obras decisivas: la *Introducción a la metafísica*, un curso impartido en 1935 y publicado en 1953³⁰. Allí señala que se trata de la primera de todas las preguntas, aunque no lo sea en el orden de la sucesión temporal, aunque con frecuencia se examinen todo género de cuestiones antes que ella, y aunque muchos jamás den con esa cuestión³¹. También Heidegger se pregunta cuándo surge, y advierte que la pregunta supone determinados estados de ánimo como la angustia (cuando todo pierde peso y se oscurece cualquier sentido); la alegría (cuando las cosas tienen el brillo de una luz particular); o el aburrimiento (cuando todo se vuelve anodino, indiferente). Por fin, describe el carácter que la pregunta posee: no es la primera pregunta desde el punto de vista temporal, pero es la primera en dignidad en un triple sentido.

En primer lugar, es la pregunta que *llega más lejos*, ya que no se detiene ante un ente cualquiera, sino que los abarca a todos. Y no se detiene ante nada, porque también la nada misma es abarcada por ella. En segundo lugar, es la pregunta *más profunda*, pues busca el fundamento del ente en cuanto ente³², que no se halla en el mismo plano que el ente (diferencia ontológica). En tercer lugar,

²⁸ *L.cit.*, p. 107 (ed. alemana, 122).

²⁹ *L.cit.*, p. 108 (ed. alemana, 122).

³⁰ Véase HEIDEGGER, M., *Introducción a la metafísica*, trad. E. Estiú, Ed. Nova, Buenos Aires, 1972 (*Einführung in die Metaphysik*, V. Klosstermann, Frankfurt am Main, 1983).

³¹ *O.cit.*, pp. 39-45 (ed. alemana, 4-8).

³² Pero por «buscar el fundamento» hay que entender profundizar, y no buscar un principio sólido último o una causa última; de hecho, Heidegger sostendrá que este fundamento (*Grund*) es abismo, ausencia de fundamento (*Ab-grund*).

es la pregunta *más originaria*, porque va más allá de cualquier ente en particular y sólo se interroga por el ente en cuanto ente. Heidegger, que no singulariza ningún ente, reconoce que sólo uno entre todos se siente involucrado, implicado, envuelto por la pregunta: el que la plantea (el *Dasein*). Con todo, esta singularidad no debe hacernos perder de vista la radical finitud del hombre y, por eso, la falta de razón para encumbrarlo. Pero hay que reconocer que esta forma de preguntar, que está en relación con el ente en su totalidad, tiene el carácter de un «rebote» —no se desprende del ente y vuelve sobre ella misma— y de un «salto» —que abandona un estado de seguridad anterior, mediante el cual el hombre experimenta un cambio súbito.

En todo caso, se trata de una pregunta metafísica. ¿Y qué es metafísica?, preguntamos con Heidegger. Tras un análisis detenido de los términos griegos, *physis*, *éthos*, *nómos*, *tésis*, *téchne*, Heidegger considera que si al ente como tal, en su totalidad, se le llama *physis*, traspasar el ente, ir por encima del ente, es metafísica. Ésta, la metafísica, es el nombre del centro determinante y del núcleo de toda filosofía, sin embargo, la metafísica se ha confundido con la física, en la medida en que pregunta sólo y exclusivamente por el ente, quedando la interrogación por el ser del ente en el olvido³³. Así pues, en la interpretación corriente, la pregunta ontológica ha recaído en exclusiva sobre el ente como tal, pero, a partir de *Ser y tiempo*, la cuestión recae sobre el ser como tal y mantiene la diferencia ontológica: el ser del ente no es un ente más. Pero se trata de «conducir hasta el preguntar de la pregunta fundamental»³⁴ y de volver a la pregunta, «¿por qué hay en general ente y no más bien nada?». Y Heidegger se propone afrontarla descomponiéndola en dos partes: a) ¿por qué hay en general ente?; b) ¿y no más bien nada? La primera parte nos sitúa ante lo preguntado en la pregunta, mientras que la segunda parece simplemente un añadido insignificante y retórico: «¿qué sentido tiene preguntar por la nada, si la nada es simplemente nada y el preguntar parece detenerse ante ella?»³⁵. Conviene, pues, comenzar por la segunda parte de la pregunta.

Por lo pronto, reconoce los inconvenientes que, aparentemente al menos, tiene hablar de la nada³⁶. En primer lugar, contraviene las reglas de la lógica, sirve a lo negativo, es destructivo, «socava la cultura y la fe». En definitiva, es puro nihilismo. Debería, pues, abandonarse esa pregunta, si no fuera porque, al abandonarla, abandonaríamos también aquello que, desde el inicio, acompañó a la filosofía. Y es que la pregunta por la nada, por lo que no es, ha acompañado siempre a la pregunta por el ente. Así que la pregunta debe ser exactamente como al principio: «¿por qué hay en general ente y no más bien nada?». Además, los inconvenientes referidos tienen a la base un prejuicio, el de que sólo la lógica y la ciencia ofrecen la medida y el criterio al saber y al pensar. Por su parte, Heidegger defiende un pensar cercano a la poesía, y lo mismo que Aris-

³³ *L.cit.*, pp. 55-56 (ed. alemana, 19-20).

³⁴ *L.cit.*, p. 58 (ed. alemana, 22).

³⁵ *L.cit.*, pp. 60-61 (ed. alemana, 24-25).

³⁶ *L.cit.*, pp. 61ss. (ed. alemana, 25ss).

tóteles sostiene que no se puede demostrar el principio de no contradicción, pero que se puede dar de él una «argumentación refutativa», Heidegger considera que, aunque no se puede hablar de la nada con el lenguaje habitual, es posible referirse a ella con el lenguaje de la poesía. Finalmente, esta última parte de la pregunta pone de manifiesto que el ser que es, el ente, se revela como ser posible, como algo que fluctúa constantemente entre lo que es y la posibilidad de no ser. De modo que el ser-posible, el estar suspendido entre el ser y la nada, se revela como un carácter del ente. Y Heidegger examina a continuación la primera parte de la pregunta: ¿por qué hay en general el ente?³⁷.

El ente no es afectado por nuestra pregunta: «es lo que es tal como es, aunque también podría no ser lo que es ni tal como es». Y así, «cualquier ente está en el ser, aunque no supere la posibilidad de no-ser». Se habla, pues, del no-ser y del ser del ente. Pero, ¿es lo mismo ente y ser? No, según Heidegger, y entonces tiene sentido preguntar por aquello en lo que consiste el ser del ente, de manera que la pregunta fundamental no sólo justifica la pregunta por la nada, sino que nos conduce a esta otra: *¿qué pasa con el ser?*

Hay que distinguir el plano del ser del plano del ente. El ser del ente no es un ente, ni es nada que pertenezca al ente. Tampoco lo ponemos nosotros, ni nuestra conciencia de él: fuera de nuestra representación las cosas son. Pero intentar responder a la pregunta por el ser es como intentar asir el vacío. El ser es casi como la nada. Y, al intentar apresararlo, sólo podemos decir de él lo que «no es»³⁸. Parece, pues, que no le faltaría razón a Nietzsche, para quien el ser no es más que un vapor y un error. Y parece también que habría que renunciar a la pregunta. Pero, según Heidegger, Nietzsche no es más que un hito, un paso más, aunque sin duda el último y el fundamental en la historia de un olvido: el olvido del ser. Y Heidegger formula la pregunta que considera decisiva: «¿es el ser un error o el destino espiritual de la historia de Occidente?»³⁹.

En su reflexión en torno al presente y al porvenir de Europa, Heidegger considera la importancia decisiva de repetir la pregunta que estaba en el origen y que interrogaba por el ser. Esa pregunta ha caído en el olvido y Nietzsche representa el reconocimiento de un estado de cosas en que del ser como tal no queda nada. Además, el término «ontología» está lleno de ambigüedades y designa tanto la reflexión sobre el ser, como la tradicional reflexión sobre el ente, por lo que Heidegger insiste en la necesidad de abandonarlo. Pero, en cualquier caso, la pregunta «¿qué pasa con el ser?» no supone una nueva ontología a la manera tradicional, ni lleva consigo la intención de denunciar posibles errores pasados. Se trata de una *pregunta previa* con respecto a la *pregunta fundamental* señalada: «¿por qué es en general el ente y no más bien la nada?», y es también una pregunta decisiva de la que depende el «destino espiritual de Occidente»⁴⁰.

³⁷ *L.cit.*, pp. 67ss. (ed. alemana, 32ss.).

³⁸ *L.cit.*, p. 73 (ed. alemana, 38-39).

³⁹ *L.cit.*, p. 75 (ed. alemana, 40).

⁴⁰ *L.cit.*, p. 79 (ed. alemana, 45).

A estas consideraciones Heidegger añadió otras importantes en dos trabajos de los años 1943 y 1949, respectivamente, que muestran a las claras una necesidad: la de abandonar el campo propio de la metafísica e ir más allá de ella. El primero de ellos, publicado bajo el título *Epílogo a «¿Qué es metafísica?»*, contiene una reflexión sobre los malentendidos a los que este escrito había dado lugar. Heidegger comienza reconociendo que la pregunta *¿Qué es metafísica?* sigue vigente, pero nace de un pensamiento que se sitúa ya en la superación de la metafísica. De ahí su ambigüedad: tiene que pensar metafísicamente, pero desde un ángulo que ya ha superado la perspectiva de la metafísica, la cual «piensa el ser en la entidad de lo ente, aunque sin poder pensar la verdad del ser en el modo de su pensar»⁴¹. E inmediatamente examina los malentendidos en torno a su lección sobre metafísica, resumiéndolos en tres fundamentales. En primer lugar, puesto que la lección hace de la nada el objeto de la metafísica, induce a pensar que todo es nada, que nada merece la pena y, en definitiva, hace de la metafísica un nihilismo consumado. En segundo lugar, la lección eleva a estado de ánimo fundamental un sentimiento, un estado de ánimo, por lo demás, depresivo, como la angustia. En tercer lugar, la lección se decide en contra de lo lógico y se decanta por el mero sentimiento.

Con respecto a la primera objeción, Heidegger defiende su postura advirtiéndole que la nada referida en la lección, «la nada que determina a la angustia en su esencia», no es una vacía negación de todo ente, sino que aquello «que no es nunca ni en ningún lugar un ente se desvela como lo que se diferencia de todo ente y que nosotros nombramos ser. Así pues, la nada se presenta como ser y, mucho más, como «velo del ser»⁴². Por lo que respecta a la segunda⁴³, Heidegger advierte que es el miedo a la angustia lo que hace que «rehuyamos la voz silenciosa que nos aboca a los espantos del abismo». Pero sólo el valor para la angustia garantiza «la misteriosa posibilidad de la experiencia del ser». Este valor, capaz de soportar la nada⁴⁴, puede a su vez hacerse cargo de lo que desde siempre ha sido el asunto del pensar y desde siempre también ha quedado en el olvido: el ser. Finalmente, por lo que se refiere a la tercera de las objeciones, Heidegger señala que la lógica es sólo una de las formas posibles de pensar y no la única, y advierte que la sospecha contra la lógica —y la logística (como degeneración de aquella)— es legítima, en la medida en que ella privilegia el cálculo, y «el calcular no permite que surja otra cosa más que lo contable». La ciencia se ocupa de eso y, por tanto, de lo ente; en esto se parece a la metafísica y está mucho más cerca de ella de lo que podría pensarse. Por su parte, el pensar del ser «no busca en lo ente ningún punto de apoyo»⁴⁵, sino que reconoce un mismo origen con «el nombrar del poeta».

⁴¹ *Hitos*, ed. cit., p. 252 (ed. alemana, 304).

⁴² Como advierte P. Cohn, «el ser, en cuanto que revela los entes, se oculta a sí mismo y esta ocultación del ser es lo que captamos como la nada» (*o.cit.*, p. 178).

⁴³ *Hitos*, ed. cit., p. 254 (ed. alemana, 306).

⁴⁴ Sobre esto, véase VITIELLO, V., *Il nulla...*, ed. cit., pp. 395ss.

⁴⁵ *L.cit.*, p. 257 (ed. alemana, 311).

Seis años más tarde, en 1949, en su *Introducción a «¿Qué es metafísica?»*, insiste en dos cosas referidas antes. En primer lugar, reconoce que la metafísica piensa lo ente en cuanto ente, pero no abandona nunca el ámbito de lo ente y no se vuelve hacia el ser en cuanto ser⁴⁶. Sólo este último es el objeto del pensar⁴⁷. Es verdad que este pensar del ser es una superación de la metafísica, pero esta superación no margina la metafísica. Heidegger reconoce, como Kant, que la metafísica es algo connatural al hombre: mientras sea *animal rationale* seguirá siendo *animal metaphysicum*, pero también es posible que «si algún día el pensar consigue retornar al fundamento de la metafísica ocasione un cambio en la esencia del hombre que llevaría aparejada una metamorfosis de la metafísica». Pues bien, la tarea del pensar consiste en esa búsqueda y en el abandono del pensar anterior. La segunda consideración que plantea puede comprenderse en continuidad con lo que se acaba de señalar. Podría ocurrir que la metafísica sea algo así como la barrera que impide al hombre reconocer su referencia inicial al ser⁴⁸. La metafísica dice qué es lo ente en cuanto ente; ella encierra un *lógos* (decir) sobre el *ón* (lo ente): éste es el sentido de la «ontología»⁴⁹. En fin, las reflexiones precedentes apuntan hacia un trabajo posterior, la conferencia pronunciada en París en abril de 1964, bajo el título *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, que plantea estas dos preguntas esenciales: ¿En qué sentido ha llegado la filosofía a su final en la época presente? ¿Qué tarea le queda reservada al pensar al final de la filosofía?

Desde Platón hasta Nietzsche, independientemente de la diversidad de sus formas, lo distintivo del pensar metafísico es que, partiendo de lo presente, lo representa como fundado⁵⁰. Pues bien, «final de la filosofía» significa «triunfo de la instalación manipulable de un mundo científico-técnico, y del orden social en consonancia con él»; «comienzo de la civilización mundial fundada en el pensamiento europeo-occidental». «Final de la filosofía» significa acabamiento de la metafísica: la filosofía entra en su estadio final con la inversión del platonismo (Nietzsche) o de la metafísica (Marx) y forma parte de su acabamiento la emancipación de las ciencias y su progresiva determinación por la Cibernética. Entonces el lenguaje se rebaja a intercambio de noticias y la verdad se equipa-

⁴⁶ *Hitos*, 299ss. *L.cit.*, pp. 299ss. (ed. alemana, 365ss.).

⁴⁷ «La metafísica sigue siendo lo primero de la filosofía. Nunca llega a ser lo primero del pensar» (*L.cit.*, p. 301; ed. alemana, 367).

⁴⁸ «Sólo el hombre existe. La roca es, pero no existe. El caballo es, pero no existe. El ángel es, pero no existe. Dios es, pero no existe». «La frase “el hombre existe” significa que el hombre es aquel ente cuyo ser está definido desde el ser y en el ser, por medio de un abierto estar en el desocultamiento del ser» (*L.cit.*, p. 306; ed. alemana, 374-375).

⁴⁹ Heidegger pone de manifiesto en este punto el doble sentido, ontológico y teológico —ontoteológico— de la metafísica: «Desde el momento en que lleva a lo ente en cuanto tal a su representación, la metafísica es en sí, de un modo a la vez doble y único, la verdad de lo ente en sentido universal y supremo. Según su esencia es a la vez ontología en sentido estricto y teología» (*L.cit.*, p. 309; ed. alemana, p. 379).

⁵⁰ Ver trad. de J. L. Molinuevo, Narcea, Madrid, 1980, pp. 97ss. («Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens», en *Zur Sache des Denkens*, M. Niemeyer Verlag, Tübingen, 1969, 61ss.).

ra a la eficacia. Este es el triunfo de la manipulación y de una civilización mundial fundada en el pensamiento europeo-occidental. «Final de la filosofía» es, en definitiva, realización de las últimas posibilidades de la filosofía en cuanto metafísica. Ahora bien, aparte de todo esto, tal vez exista una «primera posibilidad» no explorada por la filosofía y no accesible a ella en cuanto metafísica. De ahí la pregunta: ¿Qué tarea le queda reservada al pensar al final de la filosofía?

Según Heidegger, tal pensar no es propiamente filosofía y, por otra parte, tiene un carácter «preparatorio», no fundante: «despierta una disposición humana a una posibilidad cuyo contorno es oscuro y su llegada incierta»⁵¹. Además, ese pensar tiene que habérselas con algo que ya no es la entidad —la sustancia, entendida bien como «idea» (Platón), o bien como «enérgueia» (Aristóteles)— ni tampoco la subjetividad de la época moderna. Pero, ¿qué queda por pensar y que no es precisamente asunto de la filosofía? Está la *Lichtung* (libre, claro, abierto). Se trata de la «apertura», del «claro»; de aquello que hace posible que algo aparezca y se muestre, que no sólo está libre para lo claro y lo oscuro, sino también para el sonido y para el silencio, para lo presente y para lo ausente. La filosofía no sabe nada de la *Lichtung*⁵². Y, sin embargo, la *Lichtung* estuvo de alguna forma presente en los inicios de la filosofía, con la «alétheia» (des-ocultamiento), algo que está más allá de la verdad entendida como «adecuación» o como «certeza» y que consiste en el no-ocultamiento, que es lo único que permite la posibilidad de la verdad en cualquiera de las formas señaladas⁵³.

En fin, si el pensar que intenta hacerse cargo de la verdad del ser, se involucra en esa tradición, entonces, para pasar desde un pensar por representaciones hasta un pensar rememorante, no habrá nada más necesario que la pregunta: ¿qué es metafísica? Y esa pregunta nos lleva a esta otra: ¿por qué hay en general ente y no más bien nada? Pregunta que ya formuló Leibniz⁵⁴, pero que para Heidegger no tiene el mismo sentido. Esta pregunta va más allá de la metafísica, porque no trata de buscar la causa suprema de los entes, sino que concierne al ser y al motivo por el que este último ha caído en el olvido, y en última instancia indaga, como hace la lección referida, el problema de la nada. Y, como ya se vio, apunta hacia otra previa: ¿qué pasa con el ser? Pero Heidegger muestra su extrañeza ante el hecho de que el pensar no se haya ocupado apenas propiamente del problema de la nada⁵⁵ e inicia una nueva e inusual forma

⁵¹ *L.cit.*, p. 103 (ed. alemana, 66).

⁵² *L.cit.*, pp. 109-110 (ed. alemana, 71-72).

⁵³ *L.cit.*, pp. 115-116 (ed. alemana, 75-76).

⁵⁴ Sobre las diferencias con Leibniz, véase PÖGGELER, O., «El paso fugaz del último Dios. La teología de los *Beiträge zur Philosophie* de Heidegger», en NAVARRO, J. M. - RODRÍGUEZ, R. (comp.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Ed. Complutense, Madrid, 1989, p. 181.

⁵⁵ «¿Cómo se explica que en todas partes lo ente tenga la primacía y reclame para sí todo “es”, mientras que lo que no es un ente, esto es, la nada, entendida como el ser mismo, permanece en el olvido? ¿Cómo es posible que en realidad no pase nada con el ser y que la nada no venga propiamente a la presencia? ¿Tal vez viene de aquí la inalterable impresión, presente en toda metafísica, de que el “ser” se entiende de suyo y que, por ende, la nada es más fácil

de entender el problema de la nada y el nihilismo. Frente a la consideración habitual según la cual el nihilismo sería una corriente de pensamiento que sólo se ocupa de la nada, Heidegger sostiene lo contrario: el nihilismo consiste en no tomar, en no haber tomado suficientemente en serio el problema de la nada.

2.3. ¿Y por qué no la nada? El problema del nihilismo

Recordemos una vez más cómo para Heidegger la pregunta por el ser constituye una cuestión decisiva de la que parece depender el futuro de nuestra cultura, un destino de signo opuesto a ese otro destino anterior de nihilismo y olvido. La influencia de Nietzsche se hace sentir en el diagnóstico de decadencia espiritual o, con palabras de Heidegger, de «oscurecimiento mundial»⁵⁶ que se insinúa por todas partes mediante una serie de signos: huida de los dioses, destrucción de la tierra, masificación del hombre y predominio del «término medio». El «progresivo dominio de lo demoníaco», que consiste en un también progresivo debilitamiento del espíritu —en forma de cálculo, instrumentalización, planificación y apariencia artificial—, impide la «apertura a la esencia del ser». Y esta situación de olvido del ser, que ha constituido hasta ahora la marca específica de la historia de Occidente, es también el nihilismo. Pero examinemos algunas notas esenciales de este término en el contexto del pensamiento de Heidegger.

Aunque Heidegger considera que sus orígenes se remontan más allá de él (Jacobi, Jean Paul, Turgeniev, Dostoievski), advierte que sólo con Nietzsche el término «nihilismo» significa esencialmente más. Designa el movimiento histórico que dominaba ya en los siglos precedentes, que determinaría el próximo siglo y que resume la frase «Dios ha muerto». Con el término «nihilismo» se designa el *proceso de caducidad* de los valores supremos, y con la expresión «nihilismo europeo» se hace referencia a la devaluación de los valores supremos que tiene lugar en Occidente⁵⁷. Pero, mientras que en Nietzsche el nihilismo se caracteriza por la falta de meta y de respuesta a la pregunta «¿por qué?», Heidegger se pregunta: ¿por qué tiene que haber un fundamento? ¿Qué conexión interna existe entre fundamento y valor?⁵⁸ En esto consiste el giro desde la axiología (Nietzsche) hasta la ontología (Heidegger).

Dada la importancia que en Nietzsche tiene el concepto, Heidegger se pregunta por la esencia del valor. Y advierte que existe una estrecha conexión entre valor, meta y fundamento, aunque se pregunta por qué la idea de valor domina el pensamiento de Nietzsche y, en general, el pensamiento de la segunda mitad del siglo XIX⁵⁹. ¿Qué es un valor? Valor es algo que vale. El valer es el modo en

que lo ente? Así es como de hecho están las cosas en relación con la nada y el ser. Si fuera de otro modo, Leibniz no podría añadir en el pasaje citado la siguiente aclaración: “car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose” (*Hitos*, ed. cit., 312; ed. alemana, 382).

⁵⁶ Ver *Introducción a la metafísica*, ed. cit., pp. 80-86 (ed. alemana, 47-55).

⁵⁷ Cf. *Nietzsche II*, Trad. J. L. Vermal, Destino, Barcelona, 2000, p. 34 (*Nietzsche II*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, 24-25).

⁵⁸ *L.cit.*, p. 45 (ed. alemana, 37).

⁵⁹ *L.cit.*, p. 46 (ed. alemana, 39).

que el valor en cuanto tal es. Valer es un modo de ser. De manera que la pregunta por el valor y por su esencia se funda en la pregunta por el ser. Heidegger señala⁶⁰ que, para que algo tenga valor, previamente tiene que ser. El ser es previo al valer. De manera que el nihilismo no está esencialmente conectado a la idea de valor, sino que, por el contrario, *nihil* y nada son conceptos del orden del ser y no del valor.

«Nada» alude, primero, al carácter de no-ser del ente. Y «nihilismo», considerado literalmente, es aquello que trata de la nada y, por tanto, del ente en su no ser. La nada está más allá de los objetos y, por eso, no puede buscarse ni encontrarse, como se busca o se encuentra tal o cual cosa. Pero entonces, ¿qué estatuto ontológico tiene? En este punto conviene recordar las palabras de Heidegger: «¿Puede en general encontrarse la nada o siquiera buscarse? ¿O no se necesita buscarla y encontrarla, porque “es” *aquello* que menos perdemos, es decir, aquello que nunca perdemos?»⁶¹. Al estar más allá de los objetos, la nada trasciende el plano del ente (es ontológico), y por eso decimos de ella que está ligada al «ser».

Pero, ¿qué quiere decir «ser» y «es»? Parecen la cosa más evidente, más clara y menos problemática del mundo. Y lo mismo sucede con la nada. En principio se la entiende como la *negación* del ente. Y así, en cuanto negación —lo contrario de la afirmación—, la nada parece que tiene un origen lógico y que hay nada porque hay previamente negación. La nada parece una construcción del pensamiento, lo más abstracto de lo abstracto: lo más nulo y lo que menos merece nuestra consideración. De manera que si la nada no es más que nada, entonces el nihilismo es eso mismo: una pura nada, una simple ilusión. Pero Heidegger toma en serio el diagnóstico de Nietzsche y examina la posibilidad de que el nihilismo sea algo más: un «huésped inquietante» que determinaría la historia de los próximos siglos. Y todavía más: advierte que la esencia del nihilismo consiste en considerar la nada como algo nulo, en no tomar en serio la pregunta por la nada. Eso significa reconocer una vez más que la lógica no agota ni mucho menos la tarea del pensar, que la nada no es ni un ente ni algo meramente nulo, y que el nihilismo consiste en no poder y no querer pensar la nada.

Estas consideraciones permiten a Heidegger señalar que, aunque Nietzsche reconoce y experimenta el nihilismo como ningún otro, su concepto de nihilismo es todavía nihilista, pues lo entiende exclusivamente desde la idea del valor⁶². Según Heidegger, en la doctrina nietzscheana del superhombre, la filosofía moderna que comienza con Descartes llega a su cumplimiento: el hombre se convierte en medida de todas las cosas, en su fin, meta y sentido. En el reconocimiento por parte de Nietzsche de la voluntad, entendida como voluntad de

⁶⁰ Ver el apartado «Nihilismo, *nihil* y nada», en *l.cit.*, pp. 47-52 (ed. alemana, 40-45).

⁶¹ *L.cit.*, p. 48 (ed. Alemana, 41).

⁶² «En la idea de valor se oculta un concepto de ser que contiene una interpretación del ente en cuanto tal en su totalidad. En la idea de valor, la *esencia* del ser se piensa —sin saberlo— en un respecto determinado y necesario: en su inesencia» (*l.cit.*, pp. 51-52; ed. alemana, 45).

poder, estriba lo fundamental de su posición metafísica, que, mediante el protagonismo concedido a la idea de valor, supone el acabamiento de la metafísica en cuanto tal⁶³. Y la técnica, en cuanto manifestación de la voluntad de poder, forma parte del fin de la metafísica en cuanto tal, pues a la base de todo calcular, se encuentra un estimar.

Ahora bien, se pregunta Heidegger⁶⁴, ¿es el hombre, primero, hombre, y «tiene», además y por otra parte, la referencia al ser? ¿O constituye esta referencia al ser la esencia del hombre? La respuesta afirmativa a la segunda pregunta resume la posición de Heidegger, el cual considera que la reflexión nietzscheana sobre el nihilismo es ella misma nihilista, porque está lastrada con los prejuicios metafísicos que él, por su propia posición, no puede ver. El ser, lo más vacío, lo más universal, lo más comprensible, lo más usual, lo más fiable, lo más olvidado, lo más dicho⁶⁵, no tiene parangón. No tiene equivalente. Lo único que realmente puede oponerse es la nada, y quizás ésta sea en su esencia «tributaria del ser y sólo de él».

Heidegger reconoce la esencial ambivalencia de Nietzsche⁶⁶ frente a un movimiento que no es «ni sólo una historia ni tampoco el rasgo esencial de la historia occidental, sino que es la legalidad de tal suceder, su "lógica"», y se pregunta si en el concepto metafísico de nihilismo puede experimentarse su esencia, o se requiere una «rigurosidad diferente». Nietzsche no reconoce al ser en cuanto ser, ni que el nihilismo está allí donde no sólo del ente, sino incluso del ser no queda nada⁶⁷.

La metafísica de Nietzsche no es una superación del nihilismo: su interpretación del ser como valor le impide reconocer al ser en cuanto ser. Como tal metafísica, responde a dos cuestiones ontológicas fundamentales sobre el qué y el cómo de la entidad: piensa la *essentia* como voluntad de poder y la *existentia* como eterno retorno de lo mismo. Y tampoco a su ontología le es ajena la teología como teología negativa: su negatividad se expresa en la frase «Dios ha muerto». Pero, en cuanto metafísica, deja fuera la cuestión del ser, que sólo es pensado «en cuanto ente». Este hurtarse del ser, este sustraerse y permanecer fuera (*ausbleiben*) del propio ocultamiento, el hecho de que el ser mismo permanezca impensado es lo propio de la metafísica occidental y, por tanto, del nihilismo. Por ese camino Heidegger muestra otra forma de considerar la nada, no ya como asunto del nihilismo, sino de aquello que puede ir más allá del nihilismo y de la metafísica considerada como nihilismo: el pensar. Y así concluirá: «pensamos la nada en la medida en que concierne al ser mismo»⁶⁸.

Comparando su posición con la de Nietzsche, reconoce que la reflexión de éste sobre el nihilismo hace aparecer la suya como algo esquemático e inútil,

⁶³ *L.cit.*, p. 158 (ed. alemana, 171).

⁶⁴ *L.cit.*, p. 169 (ed. alemana, 184).

⁶⁵ *L.cit.*, pp. 203ss. (ed. alemana, 224ss.).

⁶⁶ *L.cit.*, pp. 226-228 (ed. alemana, 251-254).

⁶⁷ «La esencia del nihilismo es la historia en la que del ser mismo no hay nada» (*loc. cit.*, p. 276; ed. alemana, 304).

⁶⁸ *L.cit.*, p. 289 (ed. alemana, 321).

una especie de «abstracción desesperada». Pero, aun así, advierte que tal vez en el *preguntar* de Nietzsche falte lo fundamental, en la medida en que «preguntando por el fundamento del ente, deja de lado el ser mismo y su verdad». Y así la pregunta «se pone en una situación sin perspectivas»⁶⁹, pues la dignidad del ser en cuanto ser no consiste en tener vigencia como valor, aunque sea el valor supremo⁷⁰.

3. CONCLUSIÓN: HEIDEGGER Y NIETZSCHE ANTE EL PROBLEMA DEL NIHILISMO

Se entiende mejor a un autor cuando se sabe quiénes son sus interlocutores, con quién dialoga, a qué o a quiénes se dirige. En ese sentido resulta pertinente la pregunta: la posición de Heidegger examinada hasta aquí a propósito del problema de la nada, ¿a qué responde? ¿Cómo se genera? ¿A qué interlocutores se dirige? Heidegger responde a una tradición que conoce bien y sobre la que reflexiona, la tradición occidental y, dentro de ella, al pensador que, a su juicio, representa su culminación: F. Nietzsche.

Recordemos una vez más la definición que da Nietzsche del nihilismo y a la que Heidegger vuelve en varias ocasiones: «Nihilismo significa que los valores supremos han perdido validez. Falta el fin, falta la respuesta a la pregunta «¿por qué?»⁷¹. Y recordemos también uno de los pasajes más oscuros y seguramente más importantes también del *Zarathustra*: aquél en que se describe la escena en que un pastor está a punto de morir, después de que una serpiente se hubiera deslizado inadvertidamente en su garganta mientras dormía⁷². Zarathustra contempla impotente y angustiado la escena y entonces le recomienda lo único que le parece eficaz en esa situación: «¡Muerde!». Cuando Heidegger, en el primer volumen de *Nietzsche*, se pregunta por el significado de esa «visión», no duda en atribuir al pastor y a la serpiente un significado preciso. La serpiente negra que está a punto de estrangular al pastor es «el sombrío siempre igual del nihilismo, su fundamental carencia de meta y de sentido»⁷³. Y el pastor, por su parte, es aquél que piensa y realiza en su pensar el pensamiento del eterno retorno. Pero no pensará este pensamiento en su ámbito esencial mientras la serpiente negra no se le haya introducido en la garganta y lo haya mordido: «el pensamiento —dice Heidegger— sólo es como tal mordisco»⁷⁴. Pero el grito de Zarathustra significa que si la experiencia del nihilismo es personal e intransferible, también lo es su superación: «El nihilismo sólo será superado si se lo supera de

⁶⁹ *L.cit.*, p. 304 (ed. alemana, 339).

⁷⁰ *L.cit.*, p. 323 (ed. alemana, 361).

⁷¹ *Nachgelassene Fragmente. Nietzsches Kritische Studienausgabe*, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin, 1967-1988 (en adelante, *KSA*), 12, 9 [35], 350.

⁷² Cf. *Así habló Zarathustra* III, «De la visión y del enigma».

⁷³ Cf. *Nietzsche* I, trad. J. L. Verma, Destino, Barcelona, 2000, p. 356 (*Nietzsche* I, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1996, 396).

⁷⁴ *L.cit.*, p. 358 (ed. alemana, 399).

raíz (...) Pero la superación sólo ocurrirá si cada afectado —y lo somos todos— muere por sí mismo, porque mientras sólo deje a otros que arranquen su negra necesidad, todo será en vano»⁷⁵.

Pues bien, tanto la «visión» ofrecida por Nietzsche como la interpretación que ofrece Heidegger iluminan las posiciones respectivas de estos dos pensadores ante el problema que venimos examinando: el problema de la nada y su relación con el nihilismo. Hemos apuntado ya por qué Heidegger considera que la reflexión de Nietzsche es metafísica. «Voluntad de poder» y «eterno retorno» responden cada una a las dos cuestiones capitales de las que tradicionalmente se ha hecho cargo la ontología: la entidad del ente en su qué es y cómo es (esencia y existencia). Hemos señalado también por qué Heidegger considera que esa reflexión es nihilista: en la medida en que el ser queda relegado, preterido, ignorado. En tanto que del ser no queda nada. Y que la nada es sólo eso: algo nulo y vacío. Y es aquí donde las posiciones de estos dos pensadores coinciden y, al mismo tiempo, se separan. Y hay tres divergencias fundamentales que conviene destacar.

La primera de ellas tiene que ver con la relación entre metafísica y nihilismo, con el sentido de la conjunción «y» en esa expresión. Para Nietzsche, toda metafísica es nihilismo, pero no al contrario. «Toda metafísica es nihilismo» significa que todo supuesto «mundo verdadero», o «más allá» se construyen sobre la previa «negación» o devaluación de «este mundo», el único mundo. Y en ese sentido es nada, es decir, algo nulo. La metafísica supone la consideración de que «la vida no vale nada» y expresa una decadencia que tiene lugar ya en el inicio mismo: con Sócrates y Eurípides (el ocaso de lo trágico). Pero queda siempre abierta la posibilidad de un nihilismo que no sea expresión de la decadencia, sino su antítesis y superación. En este sentido, Nietzsche se refiere al nihilismo como a «una forma divina de pensar». Por su parte, Heidegger admitirá que toda metafísica es nihilismo. Y al contrario. Pero Heidegger entiende el nihilismo de otro modo. Su posición ontológica le lleva a considerar que el auténtico nihilismo consiste en no tomar en serio el problema de la nada, una nada que está profundamente ligada al ser. Que «toda metafísica es nihilismo» significa que el surgimiento mismo de la filosofía como metafísica coincide con un progresivo oscurecimiento del problema del ser, algo que ocurre también en los inicios del pensar occidental, aunque queda siempre abierta la posibilidad a otra cosa que no es ya filosofía ni tampoco metafísica y que Heidegger llama «pensar». Sobre esta base se entiende una segunda e importante diferencia: la orientación fundamentalmente ontológica de Heidegger contrasta con la consideración por parte de Nietzsche⁷⁶ del ser como un pseudoproblema: un concepto vacío, «el último humo de la realidad que se evapora», un concepto introducido subrepticamente y derivado del concepto «yo». En última instancia un prejuicio lingüístico, ligado al mundo verdadero que «acabó convirtiéndose en una fábula». Finalmente hay también un contraste no menos importante en un

⁷⁵ *L.cit.*, p. 357 (ed. alemana, 397).

⁷⁶ Ver NIETZSCHE, F., «Crepúsculo de los ídolos», en *La «razón» en la filosofía*.

nivel que tanto Nietzsche como Heidegger parecen haber recuperado para la filosofía: el de la afectividad. Pero mientras Heidegger sólo habla de paso de la alegría, Nietzsche la convierte en un estado de ánimo fundamental, hasta el punto de que, transformada en humor, en buen humor, se convierte en el ingrediente fundamental de su concepción trágica.

Hasta aquí tres notables diferencias entre los dos autores que más a fondo han pensado la esencia del nihilismo. Pero estas diferencias no deben hacernos perder de vista importantes afinidades entre ellos. Independientemente de que Heidegger lleve o no razón en su consideración de la filosofía de Nietzsche como un pensamiento en que el ser ha sido identificado con el valor y ha experimentado, por eso, el mayor olvido; por más que Heidegger se esfuerce en desmarcar su posición de la de Nietzsche, señalando que este último ignora el problema de la nada, ¿acaso no es verdad que el pensamiento del eterno retorno supone un desafío y un esfuerzo por hacerse cargo de un abismo sin fondo, como el que la angustia referida por Heidegger describe?

Tal vez estos dos pensadores tengan en común una experiencia *sui generis*, que paradójicamente tiene algo de religioso. Como advierte Nishitani en un bello ensayo sobre la nada, «el ateísmo en Nietzsche representa un cambio tan fundamental que no sólo el modo de existencia humano, sino también la propia forma visible del mundo, debe experimentar una transformación radical (...) y requiere también una conversión fundamental del modo de ser humano en el mundo, que en Nietzsche se presenta como el impulso hacia una nueva religiosidad a la que se refiere simbólicamente con lo dionisiaco»⁷⁷. Pero en la filosofía de Heidegger también resuenan esos ecos. En un texto algo extenso, que merece la pena recordar escribe: «La nada parece lo más nulo, algo a lo que con sólo darle un nombre ya se le hace demasiado honor; pero esto, que parece lo menos valioso, lo más común, resulta finalmente tan poco común que sólo sale al encuentro en experiencias inusuales. Y lo que hay de común en la nada es sólo que posee el seductor poder de dejarse eliminar aparentemente por unas meras palabras: la nada es lo más nulo. La nada del ser del ente sigue al ser del ente como la noche al día. ¿Cómo habríamos de ver y experimentar jamás el día como día si no existiera la noche! Por eso, la prueba más dura, pero también más infalible de la fuerza y autenticidad pensante de un filósofo es la de si en el ser del ente experimenta de inmediato y desde su fundamento la cercanía de la nada. Aquél a quien eso se le rehúsa está definitivamente y sin esperanza fuera de la filosofía»⁷⁸.

Que estos dos pensamientos sean entendidos muchas veces bajo la marca del ateísmo nada dice contra lo que se acaba de expresar. Esto lo sospechaba el propio Heidegger, quien a este respecto señaló que «lo que al entendimiento común se le presenta, y tiene que presentársele, como “ateísmo”, es en el fondo lo contrario»⁷⁹. Esta nada, que constituye en Heidegger el «objeto» de la angus-

⁷⁷ NISHITANI, K., *La religión y la nada*, trad. R. Bouso García, Siruela, Madrid, 2003, p. 95.

⁷⁸ *Nietzsche I*, ed. cit., p. 370 (ed. alemana, 413).

⁷⁹ *L.cit.*, p. 378 (ed. alemana, 423).

tia⁸⁰ está profundamente emparentada con aquella otra experiencia de la nada, a la que ya hemos hecho referencia por extenso en otro lugar⁸¹ y a la que Nietzsche alude en un importante fragmento del 10 de junio de 1887: «Pensemos ahora esta idea en su forma más terrible: la existencia tal cual es sin sentido y sin finalidad, pero volviendo constantemente de una manera inevitable, sin desenlace en la nada: “el eterno retorno”. Esta es la forma extrema del nihilismo: ¡la nada (el sin sentido) eterna!»⁸².

Universidad de Granada
Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Filosofía
Campus Universitario de Cartuja
18011 Granada
ravila@ugr.es

REMEDIOS ÁVILA CRESPO

[Artículo aprobado para publicación en octubre de 2006]

⁸⁰ Si puede hablarse así, pues ya advierte Heidegger que la angustia se caracteriza frente al miedo por la carencia de objeto determinado. Aunque, por otra parte, la nada no es un «objeto determinado».

⁸¹ Ver *Nietzsche y el problema de la nada*. En prensa.

⁸² *KSA*, 12, 5 [71], 213.

