

LA CRISIS AXIOLÓGICA Y EL NIHILISMO EN HEIDEGGER*

JUAN A. ESTRADA
Universidad de Granada

RESUMEN: Este estudio analiza el concepto de nihilismo de Heidegger y su hermenéutica de los valores. El punto de partida es su crítica a la fenomenología de Kant y su rechazo a la hermenéutica de Nietzsche. Finalmente estudio el significado de su «mito del ser» y su respuesta filosófica a ambos autores. Evaluó también las consecuencias de su «ontología del ser» para la ética y la política.

PALABRAS: CLAVE: Heidegger; Kant; Nietzsche; nihilismo.

Heidegger's axiological crisis and the nihilism

ABSTRACT: This essay analyse Heidegger's concept of Nihilism and his hermeneutic of the values. My point of departure is his critique of Kant's phenomenology and his rejection of Nietzsche's hermeneutic. Finally I study the significance of his «Myth of Being» and his philosophical answer to both authors. Also I evaluate the consequences of his «Ontology of Being» for ethics and politics.

KEY WORDS: Heidegger; Kant; Nietzsche; nihilism.

«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 existencia total. Para esta postura es decisivo, en *primer lugar*, hacer sitio al ente en total; *después*, soltar amarras, abandonándose a la nada, esto es librándose de los ídolos que todos tenemos y a los cuales tratamos de acogernos, subrepticamente. *Por último*, quedar suspensos para que resuene constantemente la *cuestión fundamental* de la metafísica, a la que nos impele la nada misma: ¿Por qué hay ente y no más bien nada?»¹.

Con estas palabras concluía Heidegger la lección inaugural de la Universidad de Friburgo, el 24 de julio de 1929. De esta forma replanteaba una vieja cuestión, que tuvo en Leibniz una primera formulación, y a la que dio un sentido distinto del de su antecesor. El interrogante de «¿por qué algo y no nada?», llevó a la propuesta leibniziana del Dios creador que no sólo era el fundamento de lo existente, sino de su forma de ser actual (del mejor de los mundos posibles)². Leibniz vinculaba la facticidad del mundo a un proyecto

* Este trabajo se ha realizado en el ámbito del Grupo de Investigación «Antropología y filosofía» (SEJ 126), financiado por la Junta de Andalucía.

¹ HEIDEGGER, M., *Was ist Metaphysik?*, Francfort, ⁸1960, 42 (*¿Qué es metafísica? y otros ensayos*), Buenos Aires, 1974, 56).

² «Es menester elevarse a la *metafísica*, sirviéndonos del *gran principio*, poco empleado comúnmente, que declara *que nada se hace sin razón suficiente* (...) Sentado este principio, la primera cuestión que se tiene derecho a plantear será la de *por qué hay algo en vez de nada*. Pues la nada es más simple y más fácil que el algo. Por lo demás, supuesto que tengan que existir cosas, es menester que se pueda dar razón de *por qué tienen que existir* así y no de otro modo»: «Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón»: LEIBNIZ, G. W., *Obras filosóficas y científicas 2*, Granada, 2010, 347.

creador. Además racionalizó el mundo con el principio de razón suficiente, que transformó el concepto de causa en una fundamentación racional, y se opuso al azar como causa última de la constitución de la realidad³.

Ambos elementos son rechazados por Heidegger, el cual busca escaparse de la facticidad óntica, desde un proyecto de existencia, que pretende superar la dinámica proyectiva existencial del hombre. Por un lado, vincula la pregunta por el fundamento y origen de todo lo existente a la nada, que es la que permite captar el sentido del ser. Pero este no está vinculado a la razón, sino que «la angustia revela la nada». En la existencia del hombre hay un estado de ánimo radical, que le coloca inmediatamente ante la nada. No se trata de tener miedo a algo, sino de experimentar la imposibilidad esencial de ser determinado, porque «todas las cosas, como nosotros mismos, se sumergen en la indiferenciación». La angustia nos oprime, al quedarnos ante ella. «Sólo resta el puro existir, en la conmoción de ese estar suspenso, en que no hay nada donde agarrarse»⁴. En la nada de la angustia se hace patente el ente, «que es ente y no nada». La esencia de la nada posibilita descubrir el ente en cuanto tal y permite entrar en él. Existir significa «estar sosteniéndose dentro de la nada». Pero la existencia, al estar sostenida dentro de la nada, puede trascender, entrar en relación con el ente y consigo misma, asumir su mismidad y su libertad. «La nada posibilita la revelación del ente, como tal ente, para la existencia humana»⁵.

Este punto de partida supone una ruptura radical con la ontología sobre la que se asienta el conocimiento científico y el idealismo alemán, tanto en su versión kantiana como hegeliana. La vida es para Heidegger el referente primero, del cual derivan los problemas fundamentales de la filosofía, vinculados a la historicidad, el objetivismo y el acontecer⁶. En un primer momento, no es el ser sin más el que revela su sentido, sino la mediación de la nada que se manifiesta a un sujeto que capta su finitud y contingencia. El ser del ente se enraíza en la nada y genera la angustia, pero, sin embargo, se presenta de forma rara y puntual, porque no vivimos perennemente angustiados. La causa de esta anomalía está en que nos perdemos en el ente, disimulando la originalidad y universalidad de la nada. Negamos la nada, precisamente porque nos perdemos en la revelación de la nada del ente, en nuestro estar arrojados, reprimiendo la angustia radical de la existencia. Somos tan finitos que no podemos voluntariamente colocarnos ante la nada y la finitud misma se nos escapa⁷. El radical existir en la nada, en la que se basa nuestra angustia escondida, es la que lleva

³ «Que nada ocurre nunca sin que haya una causa o al menos una razón determinante, o sea, algo que pueda servir para dar razón *a priori* de por qué eso es existente, en lugar de no existente, y de por qué es así y no de cualquier otra manera» (LEIBNIZ, G. W., *Ensayos de teodicea I*, Salamanca, 2013, n° 44, pg. 123).

⁴ HEIDEGGER, M., *Was ist Metaphysik?*, 32. (*¿Qué es metafísica?*, 46-47).

⁵ HEIDEGGER, M., *Was ist Metaphysik?*, 35. (*¿Qué es metafísica?*, 48-50).

⁶ HEIDEGGER, M., *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (1920): Gesamtausgabe 59, Francfort, 1993.

⁷ HEIDEGGER, M., *Was ist Metaphysik?*, 36-37. (*¿Qué es metafísica?*, 51-52).

a superar totalmente el ente, a la trascendencia. La pregunta por la nada lleva a la metafísica, que es preguntar por el ente más allá de él, para luego recuperarlo de forma total en cuanto concepto singular. Este doble ir más allá del ente y volver conceptualmente, es la cuestión metafísica por excelencia. La metafísica tradicional se queda en la nada como lo que no es, («ex nihilo nihil fit»: de la nada, nada surge), sin captar la co-pertenencia de ser y nada.

Los primeros escritos de Heidegger pertenecen a su época de teólogo. El cristianismo le ofrece una nueva significación de la nada, como la que determina a todo ente que no sea el Ser divino, a todo ser creado («ex nihilo fit ens creatum»). La nada se descubre «perteneciendo» al ser mismo del ente («ex nihilo omne ens qua ens fit»), asumiendo la afirmación de Hegel de que «El ser puro y la pura nada son lo mismo»⁸. El ser es esencialmente finito y se revela en la trascendencia de la existencia en la nada. Por eso, la ciencia que se concentra en el ente y se olvida de su nada, necesita de la metafísica para captar la verdad de la naturaleza y de la historia, para captar lo extraño del ente y preguntar ¿por qué?. Podemos buscar fundamentos, pero desde la conciencia de que la nada nos envuelve a los que preguntamos. Y concluye Heidegger, «por el mero hecho de existir, sucede en cierta manera el filosofar», que lleva a la pregunta radical de «¿Por qué hay ente y no más bien nada?»⁹. Por eso, la metafísica pertenece a la naturaleza del hombre, es el acontecimiento radical de la existencia, no una disciplina filosófica fundamental y mucho menos una ciencia. El hombre es el «acomodador de la nada» («Platzhalter des Nichts»)¹⁰, el que le da su espacio desde su doble identidad de ser arrojado y de «ser para la muerte». La angustia de la propia existencia hizo a Kierkegaard dar el salto a la fe en Dios, como canalización de su búsqueda de sentido. Pero Heidegger se cierra ese camino, a causa de su recepción crítica de la herencia kantiana y de su aceptación del «Dios ha muerto» de Nietzsche.

1. LA CRÍTICA DE HEIDEGGER A KANT

Heidegger parte de una hermenéutica del ser del ente y de la constitución ontológica de la subjetividad, desde el trasfondo de la fenomenología de Husserl. Su analítica de la existencia finita corrige el dualismo del criticismo kantiano, reformando su filosofía trascendental. Vincula la facticidad de la existencia a una hermenéutica radical de la contingencia, desde la que plantea la diferencia ontológica. Lo óntico tiene su condición de posibilidad en lo ontológico, apropiándose y transformando la idea filosófico-teológica de la creación. La facticidad del «Dasein» está vinculada a su carencia ontológica (ser arrojado y ser para la muerte), rechazando la fenomenología kantiana y sus paralogismos del yo. Kant se sustrae a la pregunta por el ser, centrándose en la conceptualización de la subjetividad

⁸ HEIDEGGER, M., *Was ist Metaphysik?*, 38-40. (¿Qué es metafísica?, 52-54).

⁹ HEIDEGGER, M., *Was ist Metaphysik?*, 4-42. (¿Qué es metafísica?, 54-55).

¹⁰ HEIDEGGER, M., *Was ist Metaphysik?*, 38. (¿Qué es metafísica?, 52).

y limitando al sujeto desde la experiencia empírica y desde la existencia de los otros, la cual canaliza el imperativo categórico¹¹. La imposibilidad ontológica de llegar a Dios la compensa Kant con la necesidad de la fe racional en él, para que la ética tenga sentido. Pero, a diferencia de Kierkegaard, la ética vale por sí misma, exista Dios o no, aunque la cuestión de sentido permanece irresuelta.

Heidegger asume la finitud del sujeto de la razón pura y de la razón práctica, centrándose en la hermenéutica de la existencia fáctica. Corrige sus análisis iniciales sobre la facticidad de la existencia cristiana y su tratamiento por Duns Scoto¹², para adherirse, desde la fenomenología de Husserl, a la ontología del ser en el mundo y a la diferencia ontológica. La hermenéutica de la vida fáctica cristiana, concretamente paulina y agustiniana, preceden y preparan a la hermenéutica del Dasein en los escritos de la década de los veinte. El abandono de su inicial proyecto teológico, al frustrarse la obtención de la cátedra de teología a la que aspiraba, le lleva también a eliminar la pregunta por Dios, que era una clave de la primera facticidad analizada. Por eso, en su análisis de la existencia humana en *Ser y tiempo*, no hay lugar para la teología filosófica¹³. Sin embargo, en su escrito «Fenomenología y teología» (1927), corrige ontológicamente la óntica teológica que había desarrollado en sus inicios, estableciendo una demarcación entre la problemática filosófica y la teológica¹⁴. Toda la teología cristiana está vinculada a la cruz, que, a su vez, necesita ser interpretada ónticamente desde la referencia al ser.

El ser del «Dasein» revela su carencia, que no es sólo percibida, sino realidad constitutiva. En Kant, la síntesis fenomenológica impide la ontología, en Heidegger es el ámbito óntico el que no puede confundirse con el ontológico. Desde la fenomenología kantiana se plantean las condiciones de posibilidad del conocimiento del ser desde la ontología heideggeriana, las de la constitución del ente. Del dualismo kantiano entre fenómeno y noumeno, se pasa ahora a la diferencia ontológica. La finitud del hombre y del mundo, iluminada desde la trascendencia, es ahora ontología y apertura al ser, desde el que se revela la ubicación del Dasein en el mundo. La pregunta por el ser es la que ilumina la

¹¹ Remito a la tesis doctoral, no publicada, de César Gómez Sánchez, *Existencia y deber. El gestarse del nihilismo en Heidegger en confrontación crítica con Kant*, Granada, 2011.

¹² HEIDEGGER, M., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, (GA 60), Francfort, 1995), que contiene sus escritos filosófico-teológicos desde 1918 a 1921. (En español, *Introducción a la Fenomenología de la religión*, Madrid, 2006). También, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (publicado en 1923), Francfort, 1982 (en español, *Ontología*, Madrid, 1999).

¹³ ESTRADA, J. A., «Crítica a la ontología y criptoteología de Heidegger», en PEÑALVER, P.-VILLACAÑAS, J. L. (Eds.), *Razón de Occidente*, Madrid, 2010, 137-166; VON HERRMANN, F. W., «Faktische Lebenserfahrung und urchristliche Religiosität», en N. Fischer (Ed.), *Heidegger und die christliche Tradition*, Hamburgo, 2007, 21-32; Schabert, J., «Heideggers frühes Bemühen und eine «Flüssigmachung der Scholastik» und seine Zuwendung zu Johannes Duns Scotus», *ibid.*, 91-128.

¹⁴ VON HERRMANN, F. W., «Die drei Wegabschnitte der Gottesfrage im Denken Martins Heideggers», en FISCHER, N. (Ed.), *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, Hamburgo, 2011, 31-46.

finitud del Dasein, sin quedarse en la cuestión kantiana sobre qué es el hombre. El sujeto desfondado de la fenomenología kantiana se transforma en el sujeto abierto al ser, intentando escapar a la crítica hegeliana sobre la mala infinitud.

La ontologización de la fenomenología kantiana desvincula la finitud de la ética desde una angustia existencial, en la que también está excluida la referencia a Dios. Heidegger prescinde de la razón práctica y de la crítica de Kant a la onto-teología, como teología especulativa (KrV B659-661). Interpreta la afirmación de que «hay que poner límites al saber para dar lugar a la fe» (KrV B XXX), como «la última vinculación a la metafísica y a su carencia de fundamentación»¹⁵. Parte del presupuesto de que toda metafísica es teológica, porque deriva del ser supremo como su causa, en lo cual integra a Kant, que defiende precisamente que no podemos llegar a Dios como causa de los entes. En lugar de ver en la idea regulativa de Dios y en la fe racional una búsqueda de trascendencia y de sentido, admitiendo su carencia de fundamentación última, la enfoca desde la búsqueda de seguridad propia de la fundamentación racional. Se podría cuestionar si esa fe racional kantiana, vinculada a la necesidad de sentido, cae en la ontoteología que critica Heidegger. Y se podría añadir que hay cercanía en el planteamiento de Heidegger acerca del último Dios, una vez que se ha aceptado la muerte del Dios judeocristiano, y la metafísica de sentido que propone Kant¹⁶. La distancia crítica con la metafísica cristiana, en favor del ser y la diferencia ontológica, se reduce en los *Beiträge*.

Su hermenéutica de Kant adolece, a veces, de la misma problemática que su visión de Platón, mal interpretados desde su enfoque reductivo, que a veces contradice la literalidad de los textos criticados. La aportación de Heidegger, como la de Nietzsche, está mediada por una lectura propia e infiel de los autores anteriores, que le permite mostrar nuevos enfoques filosóficos. La pregunta ontológica por el sentido del ser, que se revela al ser del «Dasein» como la verdad de los entes, no deja espacio al concepto del hombre como fin en sí, que es una explicitación metafísica de su dignidad, presupuesta pero no fundamentada. Tampoco hay lugar para el sujeto kantiano como autolegisador universal, porque la referencia antropológica absolutiza al sujeto óntico, a costa de la ontología del ser. No parte del deber del sujeto kantiano que canaliza su libertad, sino de su angustia, que determina su proyecto existencial y su conciencia de carencia ontológica. La libertad, el ser arrojado y el ser para la muerte caracterizan la contingencia radical del ser humano. El giro antihumanista (la «Kehre») radicaliza más su distancia del concepto kantiano de libertad y de responsabilidad, sustituido ahora por el protagonismo del ser. La proyectividad y disponibilidad óntica son relegadas a segundo plano en función de la revelación del ser. La alienación del sujeto, su inautenticidad, está vinculada a la

¹⁵ HEIDEGGER, M., *Metaphysik und Nihilismus*: GA 67, Francfort, 1999, 92-100.

¹⁶ Remito al estudio de FISCHER, N. «Kants These vom Primat der praktischen Vernunft», en RAFFELT, A. (Hrg.) *Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann zum 65. Geburtstag*, Friburgo: 2001, 231-246; «Vorüberlegungen zur Gottesfrage im Denken Martin Heidegger vor dem Hintergrund der geschichtlichen Situation», en FISCHER, N. (Ed.), *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, Hamburgo, 2011, 11-30.

absolutización de lo óntico y de la misma subjetividad. La obligación del sujeto moral kantiano no sólo se cuestiona ante la falta de fundamentación de la moralidad, sino que se subordina estrictamente a la llamada del ser, que elimina el protagonismo humano.

Desde el ser sin fundamento, desde el «acontecimiento» («Ereignis») del ser abisal, no hay lugar para el imperativo categórico. Mucho menos para una inter-relación personal de alteridad, en la línea de Levinas o de Ricoeur¹⁷. Los otros son aquellos «de los cuales regularmente *no* se distingue uno mismo». El ser con los otros no lleva a que la visión propia se enriquezca con la de los demás, sino que el «ser con» tiene la forma de ser del «ser ahí», expresa la igualdad de ser de los que son en el mundo. «El otro es una doublette del sí mismo». Hay que comprenderlo existencialmente y no categorialmente¹⁸. La reciprocidad es sustituida por la referencialidad del Dasein respecto del ser, tanto más peligrosa cuanto más se acentúa el carácter destinal del ser y la opacidad de su manifestación. Ninguna relación tiene importancia, porque el ser y la nada de todo ente minimaliza la alteridad y trascendencia del otro, desde la que se ilumina la eticidad del sujeto libre y responsable. El dualismo entre ente y ser imposibilita el recurso a la tradicional analogía del ser y también bloquea la «eticización» de la existencia. La vuelta a las cosas de Husserl es desplazada por la revelación del ser que nihiliza a los entes.

Por eso hay también un rechazo de la ontología materialista, subyacente a las ciencias, a la que desustancializa y desvaloriza. Su radicalismo existencial, paradójicamente, puede ser una compensación a su denigración de la cultura científico-técnica. La crítica al positivismo científico y a la absolutización de la razón instrumental, se torna en idealismo metafísico cuando no se valoran las aportaciones de una visión materialista del mundo, así como la importancia de la ciencia para el hombre. El precio a pagar por este rechazo, en el que desde el mundo de la vida se impugna la concepción científica de la realidad, es perder de vista la complejidad y totalidad del ser, que se dice de muchas maneras y no admite una interpretación monista, ni en clave material ni tampoco existencial. La dualidad kantiana entre realidad y pensamiento se transforma en un abismo ontológico que bloquea las posibilidades del pensamiento crítico-reflexivo. Heidegger, como Hegel, critica a la razón kantiana, que es juez y parte, y que desecha lo que no se conforma con la razón y la experiencia, porque la referencia del sujeto queda desplazada por un ser que se revela y que subordina el ámbito de la racionalidad¹⁹.

La iluminación del ser desplaza el «cuidado» de la hermenéutica existencial primera. Lo que preocupa a Heidegger es el olvido del ser, no el del otro sujeto, sin que corrija la egología y el solipsismo del yo desde la intersubjetividad. El

¹⁷ ESTRADA, J. A., *Dios en las tradiciones filosóficas. I*, Madrid, 1994, 161-168.

¹⁸ HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, México, 1971, & 26, pg. 134-135; 141 (*Sein und Zeit*, Tubinga, 1963, 118-119; 124).

¹⁹ HEIDEGGER, M., «Hacia la pregunta del ser»: *Acerca del nihilismo*, Barcelona, 1994, 83 (GA 9: *Wegmarken*, 1976, 71-127).

ser que se manifiesta, erosiona la misma ontología existencial²⁰. La experiencia de la angustia no genera sin sentido, ni tampoco una solidaridad compartida, ni abre a la búsqueda de la trascendencia humana o divina. Heidegger lleva a atisbar la posibilidad del sentido, pero evita orientarse hacia él: «La nada es la negación plena de la totalidad del ente», que no nos permite pensarla. Sobre todo, porque «la nada es», pero sólo una experiencia radical y universal de ella daría pie a conceptualizarla. La crítica heideggeriana a la metafísica del ente, acaba en la obediencia, e incluso el sometimiento, del hombre al destino del ser («Böses Geschick des Seins»)²¹. Estamos en medio del ente, que de alguna manera se descubre como totalidad. Pero una cosa es captar el todo del ente en sí y otra encontrarse en medio de él. Hay una diferencia radical entre vivir y captar la totalidad del ser, como también afirmaba Kant. Los entes cotidianos son como la sombra del ser total que nos sobrecoge, pero que provoca también nuestro aburrimiento e indiferencia existenciales. El trasfondo platónico de su ontología se radicaliza bajo la forma de la diferencia ontológica.

Pero subsisten todavía viejas reminiscencias de la facticidad cristiana analizada en sus primeros escritos. Heidegger añade, que «otra posibilidad de tal revelación [del ser] se salva en la alegría ante la presencia de un ser humano amado, no de la mera persona»²². El gozo de una experiencia compartida con un alter ego diferente, aunque nunca hay lugar para la alteridad diversa, podría abrir espacio al sentido del ser. El último Heidegger se distancia de cualquier experiencia inmanente de sentido. Esta recaería en una metafísica de presencia, que él identifica con la materialidad de la civilización científico-técnica, en línea con su desvalorización de la hermenéutica del mundo que abren las ciencias. También le obliga a esto el rechazo del humanismo antropológico de un sujeto que dispone de experiencias propias de sentido, que subjetivizan al ser que ilumina la existencia. Rechaza que el hombre se quede prisionero en la racionalidad y en el señorío sobre las cosas, para optar por recibir pasivamente el sentido y convertirse en pastor del ser²³. Es el ser el que habla al hombre y le

²⁰ OEING-HANHOFF, L. «Metaphysik», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie V*, Darmstadt, 1980, 1271-1271.

²¹ HEIDEGGER, M., *Holzwege. Gesamtausgabe V*, Francfort, 1977, 352-53 (*Sendas perdidas*. Buenos Aires 1960); *Wegmarken: Brief über den Humanismus*. (GA 9), Francfort 1976, 321-22; 330-34 (*Carta sobre el humanismo*, Madrid, 2001). Esta obediencia ciega al destino del ser, contrasta con las afirmaciones de Ser y Tiempo sobre la ontología existencial y su dimensión fenomenológica. Cfr., HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, 27-35 («La ontología es sólo como fenomenología posible», 35).

²² HEIDEGGER, M., *Was ist Metaphysik?*, 30-31. (¿Qué es metafísica?, 45).

²³ «El hombre se encuentra “arrojado” por el ser mismo a la verdad del ser, (...) para que lo ente aparezca a la luz del ser como ese ente que es. (...) De qué modo el dios y los dioses, la historia y la naturaleza entran o no en el claro del ser, se presentan y se ausentan, es algo que lo decide el hombre. El advenimiento de lo ente reside en el destino del ser. (...) De acuerdo con ese destino, lo que tiene que hacer el hombre en cuanto ex-sistente es guardar la verdad del ser. El hombre es el pastor del ser»: *Carta sobre el humanismo*, 38-39 (*Brief über den “Humanismus”*, 330-331).

sitúa en la verdad del sentido. La minusvaloración del protagonismo humano es la otra cara de su absolutización del ser.

2. LA CRÍTICA AL NIHILISMO NIETZSCHEANO

La desaparición de Dios se completa desde la perspectiva aportada por Nietzsche: La crisis de los valores y del sentido. «Como consecuencia de los ideales existentes hasta el momento: absoluta falta de valor»²⁴. El nihilismo es un estadio normal, falta la meta y la respuesta al porqué, se desvalorizan los valores supremos. Es un signo de fortaleza (nihilismo activo), en cuanto que las metas existentes hasta ahora se asumen como inadecuadas. Pero también de debilidad (nihilismo pasivo), en cuanto derrota del espíritu, como agotamiento, en cuanto tranquilizante²⁵. Nietzsche propone trascender el nihilismo pasivo, la mera constatación de la nada carencial que nos afecta, para afirmarla invirtiendo el fundamento ontológico del valor y superando un orden superior trascendente. La verdad está abocada al nihilismo como horizonte, es lo primero y lo último²⁶. Hay que repensar la experiencia del nihilismo, porque «Dios ha muerto»²⁷, poniendo fin a la ética de sentido y al principio de razón suficiente. Dios se revela como la suma nada y el hombre la prefiere antes que no querer, porque asume el sufrimiento, con tal de que se le muestre un sentido²⁸. Al invertir el platonismo, se supera la distinción entre mundo verdadero y falso. Y con la muerte de Dios, se desvalorizan los valores superiores, dejando espacio a la creatividad y utilidad humanas, desde las que configuramos las cosas. La carencia de ser tiene su réplica en la voluntad de poder; en el perspectivismo y en la aceptación del devenir. Una facticidad infundamentada y afirmada es su alternativa a la pregunta de sentido.

Pero Heidegger se distancia de Nietzsche, acusándole de persistir en una metafísica de la subjetividad, traducida como voluntad de poder, la cual se redime desde el eterno retorno y «el amor fati». La aceptación incondicional de una facticidad que se impone, se revela como la otra cara de la metafísica de la subjetividad, en la que la voluntad de poder es una de las formas de manifestación del ser del ente²⁹. Según Heidegger, no basta con suprimir el querer

²⁴ NIETZSCHE, F., *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, IV, Madrid, 2008, 9 [1], pg. 235.

²⁵ NIETZSCHE, F., *ibid.*, 9 [35], pg. 241-242.

²⁶ NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, & 108; 125; 343.

²⁷ NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, & 125: «¿Flotamos en una nada infinita? ¿Nos persigue el vacío con su aliento?».

²⁸ NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, 1980, 155; 185-186; *Aurora*, Madrid, 1984, 88; *El anticristo*, Madrid, 1984, 54.

²⁹ HEIDEGGER, M., «Hacia la pregunta del ser»: *Acerca del nihilismo*, 94 (*Wegmarken*, 71-127). Cfr. SCHÜSSLER, I., «A propósito de la superación del nihilismo en Nietzsche y Heidegger»: *Revista de Filosofía* (UIA) 111 (2004), 57-82; VERMEL, J. L., *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona, 1987, 213-225; LAISECA, L. «La cuestión de la nada. El nihilismo de Nietzsche en la interpretación de Heidegger»: *Logos* 32 (2004), 55-86.

para llegar a la nada absoluta y la muerte de Dios no puede desembocar en el superhombre, como dador de sentido al mundo del ente. «El superhombre es la figura suprema de la más pura voluntad de poder, es decir del único valor. El superhombre, el dominio incondicionado del puro poder, es el “sentido” (la meta) de lo único que es, es decir de “la tierra”. No la “humanidad”, sino el *superhombre* es la meta»³⁰. Heidegger acusa a Nietzsche de ser el último metafísico, que ha anunciado la muerte de Dios para sustituirlo por el hombre como dador de sentido. En cuanto que se hace del hombre un principio y fundamento, mediante la racionalidad o la voluntad de poder, se cae en el nihilismo que ignora la diferencia ontológica. La muerte de Dios se vuelve, según Heidegger, contra Nietzsche, que desconoce las sombras divinas persistentes en el superhombre.

El giro de Heidegger busca superar los residuos subjetivistas de los años veinte, mientras que Nietzsche permanecería preso en un humanismo «sui generis». Se mantiene la comprensión del ser como valor y una subjetividad creativa que confunde lo óntico con lo ontológico, el ente con el ser. El sentido del ser no surge de la conciencia, ni de un Dios postulado (Kant), ni de un ideal moral, ni de la razón. El humanismo se fundamenta en una metafísica o la funda y cualquier determinación de la esencia del hombre al margen de la verdad del ser es metafísica, como lo es cualquier humanismo³¹. Por eso, sólo desde la proximidad al ser, se puede hablar del hombre y de los dioses, ya que la metafísica no piensa la nada absoluta y absolutiza lo óntico. No se trata de trascender sobre lo entitativo, como hace Leibniz, sino de abrirse al pensar esencial sobre el ser³². Dejar el ámbito del ser por el del valor, lleva, a juicio de Heidegger, tanto a la metafísica como a la civilización científico-técnica y con ellas al nihilismo. El ser como la nada se escapa a la voluntad de poder, porque el hombre está referido a un ser del que no dispone, dando prioridad al ocultamiento del ser más que a su misma revelación. La interpelación del ser al hombre no se contempla como la plataforma de la opcionalidad y decisión de este, porque hay que abandonar cualquier residuo de humanismo, que revierte en lo óntico. Por eso, no basta la muerte de Dios proclamada por Nietzsche, sino que hay que abrirse a la muerte del hombre, como propondrán Foucault y Malraux, continuando ambos la crítica heideggeriana de Nietzsche.

Según Heidegger la desvalorización última implica al hombre y a la experiencia dionisiaca, que Nietzsche proponía como alternativa a la moral. Transvalorar y crear, asumiendo la nada, ya no es la forma divina del pensar, sino un estadio más de la primacía del sujeto y del valor. Hay que consumir la voluntad de nada, pero desde la diferencia ontológica que problematiza toda valoración.

³⁰ HEIDEGGER, M., *Nietzsche II*, Barcelona, 2000, 40. (GA VI/2, Francfort, 1997, 30).

³¹ HEIDEGGER, M., *Brief über den «Humanismus»*, 321 (*Carta sobre el humanismo*, 23).

³² CEREZO GALÁN, P., «La cuestión del nihilismo. La confrontación Heidegger/Nietzsche», en SÁEZ, L. (Ed.), *Pensar la nada*, Madrid, 2007, 201-262; AVILA, R. *El desafío del nihilismo*, Madrid, 2005; ESTRADA, J. A. «La religión en una época nihilista. El caso Nietzsche», en ÁVILA, R. (Ed.), *Itinerarios del nihilismo*, Madrid, 2009, 417-438.

La misma plenitud del instante, enfatizada por Nietzsche, implicaría mantener el perspectivismo y abrirse a la recurrencia con el eterno retorno. Subsiste la pretensión de verdad de la propia creatividad, substanciando la subjetividad creadora, aunque se vea el sentido como un evento, más que como algo fundamentado. El desarraigo existencial, generado por la carencia de fundamentación y el peso de lo científico técnico, persiste en una propuesta de sentido, a costa del olvido del ser y de la nada, de la pregunta radical que desvela la angustia. El ser mismo permanece desconocido, desde una metafísica valorativa de la misma nada existencial. Hay que experimentar la ausencia del ser mismo, existencia del ser para la muerte, sin caer en nuevas formas de presencia, que son también modos de asegurarse un sentido. El hombre infundamentado, afectado por el no ser y arrojado a una existencia nihilizante, se sustrae al ser y la nada desde la autoafirmación. La impugnación de la realidad se opone a la radicalización de la subjetividad, en una línea contrapuesta a la de Hegel.

El nihilismo se le atraganta a Zaratustra. Se pretende superarlo al afirmarlo, esperando la llegada del superhombre. Heidegger reflexiona sobre la subjetividad inherente al *Así hablaba Zaratustra*³³: «¿Qué vi yo entonces en símbolo? ¿Y quién es el que algún día tiene que venir aún? ¿Quién es el pastor a quien la serpiente se le introdujo en la garganta? (...) ¡Ya no pastor, ya no hombre, —un transfigurado, un iluminado, que reía! ¡Nunca en la tierra había reído hombre alguno como él rió! ¡Oh hermanos míos, oí una risa que no era risa de hombre— y ahora me devora una sed, un anhelo que nunca se aplaca! Mi anhelo de esa risa me devora: ¡Oh, cómo soporto el vivir aún y cómo soportaría el morir ahora!». Heidegger realza esa circularidad de la subjetividad ensimismada, nunca superada en la figura del superhombre. La expectativa del *Ecce homo*, de «cómo se llega a ser lo que se es», se radicaliza en un ansia de sentido que está marcada por el nihilismo. Así lo interpretó Heidegger: «la serpiente negra es lo oscuro y siempre mismo del nihilismo, fundamentalmente sin meta ni sentido», experimentada por el pastor. El pensamiento tiene que morderle y el nihilismo tiene que experimentarlo. Sólo es posible superarlo, asumiéndolo de raíz, mordiendo la serpiente, sin dejar que se la arranquen otros³⁴.

La clave es siempre que la esencia del nihilismo es el olvido del ser, que sólo se puede superar entrando en su esencia. Hay que comprender la crítica de Heidegger desde su radicalización de la diferencia ontológica, que le impide una valoración positiva de Nietzsche, al que siempre acusa de mantenerse en el ámbito de la metafísica, de lo óntico y de la subjetividad humana. La mediación de la nada es la que abre a la revelación del ser, distanciado de la totalidad del ente³⁵. El problema está en la comunicación del ser, que replantea al hombre el problema del puente, ya que vive en el ámbito de lo óntico pero tiene que abrirse al horizonte del ser. La pregunta por el sentido del ser lleva a estudiar

³³ NIETZSCHE, F., «De la visión y el enigma»: *Así habló Zaratustra*, Madrid, 81980, 228.

³⁴ HEIDEGGER, M., *Nietzsche I*, Barcelona, 2000,356 (GA, Francfort, 1996, 396).

³⁵ HEIDEGGER, M., «Hacia la pregunta del ser»: *Acerca del nihilismo*, 122 (*Wegmarken*, 71-127).

cómo el ser se revela y cómo el sujeto puede prepararse para esa revelación. Hay que pensarlo desde su ocultamiento: abrirse al ser adveniente, tras haber experimentado su ausencia.

3. HEIDEGGER Y EL SIGNIFICADO NIHILIZANTE DEL SER

No se parte del ser en sí mismo, que se descubriría al final como originario, como ocurre en Hegel. No hay nunca un espacio en el que el hombre pueda disponer del ser. El ser se hace presente en la mediación, en la relación, en el acontecimiento («Ereignis»), que es una alternativa a la búsqueda de un referente divino en Kant y al ansia del superhombre, que asume el devenir sin sentido del eterno retorno, para autoafirmarse creativamente. Pero sólo podemos hablar del ser del ente y en referencia a él, y entonces entificamos al ser, a costa de la diferencia ontológica. En cuanto que la nada se convierte en un atributo del ser, lo entificamos. Hay que pensar el ser sin el ente, que sólo nos revela su ausencia y ocultamiento. Pero esto lleva a una desmundanización del sujeto, ya que cualquier afección por el mundo óptico lleva la marca de la inautenticidad. Todo se centra en el sujeto y en una minusvaloración de su ser en el mundo, que no tiene consistencia en sí mismo, sino que está referido y vinculado al sujeto. La génesis del conocimiento queda desplazada por la validez del conocimiento, y éste se hace depender de la proyectividad del «Dasein» a la luz del ser. Se rechaza así una metafísica de la subjetividad y también una concepción científica del hombre y del mundo. El conocimiento científico pierde consistencia, como toda observación del mundo, ya que Heidegger descalifica el mundo de lo dado, de lo disponible y de lo existente, que corresponde a una existencia óptica y no auténtica.

El problema de la trascendencia del ser en Heidegger recuerda el problema del pensar transdiscursivo de Adorno en *Dialéctica negativa*, cuando quiere romper el círculo de un pensamiento que objetiviza y falsea la realidad al conceptualizarla, y que, sin embargo, no puede renunciar a pensarla. En el caso de Heidegger hay que pensar el ser sin el ente, a pesar del carácter entificante del pensar. Por eso, hay que tomar distancia de la misma analítica existencial de *Ser y tiempo*. La categorización del mundo de la experiencia kantiana deja paso a la apertura del sujeto al ser, a costa de su desenraizamiento en el mundo óptico. Las ciencias mundanas son desplazadas en favor de la hermenéutica del ser; también la razón en favor de la voluntad, la cual se predispone al mensaje del ser. Ni la verificación ni el consenso intersubjetivo legitiman la verdad, sino que esta se recibe desde la iluminación vinculante del ser. «Sólo en cuanto que vivo en lo normativo, conozco sobre lo que existe»³⁶. El trasfondo platónico del

³⁶ HEIDEGGER, M., «Nur indem ich im Geltenden lebe, weiss ich um existierendes»: «Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus (1815)»: GA 1: *Frühe Schriften*, Francfort, 1978, 280).

mito del ser; lleva a una esencialización de lo que se escapa a toda facticidad óntica. Es la existencia auténtica la que permite ubicar el conocimiento, escapando a las trampas de la metafísica de la presencia³⁷. El hombre, en cuanto ser en el mundo, siempre está amenazado por la inautenticidad óntica.

En Heidegger hay una oposición permanente entre razón y ser, en contra de la identificación platónica. El ser es trascendente al ente, pero no es una entidad transmundana, se escapa siempre y no es disponible, so pena de entificarlo como fundamento del ámbito óntico, como sucede en la metafísica y en la teología. El problema para Heidegger es que no podemos trascender el ámbito de lo óntico, como captó Kant. Pero busca una vinculación al ser que abra el campo de la ontología, que sólo puede darse para el «Dasein» en el mundo. Estamos en el ente y nos abrimos al ámbito del ser; luego, de alguna forma, tenemos conocimiento de él. Como advirtió Hegel, al determinar y diferenciar entre lo óntico y lo ontológico, ya hemos rebasado lo que hemos dualizado. Entonces surgen las preguntas: desde la diferencia cualitativa entre el ser y el ente, ¿Cómo la inmanencia óntica del ser no atenta a su trascendencia ontológica? ¿Cómo puede el ente humano relacionarse con el ser sin entificarlo?. ¿Cómo es posible no confundirse y dar sentido ontológico a lo que sólo es experiencia óntica? La proyección subjetiva del ente humano hace inevitable que todas sus experiencias sean ónticas. No puede conocer al ser fuera del ente, ya que pertenece y vive en lo óntico.

La entrada del ser trascendente en la región óntica resulta inviable si no se asume una inevitable entificación del ser al revelarse/comunicarse. Conciliar la trascendencia e inmanencia del ser, implica adecuarlo al ente, aunque haya conciencia de relativizar la inmanencia óntica. La carencia última de sentido del Dasein, su indigencia ontológica, que se expresa como «ser arrojado» y «ser para la muerte», le abre a una posibilidad de sentido como donación del ser. No es solo el sentido que crea el ser humano, en cuanto agente de la historia, sino el que recibe. Por tanto, todo depende del significado que ofrezca el donante, el ser mismo. Vivir sin fundamento último ni meta dada es lo propio del hombre, es el nihilismo propio del existir, al que se puede añadir el olvido del ser como forma nihilista radical. Heidegger rechaza la genealogía del origen nietzscheana, en favor del acontecer histórico del ser que se manifiesta. Pero el sentido del ente no puede depender de un ser extrínseco, de una trascendencia sin inmanencia. En cualquier experiencia de sentido no se puede separar el sentido que se encuentra, el que se recibe, y el que se produce por la acción humana. Vivir en un mundo con sentido, no se puede tratar en términos de oposición entre lo que el hombre recibe y lo que crea. La apertura a la trascendencia del ser siempre se hace desde lo mundano y el sentido experimentado es óntico, aunque remita a lo ontológico. Es inevitable la autorreferencialidad del sentido

³⁷ ADORNO, T. W., *La jerga de la autenticidad: Obra completa VI*, Madrid, 2005; CAPUTO, J., *The mystical Element in Heidegger's Thought*, Nueva York, 1986; *Demythologizing Heidegger*, Indianapolis, 1993.

y de la comprensión del ser; contra la pretensión de una ontología ajena a la perspectiva del sujeto. La entificación del ser por el sujeto genera la reactividad de un ser que es pura presencia y actualidad, que hace inviable cualquier autonomía e intencionalidad.

Se puede hablar del hombre como un ser errático³⁸, marcado por su pertenencia y radicación óntica, de la que no puede desprenderse. También es un ser abierto a la trascendencia, que le permite comprenderse de forma distinta, sin olvidarse del ser. Pero no hay un acontecer puro del ser, sin que se mezcle con lo óntico. El acontecer no sólo encubre al ser y lo dona, sino que también implica al sujeto, que no puede ser meramente pasivo al experimentarlo, comprenderlo y abrirse a él. Con Hegel, se puede afirmar que no hay forma de escaparse al extrañamiento del espíritu al hacerse presente en la inmanencia. También Gadamer recuerda que nunca nos abrimos a un horizonte de sentido desarraigados de nuestras raíces inmanentes. El auto-distanciamiento de la propia existencia, que posibilita la apertura al ser, es siempre el del ser en el mundo, que no puede escaparse de su inmanencia. La polaridad entre lo óntico y lo ontológico, el hombre y el ser, hace inviable la comprensión de sentido, tanto el recibido como el producido. Estamos siempre religados (Zubiri) y abiertos a la trascendencia, conscientes de nuestra carencia de fundamentación última y del carácter proyectivo de nuestras propuestas de sentido.

Kant y Nietzsche resurgen a posteriori como instancias críticas a Heidegger. Kant sólo encontró salida al sinsentido en la fe racional en Dios. Se trata de un postulado necesario de la razón práctica y una idea regulativa de la razón teórica, para poder mantener el sentido de la obligación moral. Hay una metafísica de sentido, a pesar de que considera la obligación moral como un «factum», válido por sí mismo, exista o no Dios. Kant mantiene una metafísica abierta a Dios como don último, desde el que la conducta moral puede encontrar sentido. Le falta ubicar al sujeto en el contexto sociocultural, en la evolución histórica como ser en el mundo. Y paradójicamente no saca las consecuencias a su concepción de dignidad humana, del hombre como fin en sí, del que podría derivar una ética intersubjetiva dadora de sentido, sin que necesariamente este dependa del postulado de Dios. Algunas afirmaciones de Heidegger sobre el ser, su revelación y su estar presente en la ausencia, mantienen el paralelismo con este planteamiento acerca de un Dios escondido e inalcanzable, y sin embargo necesario. En última instancia hay que predisponerse a la revelación del ser, hay que asumir la muerte del Dios del teísmo y de la teología judeocristiana, para esperar el último dios, el Dios adveniente³⁹. Podemos hablar de un ser convergente con el

³⁸ SÁEZ RUEDA, L. *Ser errático*, Madrid, 2009, 74-121.

³⁹ HEIDEGGER, M., *Beiträge zur Philosophie (1938)*: GA 65, Francfort, 1989. Constata el vacío que ha dejado el Dios judeo cristiano, cuya muerte arrastra la de todos los teísmos y se abre al futuro del último Dios, que es «el totalmente otro ante los ya sidos, sobre todo ante el cristiano». La preparación para el aparecer del último dios, es el riesgo extremo de la verdad del ser, que no conlleva ninguna redención. Consiste en fundar el «Dasein» en el ser mismo y esperar al dios que necesita del ser. Llama bienaventurados a aquellos que se abren a la verdad

Dios del nominalismo, incognoscible e inconceptualizable, porque se escapa a la razón. La idea regulativa de Dios en Kant está impregnada por la concepción judeocristiana y la referencia trascendente a la que recurre como postulado de sentido está inevitablemente marcada por el no saber acerca de su identidad.

También resurge críticamente Nietzsche, porque advierte que las sombras de Dios permanecen cuando ha muerto y que detrás de toda búsqueda de sentido siempre hay teología escondida. Se plantea a Nietzsche el interrogante de si la nostalgia del superhombre no es la forma prometeica de sentido que él propone para suplir la fe en Dios, cuya sombra permanece. Pero cuando Heidegger le acusa de mantener la metafísica y con ella el sentido como valor supremo, no puede ocultar su cripto-teología, porque ha puesto el ser, donde la teología ponía a Dios, como dador de sentido, como referencia fundamental sin-fundamento («Abgrund»)⁴⁰. Heidegger busca escaparse reactivamente, pero sólo nominalmente, de la necesidad humana de sentido y de fundamentación última. Hay una devaluación radical del ser en el mundo, de la conciencia intencional husserliana, y del protagonismo responsable del sujeto en Kant y en el mismo Nietzsche. La crítica nietzscheana al nihilismo pasivo también cobra sentido ante un yo desfondado y entregado al ser, que se revela en su ocultamiento. La contingencia del Dasein ante lo absoluto del ser se radicaliza en Heidegger, de tal forma que ya no es posible ningún protagonismo del sujeto en la constitución de sentido (llegar a ser lo que se es), sino mera receptividad a un sentido dado, que se le impone. La facticidad y el poder ser del Dasein en la analítica de la finitud, quedan radicalmente devaluadas con la desustancialización del sujeto tras el giro des-subjetivizante de Heidegger.

Huyendo de la racionalidad del fundamento, postula un ser desde el cual hay que comprender al hombre y su sentido. Permanece la necesidad de significado, que no puede dar el «Dasein» por sí mismo y que necesita de un ser más allá del óntico, al que no se puede conocer ni se puede disponer de él. Es el ser que se revela, se da y se comunica, permaneciendo siempre ausente y oculto. Pero a nadie se le oculta que detrás de estas viejas afirmaciones surge el Heidegger teólogo de la primera época. El ser se comunica al filósofo poeta y esa donación es un destino («Geschick»), que hace posible la historia («Geschichte») y con ella la opcionabilidad y disponibilidad del hombre.

El sentido destinal del ser margina el protagonismo del hombre y la interpelación epocal del ser se convierte en un destino. Está en contra de la referencia ética y la del superhombre, desde la que Kant y Nietzsche responden al nihilismo, creando paradójicamente sentido. Hay que decidirse, como se

del ser (al evento) y emplea la doble imagen griega y de la teología paulina de «la carrera» (1 Cor 9,24-27). ¡Que pocos saben que el dios aguarda la fundación de la verdad del ser y con esto el salto del hombre al ser-ahí (Da-sein)! (*Beiträge*, § 256, pg. 417). El dios y el hombre dependen del ser. La confusión surge cuando el hombre espera sólo al dios futuro y no al ser.

⁴⁰ En esta línea remite a Hölderlin y afirma «El pensador dice el ser y el poeta nombra lo sagrado». Ambas formas de pensamiento remiten a la esencia del ser (HEIDEGGER, M., «Epílogo a ¿Qué es metafísica?» (1943): *Hitos*, Madrid, 2000, 257-258).

afirma en *Ser y tiempo*⁴¹, pero tras el giro antihumanista no es posible poner el acento en la opción, sino que hay que dejar lugar al destino. Se radicaliza la advertencia de que el «Dasein» está en situación, «que sólo *es* por y en la resolución. Estando resuelto (...) se abre para él cada vez el carácter condicional (*Bewandtnischarakter*) fáctico de las circunstancias. Solamente a la resolución le puede *sobre-venir* (*zu-fallen*), en el mundo compartido y circundante, eso que llamamos los azares de la vida (*Zufälle*)»⁴². En la medida en que se desplaza la libertad responsable del hombre por el sometimiento al destino histórico del ser, aumenta la posibilidad de una decisión irracional del hombre. Se concreta en el filósofo-poeta, que tiene como referente a Hölderlin, al que se le transmite el sentido del ser, sin que pueda evaluarlo y criticarlo, porque llevaría a someterlo al dominio del hombre⁴³. Por eso, en lugar de «Ser y tiempo» habría que preferir decir «Ser e iluminación» (*Sein und Lichtung*)⁴⁴. Si inicialmente subraya la autenticidad como requisito para ser pastor del ser, ahora pasa del individuo al pueblo, que se separa de los otros con un nuevo modo de ser heroico y excepcional, que le llevan a superar las preocupaciones cotidianas, que son una caída en el mundo óntico.

Las consecuencias filosófico políticas de este planteamiento se expresan en su discurso de Rectorado (27 de Mayo de 1933: «La autoafirmación de la Universidad alemana»), un mes después de su aceptación del cargo de Rector y de su afiliación al Partido Nacional Socialista. Su opción política no funda su filosofía, sino que se enclava dentro de ella. Heidegger transfiere el carácter resolutivo y decisorio del «Dasein» al pueblo alemán. Todo el discurso oscila en torno «al destino del pueblo alemán»; a su misión histórica, la cual se «reconoce en su Estado». El conocimiento de las distintas ciencias, «todo saber acerca de las cosas, permanece, de antemano, entregado a la hegemonía del destino y fracasa ante él». El espíritu se decide por la esencia del ser y el mundo espiritual del pueblo se asienta sobre las fuerzas de la tierra y de la raza, «que garantizan su voluntad de grandeza». Esta comprensión mítica de la manifestación del ser y de la resolución del pueblo, le lleva a aprobar en su discurso la nueva legislación restrictiva universitaria, que controla a profesores y estudiantes, y a denigrar la libertad académica como puramente negativa e inauténtica. En su discurso defiende que la universidad tiene que ayudar a construir un nuevo

⁴¹ HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, 295-301 (*El Ser y el tiempo*, &60, pgs 321-328 («La estructura existencial del “poder-ser” propio, atestiguado en la conciencia»). Querer tener conciencia, como forma de la apertura del «Dasein», desde el «factum de la *angustia de la conciencia*»). Esto es lo que llamamos «resolución» («Entschlossenheit»), que es el «*modo propio de ser-sí-mismo*». Heidegger enfatiza lo inevitable del acto de decidirse y pone el «Dasein» en su situación existencial («bringt das Sein des Da in die Existenz seiner Situation»: pg. 300).

⁴² Desde el constitutivo estar abierto, hay que decidirse, y sólo desde ahí pueden sobrevivir las casualidades («Zufälle»: *Sein un Zeit*, pg. 300).

⁴³ Düsing, K., «Die Mythologie des späten Hölderlin und Heideggers Seinsgeschichte», en Fischer, N. (Ed.), *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, Hamburgo, 2011, 129-148.

⁴⁴ HEIDEGGER, M., «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en AA.VV. *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*, Madrid, 1968, 152.

mundo espiritual para el pueblo alemán. Los estudiantes tienen que vincularse con su comunidad nacional, con el honor y el destino de la nación respecto de los otros pueblos⁴⁵. El destino del ser que se impone, exculpa al pueblo de su responsabilidad por los acontecimientos históricos, como al mismo Heidegger, que nunca se retractó de su postura.

El problema no es solo que Heidegger vea la historia con las categorías del destino, vinculado a la revelación del ser, sino que rechaza cualquier crítica racional a esa revelación, porque supondría un sujeto sustantivo y autónomo ante el ser que se manifiesta. El existencialismo radical devalúa al «Dasein» y le deja inerte ante una revelación absoluta. El miedo a que la razón se apodere del ser, lleva a la irracionalidad de un destino manifiesto, que se impone y al que hay que someterse. Paradójicamente resurge el dinamismo de la conciencia desgraciada hegeliana y el salto existencial de la fe de Kierkegaard, que desautoriza la razón y la ética ante la exigencia divina en el mito de Abraham e Isaac. El ser trascendente e inalcanzable para la razón marca el sentido de la historia desde fuera, quitando protagonismo al «Dasein» individual y colectivo. Es una mala trascendencia secularizada, ya que la absolutez del ser aniquila la responsabilidad y libertad del ser humano. Por eso no hay lugar para la ética en su filosofía, en cuanto que esta presupone autonomía ética ante el mismo ser que se revela.

Reacciona contra la subjetividad moderna desde una metafísica contra la emancipación del sujeto de la ilustración⁴⁶. Busca tomar distancia del animal racional y de sus formas de pensar para someterse acriticamente al ser que se dirige al hombre. El movimiento nihilista lleva a la nada aniquiladora o a una nueva donación del ser, que se expresa tachándolo («Sobre la línea»), para expresar el origen y la consumación del nihilismo. No es más fácil decir «ser», que hablar de la nada, porque hay que abandonar el enunciarlo, definirlo y representarlo, para sobrepasar cualquier enunciado. Hay que penetrar en la esencia del nihilismo, retorciendo (*Verwindung*) la metafísica⁴⁷. La nada, que en un primer momento servía como plataforma para tomar distancia del ente y abrirse a la diferencia ontológica, se convierte ahora en la otra cara de un ser formal, nominal, vacío de contenido y sustancializado, que nihiliza lo óntico y anula la responsabilidad y la crítica. Con ellas resulta imposible la axiología, desde la que podría discernir, evaluar y criticar el supuesto destino del ser que se propone.

La cercanía del lenguaje filosófico a la poesía de Hölderlin y de Rilke no es sólo el intento de encontrar una forma de pensar y hablar del ser, sin conceptualizarlo, sino la concreción de su rechazo de los discursos racionales, porque el ser es extraño al intelecto humano y no puede asumir una evaluación crítica.

⁴⁵ HEIDEGGER, M., «Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges»: GA, 16, Francfort, 2000, 107-117 (*La autoafirmación de la Universidad alemana*, Madrid, 2009).

⁴⁶ Cfr., THAIDGSMANN, E., «Selbsermächtigung in der Kraft des Nichts bei Heidegger»: «Schöpfung aus dem Nichts»: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 47 (2005), 356-360; Ch. Henning, *Philosophy after Marx*, Boston/Leiden, 2014, 294-312.

⁴⁷ HEIDEGGER, M., «Hacia la pregunta del ser», en *Acerca del nihilismo*, 73-127. («Zur Seinsfrage» (1955): *Wegmarken*. GA 9, Francfort, 1976, 385-426).

Queda atrás la analítica existencial, la cual posibilitaba conocer el sentido del ser desde el «Dasein» como hermeneuta del ser. Ahora es la subjetividad la que hay que conocer a la luz del ser, no al revés. Ya no son posibles los discursos sobre el ser, sino que es necesario escucharlo. Su verdad no es ontológica, ni teológica, ni metafísica, sino mística. Preguntar el porqué de las cosas está prohibido, porque degenera en lenguaje entitativo, con lo que sólo queda abrirse al horizonte del ser anónimo e impersonal, que no permite objetivaciones ni racionalizaciones, que integra al ente y no permite nada ajeno a él, como el todo de Hegel.

El enigma del ser se plantea desde su acaecer sin fundamento, que se impone como un destino al que someterse, manteniendo su opacidad en la presencia. De ahí el carácter metafórico y cripto-teológico al afirmar sobre el ser. La teología negativa se oculta tras el apofatismo del ser, que sólo puede revelarse, porque está más allá de los entes y es inalcanzable. Se nihiliza lo óntico y también la creatividad e historicidad del Dasein. El ser mantiene su secreto, como tarea siempre irresuelta del pensar, en paralelismo a una teología, sólo nominalmente rechazada, que subraya el misterio divino, a costa de nihilizar la búsqueda humana de sentido y el protagonismo del hombre al afirmarlo. La carencia de fundamento del ser corresponde a la indigencia de principios y criterios para evaluar su significado, «sólo un Dios puede aún salvarnos»:

«La filosofía no podrá provocar directamente un cambio de estado presente del mundo. Y esto no es válido sólo para la filosofía sino también para toda actividad del pensamiento humano. Sólo un Dios puede aún salvarnos. La única posibilidad que nos queda, en el pensamiento y en la poesía, es preparar nuestra disponibilidad para la manifestación de ese Dios o para la ausencia de Dios en tiempo de ocaso; dado que nosotros, ante el Dios ausente, vamos a desaparecer»⁴⁸

La civilización tecnológica y su dinamismo nihilizante abre la cuadratura neo-pagana de dioses y hombres, cielo y tierra. Este simbolismo corresponde a la forma de poetizar y de pensar el ser de Hölderlin, poeta filósofo que espera a un dios desconocido⁴⁹. Pensar es predisponerse a la revelación del ser a costa de la subjetividad autónoma.

Departamento de Filosofía II
Universidad de Granada
Catedrático emérito de Filosofía
jestrada@ugr.es

JUAN ANTONIO ESTRADA

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2016]

⁴⁸ HEIDEGGER, M., *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, Madrid, Ténos, 1996, 154.

⁴⁹ CEREZO, P., «Figuras de la nada. (De la metafísica al pensar esencial)», en DE LA HIGUERA, J. (Ed.), *Nihilismo y mundo actual*, Granada, 2009, 355-404; POSSENTI, V., «Ermeneutica, metafísica e nichilismo in Heidegger»: *Rivista di filosofia neo-scolastica* 87 (1995), 119-136; CONWAY, D., «Unfamiliar haunts. The primitive ontology of Heidegger's "Der Spiegel" interview», en BANHAM, G. (Ed.), *Evil Spirits, Nihilism and the fate of Modernity*, Manchester, 2000, 165-194.