

3464443

*

E

l presente volumen reúne tres textos de MARTIN HEIDEGGER (1889-1976) cuyo tema común es la «pregunta por la metafísica», preocupación cardinal que recorre la obra del filósofo alemán y sin la cual cabe dudar que se sostuviera su filosofía. Ordenados según un criterio cronológico –como explican en su Nota Editorial Arturo Leyte y Helena Cortés, traductores del volumen–, ¿QUÉ ES METAFÍSICA? (1929) se presenta seguido de EPÍLOGO A «¿QUÉ ES METAFÍSICA?», escrito catorce años más tarde (1943), y, finalmente, de INTRODUCCIÓN A «¿QUÉ ES METAFÍSICA?» (1949). Más allá de la anecdótica coincidencia temática de sus títulos, estos tres textos, que guardan entre sí una independencia notable aunque graviten en torno a un eje común, reflejan en la superficie la profundidad de un personal trayecto filosófico.

ISBN 978-84-206-5537-6

El libro de bolsillo

Humanidades
Filosofía



Filosofía
Alianza Editorial

Martin Heidegger ¿Qué es metafísica?



H 4443 Martin Heidegger ¿Qué es metafísica?



///

¿Qué es metafísica?

///

###

Humanidades

Martin Heidegger

¿Qué es metafísica?

Seguido de

«Epílogo a “¿Qué es metafísica?”»

e «Introducción a “¿Qué es metafísica?”»

Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte



El libro de bolsillo
Filosofía
Alianza Editorial

###

TÍTULO ORIGINAL: *Was ist Metaphysik?* (1929), *Nachwort zu. "Was ist Metaphysik?"* (1943), *Einleitung zu. "Was ist Metaphysik?"* (1949). Extraídos de *Wegmarken*.

Primera edición: 2003

Segunda reimpresión: 2009

Diseño de cubierta: Alianza Editorial

Ilustración: Ángel Uriarte

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeran, plagiaran, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976
 © de la traducción: Helena Cortés y Arturo Leyte, 2003
 © Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2003, 2006, 2009
 Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid;
 teléfono 91 393 88 88
 www.alianzaeditorial.es
 ISBN: 978-84-206-5537-6
 Depósito legal: M. 27.766-2009
 Compuesto e impreso en Fernández Ciudad, S. L.
 Coto de Doñana, 10. 28320 Pinto (Madrid)
 Printed in Spain

SI QUIERE RECIBIR INFORMACIÓN PERIÓDICA SOBRE LAS NOVEDADES DE ALIANZA EDITORIAL, ENVÍE UN CORREO ELECTRÓNICO A LA DIRECCIÓN:

alianzaeditorial@anaya.es

Nota de los editores

La presente publicación reúne tres textos de Heidegger cuyo tema común es «la pregunta por la metafísica». Así, esta expresión va más allá del título del primero de los textos, *¿Qué es metafísica?*, que data de 1929, para caracterizar al mismo tiempo al segundo, *Epílogo a "¿Qué es metafísica?"*, de 1943 y al tercero, *Introducción a "¿Qué es metafísica?"*, de 1949. Esto quiere decir que desde 1929 hasta 1949 la interrogación mantuvo una validez, o lo que es lo mismo, la pregunta tuvo que ser permanentemente reiterada. Los tres títulos son la expresión pública de dicha reiteración.

En esta edición se pudo haber optado, como fue el caso de las ediciones alemanas, por haber respetado el orden editorial tradicional, según el cual se coloca en primer lugar la introducción, luego el texto y finalmente el epílogo. Sin embargo hemos optado por respetar el orden cronológico de aparición de los textos por los motivos que expondremos a continuación y que comienzan por la historia de dichos ensayos. El texto *¿Qué es metafísica?* procede de la lección inaugural pronunciada el 24 de julio de 1929 en la universidad de Friburgo de Brisgovia, de la que Heidegger era ya reconoci-

do profesor numerario. Fue publicado en el mismo año por Friedrich Cohen en Bonn, y posteriormente, a partir de la 4.ª edición, por la editorial Vittorio Klostermann, de Frankfurt del Meno, quien desde 1977 publica a su vez la *Gesamtausgabe* (Obras completas) del filósofo. Fue precisamente a esa cuarta edición a la que se le añadió en 1943 el Epílogo que en esta publicación se presenta como segundo texto. En la quinta edición de la lección inaugural fueron reelaborados algunos pasajes de dicho Epílogo, cuya antigua redacción original se reproduce a partir de esa quinta edición en forma de notas a pie de página. En esta misma quinta edición de 1949 se añadió *delante* de la lección inaugural una Introducción, que es la que en esta publicación se presenta como tercer texto. Desde entonces, todas las ediciones posteriores reproducen sin modificación alguna la de 1949.

Pues bien, aunque sin duda en muchos casos la buena introducción a una obra filosófica se escribe al final, pero precisamente para situarla delante de todo, como texto preliminar, en el presente caso, y sobre todo hoy, más de 50 años después de la edición de 1949, la *Introducción a "¿Qué es metafísica?"* constituye ella misma un texto a todas luces independiente, un texto que viene y sólo puede venir *después* y que por lo tanto después tiene que aparecer. Y no por una mera cuestión cronológica. Pues, en efecto, también el *Epílogo a "¿Qué es metafísica?"* tiene que venir *después* de la lección inaugural, pero no por ser epílogo, sino por ser un texto que sólo pudo ser escrito después, en el año 1943, cuando la visión sobre *Ser y tiempo* ya coincidía con la que se sostenía en la *Carta sobre el humanismo**, como la *Introducción*, de 1949.

Desde este punto de vista, la presente publicación en castellano respeta un *trayecto* que va desde el momento en que

* Publicada en esta misma colección: *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza Edit., 2000. (N. del E.).

Heidegger publica también su decisiva obra *Kant y el problema de la metafísica* (1929) (asimismo en la órbita de *Ser y tiempo* de 1927), hasta la fecha en la que Heidegger, sobre todo en la mencionada *Carta* (1949), lanzó una nueva mirada sobre *Ser y tiempo*. El lector hará bien en estar atento a esta trayectoria editorial que refleja en la superficie la profundidad de un trayecto filosófico.

De esta edición en castellano cabe también decir que es completamente inédita bajo su actual forma y presentación. La lección inaugural *¿Qué es metafísica?* había encontrado una primera ocasión editorial en castellano cuando la editorial Cruz y Raya de Madrid publicó en 1931 la reconocida traducción de X. Zubiri que tanta recepción tuvo; posteriormente, volvió a ser traducida por R. Lida en 1932 para la revista *Sur* de Buenos Aires y por E. García Belsunce en 1964 para la *Revista de Filosofía* de La Plata, junto con el *Epílogo*. Por su parte, la *Introducción a "¿Qué es metafísica?"* había sido traducida por R. Gutiérrez Girardot para *Ideas y Valores* de Bogotá en 1952 y para la revista *Alcalá* de Madrid en el mismo año. A su vez, los tres textos sólo habían sido traducidos en el seno de un mismo volumen (aunque en otro orden) por H. Cortés y A. Leyte. En efecto, los tres textos que presentamos hoy aquí proceden de nuestra traducción, ya publicada por Alianza Editorial en el año 2000 en el seno del volumen de Heidegger titulado *Hitos*, que traduce íntegramente la publicación alemana *Wegmarken*, la cual reúne catorce textos, entre los cuales se encuentran incluidos los tres que actualmente se publican conjuntamente.

El intento por ofrecer a los lectores de habla castellana esta comunidad de textos responde a un motivo que va más allá de la anecdótica coincidencia temática de los títulos, por la cual parece obligado leer el texto con su epílogo y su introducción, pues ya se ha señalado que en realidad guardan una independencia notable. Reside, más bien, en poner ante los

ojos de los posibles lectores una preocupación cardinal que recorre la ocupación de Heidegger y que se deja resumir bajo el título «metafísica». Sin esta palabra, seguramente tampoco se sostendría lo que conocemos como filosofía de Heidegger y, de este modo, esta recopilación se justifica a la vista de un legado que se continuará leyendo como «texto actual». Creemos que nunca una coincidencia editorial –la de los tres textos– hacía tanta justicia a una coincidencia filosófica.

Los textos van acompañados de una numeración marginal que permite localizar el número de página correspondiente al original alemán en la versión de la *Gesamtausgabe* de Vittorio Klostermann, numeración recogida a su vez marginalmente en nuestra versión de *Hitos*.

HELENA CORTÉS y ARTURO LEYTE

¿Qué es metafísica?

«¿Qué es metafísica?» La pregunta despierta la expectativa de que se va a hablar sobre la metafísica. Renunciamos a ello y, en su lugar, vamos a tratar una determinada cuestión metafísica. De este modo, según parece, nos introducimos de modo inmediato en la metafísica. Y sólo así le podremos ofrecer la justa posibilidad de presentarse a sí misma.

Nuestro propósito es comenzar con el despliegue de un preguntar metafísico, elaborar después dicha pregunta y terminar con su respuesta.

El despliegue de un preguntar metafísico

Según Hegel –desde el punto de vista del sano sentido común– la filosofía es el «mundo al revés». Por eso, lo particular de nuestra manera de comenzar

hace precisa una caracterización previa, que surge de una doble característica del preguntar metafísico.

Por un lado, toda pregunta metafísica abarca siempre la totalidad de la problemática de la metafísica. Es esa propia totalidad. Así pues, toda pregunta metafísica sólo puede ser preguntada de tal modo que aquel que la pregunta –en cuanto tal– está también incluido en la pregunta, es decir, está también cuestionado en ella. De aquí deducimos que el preguntar metafísico debe ser planteado en su totalidad y desde la situación esencial del Dasein¹ que pregunta. Preguntamos aquí y ahora, para nosotros. Nuestro Dasein –en la comunidad de investigadores, profesores y estudiantes– está determinado por la ciencia. ¿Qué ocurre de esencial con nosotros en el fondo del Dasein, desde el momento en que la ciencia se ha convertido en nuestra pasión?

Los ámbitos de las ciencias están situados lejos los unos de los otros. El modo de tratamiento de sus objetos es fundamentalmente distinto. Esta multiplicidad de disciplinas desmembradas sólo consigue mantenerse unida actualmente mediante la or-

1. *N. de los T.*: para la traducción de este término utilizaremos el siguiente criterio: lo traduciremos al modo tradicional cuando haya sido empleado en su acepción corriente de 'existir' o 'existencia'. Lo dejaremos en alemán cuando alude al sentido del término acuñado por Heidegger. Lo traduciremos literalmente en el doble significado de las dos raíces que lo componen, y que reproducen el significado heideggeriano del término, cuando aparezca expresamente separado por guiones: «Da-sein» = 'Ser-aquí'.

ganización técnica de universidades y facultades y conserva un sentido unificado gracias a la finalidad práctica de las disciplinas. Frente a esto, el arraigo de las ciencias en lo que constituye su fondo esencial ha perecido por completo.

Y, sin embargo, en todas las ciencias, siguiendo la finalidad que les es más propia, nosotros nos atenemos al propio ente. Precisamente, visto desde las propias ciencias, no existe ningún terreno que tenga supremacía sobre otro: ni la naturaleza sobre la historia ni al revés. No hay ningún modo de tratamiento de los objetos que sobresalga y sea superior a los otros. El conocimiento matemático no es más riguroso que el histórico-filológico. Sólo tiene el carácter de la «exactitud», que no es equivalente al rigor. Exigirle exactitud a la historia sería atentar contra la idea de rigor específica de las ciencias del espíritu. En todas las ciencias como tales reina una relación con el mundo que les obliga a buscar a lo ente mismo para convertirlo en objeto de una investigación y de una determinación fundamentadora que varía de acuerdo con el tema y el modo de ser de cada una. En las ciencias –y de acuerdo con la idea de cada una– se cumple una aproximación a lo esencial de todas las cosas.

Esta particular relación mundana con lo ente mismo viene soportada y conducida por una actitud libremente escogida de la existencia humana. Es verdad que también se atienen a lo ente el hacer o dejar de hacer pre-científico y extra-científico

del hombre. Pero lo sobresaliente de la ciencia es que, de un modo que le es propio y de manera única y expresa, le deja a la cosa misma la primera y última palabra. En este carácter de atención a la cosa misma propia del preguntar, determinar y fundamentar se consuma una supeditación particularmente delimitada a lo ente mismo para que sea él mismo el que tenga que revelarse. Esta actitud de servicio de la investigación y la teoría se despliega hasta llegar a ser el fundamento que le hace posible adquirir una posición propia de guía, aunque sea limitada, en el conjunto de la existencia humana. Naturalmente, la especial relación de la ciencia con el mundo y la actitud del hombre que guía tal relación sólo se entienden plenamente cuando vemos y captamos qué ocurre en esa relación con el mundo. El hombre –un ente entre otros– «hace ciencia». En este «hacer» lo que ocurre es nada menos que la irrupción de un ente, llamado hombre, en la totalidad de lo ente, de un modo tal, que en esa irrupción y por medio de ella el ente se abre en eso que él es y cómo es. Esta irrupción que abre es la que a su modo ayuda a lo ente a llegar a ser él mismo.

Estas tres cosas, relación con el mundo, actitud e irrupción, en su radical unidad, le otorgan a la existencia científica una simplicidad y una nitidez del ser-aquí apasionantes. Si nos apoderamos expresamente del ser-aquí científico, así esclarecido, tendremos que decir:

A donde se encamina la relación mundana es a lo ente mismo... y nada más^{2a}.

De donde toda actitud toma su carácter de guía es de lo ente mismo... y más allá, de nada más.

Aquello con lo que tiene lugar la confrontación y el debate investigador en la irrupción es con lo ente mismo... y, por encima de eso, con nada más.

Pero lo extraño es que precisamente al asegurarse de lo que le resulta más propio, el hombre científico habla, expresamente o no, de otra cosa. Lo que hay que investigar es sólo lo ente... y nada más; sólo lo ente... y más allá, nada más; únicamente lo ente... y, por encima de eso, nada más.

¿Qué pasa con esa nada? ¿Es fruto de la casualidad que hablemos así de modo tan espontáneo? ¿Es sólo una manera de hablar... y nada más?

Pero entonces ¿por qué nos preocupamos de esta nada? Precisamente, la ciencia rechaza la nada y prescinde de ella como de algo nulo. Ahora bien, al despreciar de este modo la nada, ¿no estamos precisamente admitiéndola? Aunque, ¿se puede hablar también de admitir cuando lo que admitimos es nada? Tal vez estos giros del discurso se muevan ya en un juego de palabras vacío. Frente a eso, la ciencia tiene que volver a afirmar ahora su seriedad y lucidez: que lo único que

2a. 1.ª ed. (1929): se ha considerado artificial y arbitrario ese añadido después de los puntos suspensivos sin saber que Taine, que puede ser considerado como el defensor y exponente de una época todavía muy dominante, utiliza a sabiendas esta fórmula para caracterizar su postura fundamental y su intención.

le importa es lo ente. ¿Qué otra cosa le puede parecer a la ciencia la nada más que un espanto y una fantasmagoría? Si la ciencia está en lo cierto, entonces una cosa es segura: la ciencia no quiere saber nada de la nada. Al final, ésta es la concepción rigurosamente científica de la nada: la sabemos en la misma medida en que no queremos saber nada de ella.

La ciencia no quiere saber nada de la nada. Pero una cosa sigue siendo cierta: cuando trata^{3a} de expresar su propia esencia, recaba en su ayuda a la nada. Exige y reclama lo mismo que desprecia y rechaza. ¿Qué clase de doble^{4b} esencia se desvela aquí?

Al meditar sobre nuestra actual existencia, en cuanto está determinada por la ciencia, nos vemos inmersos en un conflicto en el que se ha desarrollado ya un preguntar. Lo único que exige la pregunta es ser expresada con propiedad: ¿qué pasa con la nada?

La elaboración de la pregunta

La elaboración de la pregunta por la nada tiene que conducirnos a una situación desde la que sea posible ver la respuesta o la imposibilidad de responder. Se admite la nada. La ciencia, armada de una superior indiferencia, prescinde de ella como de eso que «no se da».

3a. 5.ª ed. (1949): la actitud positiva y exclusiva para con lo ente.

4b. 3.ª ed. (1931): diferencia ontológica; 5.ª ed. (1949): la nada como 'ser'.

Pero de todos modos nosotros pretendemos preguntar por la nada. ¿Qué es la nada? El primer paso en dirección a esta pregunta ya se revela inusual. En este preguntar ponemos de antemano la nada como algo que «es» así y así, esto es, como algo ente. Pero precisamente resulta que es absolutamente diferente^{5a} de eso. El preguntar por la nada (qué y cómo es) convierte a lo preguntado en su contrario. La pregunta se priva a sí misma de su propio objeto.

Como consecuencia, toda respuesta a esta pregunta es imposible ya de suyo, porque funciona necesariamente bajo la forma de que la nada «es» esto y aquello. Pregunta y respuesta son igual de contradictorias en relación con la nada.

Por eso, ni siquiera hace falta que la ciencia la rechace. La regla fundamental del pensar en general, a la que se recurre corrientemente, esto es, el principio de no contradicción, la «lógica» universal, echa abajo esta pregunta. Efectivamente, el pensar, que esencialmente siempre es pensar de algo, dedicado a pensar la nada tendría que contravenir su propia esencia.

Puesto que se nos prohíbe de modo general convertir a la nada en objeto, ya hemos llegado al final de nuestro preguntar por la nada, siempre que presupongamos que en esta pregunta la «lógica»^{6b} es la instancia suprema, el entendimiento es el medio, y

5a. 5.ª ed. (1949): la diferencia, lo distinto.

6b. 1.ª ed. (1929): es decir, la lógica en el sentido habitual, lo que se suele entender por tal.

el pensar, el camino para captar la nada de modo originario y decidir sobre su posible desvelamiento.

108 Pero ¿se puede poner en entredicho de este modo el poder dominante de la «lógica»? ¿Acaso es falso que el entendimiento es el señor soberano en esta pregunta por la nada? Pues lo cierto es que únicamente con su ayuda podemos determinar la nada y plantearla aunque sólo sea como un problema que se consume a sí mismo. Porque, en efecto, la nada es la negación de la totalidad de lo ente, lo absolutamente no-ente. Pero de este modo, ponemos a la nada bajo la determinación superior de lo negativo, esto es, de lo que tiene carácter de no⁷ y, con ello, según parece, de lo negado. Ahora bien, según la doctrina dominante y nunca cuestionada de la «lógica», la negación es una acción específica del entendimiento. Entonces, al plantearnos la pregunta por la nada e incluso la pregunta por su cuestionabilidad, ¿cómo podemos pretender despedir al entendimiento? ¿Pero es tan seguro lo que estamos presuponiendo? ¿Representa el no, la negatividad, y con ella la negación⁸, la superior determinación bajo la cual cae la nada como un modo particular de lo negado? ¿Sólo hay la nada porque hay el no, es decir, la negación? ¿O es más bien al contrario? ¿Sólo hay la negación y el no porque hay la nada? Todo esto no está decidido, ni siquiera ha alcanzado todavía la dignidad

7. *N. de los T.*: «das Nichthafte».

8. *N. de los T.*: respectivamente, «das Nicht», «die Verneintheit», «die Verneinung».

de pregunta expresa. Pero nosotros afirmamos que la nada es más originaria^{9a} que el no y la negación.

Si esta tesis es correcta, entonces la posibilidad de la negación como acción del entendimiento, y con ello el propio entendimiento, dependen de alguna manera de la nada. Entonces, ¿cómo puede este último querer decidir sobre ella? ¿Acaso al final la aparente contradicción de sentidos de pregunta y respuesta en relación con la nada reside únicamente en una ciega obstinación^{10b} del entendimiento extraviado?

Pero si no nos dejamos confundir por la imposibilidad formal de la pregunta por la nada y pese a todo le plantamos cara y nos la planteamos, entonces tendremos que satisfacer por lo menos a lo que sigue siendo la exigencia fundamental para que efectivamente se llegue a plantear cualquier pregunta. Si, pase lo que pase, la nada -ella misma- debe ser interrogada, entonces previamente tiene que haber sido dada. Tenemos que encontrarnos con ella.

Pero ¿en dónde buscaremos la nada? ¿Cómo encontraremos la nada? ¿Acaso para encontrar algo no tenemos que saber ya, en general, que está ahí? ¡Desde luego que sí! Ante todo y generalmente, el hombre sólo es capaz de buscar cuando ya ha dado por supuesta la existencia de lo buscado, cuando presupone que está ahí presente. Pero ahora lo buscado es la nada. ¿Es que después de todo hay un bus-

9a. 5.^a ed. (1949): orden de origen.

10b. 5.^a ed. (1949): la ciega obstinación: la certitud del ego cogito, la subjetividad.

car sin ese supuesto, un buscar al que corresponde un puro encontrar?

Sea como sea, nosotros ya conocemos la nada, aunque sólo sea como eso sobre lo que charlamos de manera cotidiana. A esta nada común y corriente, que desprende escaso brillo como todo lo que se da por supuesto y se pasea sin sentir por nuestras conversaciones, podemos incluso someterla con toda rapidez a una «definición»:

La nada es la completa negación de la totalidad de lo ente. ¿Acaso esta característica de la nada no apunta ya en esa dirección desde la que precisamente es ella la única que puede salir a nuestro encuentro?

Tiene que darse previamente la totalidad de lo ente a fin de que, simplemente como tal, dicha totalidad pueda caer bajo la negación, en la que después la nada misma debería mostrarse.

Pero incluso pasando por alto el hecho de la cuestionable relación entre la negación y la nada, ¿cómo podemos nosotros –seres finitos– hacer que se vuelva accesible en sí, y sobre todo para nosotros, el conjunto de lo ente en su totalidad? Como mucho, podemos pensar el conjunto de lo ente en la «idea» y negar en el pensamiento lo que hemos imaginado de ese modo y «pensarlo» como negado. Si seguimos esta vía sin duda alguna ganaremos el concepto formal de esa nada imaginada, pero nunca conseguiremos la propia nada. Pero la nada es nada y entre la nada imaginada y la «auténtica» nada no puede reinar ninguna diferencia, si es que la nada

representa la total ausencia de diferencias. Sin embargo, la «auténtica» nada misma, ¿no es nuevamente aquel concepto escondido, pero en cualquier caso contradictorio, de una nada que es? Pero ésta será la última vez que las objeciones del entendimiento detengan la marcha de nuestra búsqueda, pues su justa pertinencia sólo puede demostrarse mediante una experiencia fundamental de la nada.

Tan cierto es que nunca captamos el conjunto de lo ente en sí de manera absoluta como que nosotros nos encontramos situados en medio de eso ente que de algún modo se encuentra desvelado en su totalidad. En definitiva, existe una diferencia esencial entre captar la totalidad de lo ente en sí y encontrarse en medio de lo ente en su totalidad. Aquello es fundamentalmente imposible; esto ocurre de modo permanente en nuestro Dasein. Es cierto que en nuestros quehaceres cotidianos nos parece como si sólo estuviéramos ligados a este o aquel ente, como si anduviésemos perdidos en este o aquel ámbito de lo ente. Pero por dislocada que nos pueda parecer la realidad cotidiana, en cualquier caso sigue manteniendo a lo ente, aunque sólo sea en la sombra, en una unidad del «todo». Incluso y precisamente cuando no estamos ocupados propiamente con las cosas o con nosotros mismos, nos sobrecoge ese «todo», por ejemplo, cuando nos invade el auténtico aburrimiento. Éste todavía se encuentra lejano cuando lo único que nos aburre es este libro, este espectáculo, esta ocupación o esta ociosidad, pero

irrumpe cuando «uno está aburrido». 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.

Otra posibilidad de una revelación de este tipo se esconde en la alegría que nos procura la presencia del Dasein –y no de la mera persona– de un ser querido.

Este estar en un determinado estado de ánimo¹¹, por el que uno «está» así o de la otra manera, es lo que hace que al invadirnos dicho ánimo plenamente nos encontremos en medio de lo ente en su totalidad. El hecho de encontrarnos en un estado de ánimo no sólo desvela a su modo lo ente en su totalidad, sino que –lejos de ser algo accidental– tal desvelar es al mismo tiempo el acontecimiento fundamental de nuestro ser-aquí.

Lo que llamamos «sentimientos» no es ni un fenómeno que acompañe fugazmente a nuestro pensar y querer, ni un mero impulso que lo provoque, ni tampoco un estado que simplemente esté ahí presente y con el que tengamos que arreglárnoslas de algún modo.

111 Pero precisamente cuando los estados de ánimo nos conducen de este modo ante lo ente en su totalidad, nos ocultan la nada que estamos buscando.

11. *N. de los T.*: traducimos «Gestimmtsein».

Ahora aún estaremos menos de acuerdo con la opinión de que la negación de ese ente en su totalidad, que se nos revela en nuestro estado de ánimo, nos sitúa ante la nada. Eso sólo podría ocurrir de manera suficientemente originaria en un estado de ánimo que revelase la nada según el sentido más propio de su desvelamiento.

¿Ocurre en el Dasein del hombre un estado de ánimo tal en el que éste se vea llevado ante la propia nada?

Este acontecer es posible y hasta efectivamente real, si bien raro, únicamente en algunos instantes en los que surge el estado de ánimo fundamental de la angustia¹². Con esta angustia no estamos aludiendo a esa temerosa ansiedad que tan frecuentemente acompaña al miedo, el cual después de todo aparece con extrema facilidad. La angustia es algo fundamentalmente diferente del miedo. Siempre se tiene miedo de este o aquel ente determinado que nos amenaza desde tal o cual perspectiva determinada. El miedo de... es siempre miedo por algo determinado. Puesto que es propio del miedo la delimitación de su «de qué» y «por qué»¹³, el que siente miedo o es

12. *N. de los T.*: «Angst». Una angustia esencial cuyo miedo es indeterminado, esto es, no conoce su objeto (y, por lo tanto, no la angustia en el sentido trivial del término).

13. *N. de los T.*: traducimos respectivamente «Wovor» [de qué] y «Wovon» [por qué], si bien en el siguiente párrafo, al cambiar de término y empezar a hablar de la angustia [«Angst»], por motivos de coherencia gramatical nos veremos obligados a

miedoso es prisionero de aquello mismo en lo que él se encuentra. En la aspiración a salvarse de eso –de eso determinado– se vuelve inseguro frente a las demás cosas, es decir, en conjunto, «pierde la cabeza».

Por su parte, la angustia no permite que aparezca semejante estado de confusión. Por el contrario, más bien la atraviesa una calma muy particular. Es verdad que la angustia es siempre angustia ante..., pero no ante esto o ante aquello. La angustia ante... es siempre angustia por algo, pero no por esto o por aquello. Pero la indeterminación de eso ante lo que y eso por lo que nos angustiamos no es una carencia de determinación, sino la imposibilidad esencial de una determinabilidad. Es lo que se pone de manifiesto en la siguiente interpretación, de todos conocida.

Decimos que en la angustia «se siente uno extraño¹⁴». ¿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^{15a}. 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

cambiar de preposición y decir «angustia ante» y «angustia por», respectivamente.

¹⁴ *N. de los T.*: «unheimlich»: este adjetivo se aplica a temores inexplicables, a un sentimiento de rareza y desasosiego. Elegimos 'extraño' tratando de recoger el sentido de la raíz «heim», que implica un estar fuera de casa, extraño a uno mismo.

^{15a} 5.^a ed. (1949): lo ente ya no habla.

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 sobrecega ese «ningún».

La angustia revela la nada.

«Estamos suspensos» en la angustia. Dicho más claramente: es la angustia la que nos mantiene en suspenso, porque es ella la que hace que escape lo ente en su totalidad. Ése es el motivo por el que nosotros mismos –estos existentes seres humanos^{16a}– nos escapamos junto con lo ente en medio de lo ente. Y por eso, en el fondo, no «me» siento o no «te» sientes extraño, sino que «uno» se siente así. Aquí, en la conmoción que atraviesa todo ese estar suspenso, en el que uno no se puede asir a nada, ya sólo queda el puro ser-aquí^{17b}.

La angustia nos deja sin palabra. Puesto que lo ente en su totalidad se escapa y precisamente ésa es la manera como nos acosa la nada, en su presencia enmudece toda pretensión de decir que algo «es». Que sumidos en medio de la extrañeza de la angustia tratemos a menudo de romper esa calma vacía mediante una charla insustancial no hace sino demostrar la presencia de la nada. Que la angustia desvela la nada es algo que confirma el hombre mismo en cuanto desaparece la angustia. En la claridad de

16a. 5.^a ed. (1949): pero no el hombre en cuanto hombre 'del ser-aquí.

17b. 5.^a ed. (1949): el ser-aquí 'en' el hombre.

la mirada provocada por el recuerdo aún reciente no nos queda más que decir: de lo que y por lo que nos angustiábamos no era «propiamente» nada. Y, de hecho, la propia nada, como tal, estaba aquí^{18c}.

Con el estado de ánimo fundamental de la angustia hemos alcanzado el acontecer del Dasein en el que se revela la nada y desde el cual tiene que ser interrogada.

¿Qué pasa con la nada?

La respuesta a la pregunta

- 113 Habremos ganado ya la única respuesta que en principio era esencial para nuestra pretensión si tomamos la precaución de que la pregunta por la nada siga estando efectivamente planteada. Para ello es preciso que llevemos a cabo la transformación del hombre^{19a} en su ser-aquí, que toda angustia hace acontecer en nosotros, a fin de que podamos apresar firmemente la nada que allí se manifiesta^{20b} en su manera de evidenciarse. Unido a esto, también nace la exigencia de mantener expresamente alejadas a las caracterizaciones de la nada que no están en correspondencia con ella.

18c. 5.ª ed. (1949): es decir: se desveló; descubrimiento y estado de ánimo.

19a 5.ª ed. (1949): ¡como sujeto! Pero ser-aquí experimentado ya aquí como pensante, único motivo por el cual ha sido posible plantear la pregunta «¿Qué es metafísica?».

20b. 5.ª ed. (1949): descubrimiento.

La nada se desvela en la angustia, pero no como ente. Tampoco se da como objeto. La angustia no es un captar la nada. Sin embargo, la nada se manifiesta en ella y a través de ella, aunque no hay que imaginarse que la nada se muestra por su cuenta libremente «junto» a lo ente en su totalidad, que se halla en la extrañeza^{21c}. Lo que queremos decir es que en la angustia la nada aparece a una con lo ente en su totalidad. ¿Qué significa este «a una»^{22d}?

En la angustia, lo ente en su totalidad se vuelve caduco. ¿En qué sentido ocurre esto? Al fin y al cabo, no es que lo ente sea aniquilado por la angustia para que sólo quede la nada. ¿Y cómo iba a ser así, si precisamente la angustia se encuentra en una completa impotencia frente a lo ente en su totalidad? Más bien lo que ocurre es que la nada se manifiesta propiamente con lo ente y en lo ente, por cuanto éste se escapa en su totalidad.

En la angustia no ocurre ninguna aniquilación de todo lo ente en sí, pero tampoco llevamos a cabo una negación de lo ente en su totalidad con el propósito de acabar ganando la nada. Aun pasando por alto el hecho de que la angustia como tal es ajena al cumplimiento expreso de un enunciado negativo, en cualquier caso, con una negación de ese tipo, de la que debería desprenderse la nada, también llegaríamos siempre demasiado tarde. La nada ya nos sale antes

21c. 5.ª ed. (1949): extrañamiento y desocultamiento.

22d. 5.ª ed. (1949): la diferencia.

al encuentro. Decíamos que nos sale al encuentro «a una» con ese ente que se escapa en su totalidad.

En la angustia reside un retroceder ante... que desde luego ya no es ningún huir, sino una suerte de calma hechizada. Este retroceder ante... toma su punto de partida en la nada. La nada no atrae hacia sí, sino que por esencia rechaza. Pero este rechazo de sí es, en cuanto tal, una forma de remitir a lo ente que naufraga en su totalidad, permitiéndole así que escape. Este remitir^{23a} que rechaza fuera de sí y empuja hacia la totalidad y remite a eso ente que escapa en la totalidad (que es la forma bajo la cual la nada acosa al Dasein en la angustia) es la esencia de la nada: el desistimiento²⁴. Éste no es ni una aniquilación de lo ente ni algo que surja de una negación. El desistimiento tampoco es la suma de negación y aniquilación. Es la propia nada la que desiste^{25b}.

23a. 5.ª ed. (1949): rechazar [ab-weisen]: lo ente para sí; remitir [ver-weisen]: al ser de lo ente.

24. *N. de los T.*: «Die Nichtung» y «nichten», palabras en las que resuena «Nichts», 'la nada', son traducidas interpretativamente como 'desistimiento' y 'desistir'. Con este término no aludimos al sentido habitual de 'desistir de algo', sino a una suerte de suspensión inherente al ser mismo. Evitamos el uso del tradicional término «anonadar», que si bien tiene la fortuna fonética de preservar el juego de palabras, implica sin embargo un sentido negativo aniquilador, además de evocar un estado subjetivo, y una marcada transitividad que en ningún caso se corresponde con su sentido en el texto.

25b. 5.ª ed. (1949): se presenta como desistimiento, concede o garantiza la nada.

Desistir no es un suceso cualquiera, sino que al remitir, en su rechazo, a lo ente que escapa en su totalidad revela a dicho ente, en toda su hasta ahora oculta extrañeza, como aquello absolutamente otro respecto a la nada.

Sólo en la clara noche de la nada de la angustia surge por fin la originaria apertura de lo ente como tal: que es ente y no nada. Este «y no nada» añadido a nuestro discurso no es una explicación a posteriori, sino lo que previamente hace posible^{26c} el carácter manifiesto de lo ente en general. La esencia de la nada cuyo carácter originario es desistir reside en que ella es la que conduce por vez primera al ser-aquí ante^{27d} lo ente como tal.

El Dasein del hombre sólo puede dirigirse a lo ente y entrar en él desde el fundamento del originario carácter manifiesto de la nada. Pero en la medida en que, según su esencia, el Dasein actúa ateniéndose a lo ente, lo ente que él no es y lo ente que es él mismo, en cuanto tal Dasein siempre procede ya de la nada manifiesta.

Ser-aquí significa^{28a}: estar inmerso en la nada.

Estando inmerso^{29b} en la nada, el Dasein está siempre más allá de lo ente en su totalidad. Este es-

26c. 5.ª ed. (1949): es decir, ser.

27d. 5.ª ed. (1949): propiamente ante el ser de lo ente, ante la diferencia.

28a. 1.ª ed. (1929): 1) entre otros, pero no sólo, 2) de lo que no se debe deducir que todo es nada, sino lo contrario: adopción y asunción de lo ente, ser y finitud.

29b. 5.ª ed. (1949): ¿quién mantiene originariamente?

tar más allá de lo ente es lo que llamamos trascendencia. Si en el fondo de su esencia el Dasein no consistiera en este trascender, es decir, si desde el principio no estuviese inmerso en la nada, nunca podría actuar ateniéndose^{30c} a lo ente y por ende tampoco ateniéndose a sí mismo.

Sin el originario carácter manifiesto de la nada no habría ningún ser-sí-mismo ni libertad^{31d} alguna.

Con esto tenemos ya la respuesta a la pregunta por la nada. La nada no es ni un objeto ni en absoluto un ente. La nada no aparece por sí misma ni tampoco junto a lo ente al que prácticamente se adhiere. La nada es lo que hace posible el carácter manifiesto de lo ente como tal para^{32e} el Dasein humano. La nada no es el concepto contrario a lo ente, sino que pertenece originariamente al propio ser^{33f}. En el ser de lo ente acontece el desistir que es la nada.

Pero ha llegado finalmente el momento de dejar que tome voz una objeción que hemos ido postergando demasiado tiempo. Si el Dasein sólo puede comportarse en relación con lo ente, es decir, existir, estando inmerso en la nada, y si la nada sólo se manifiesta originariamente en la angustia, ¿acaso no tendremos que estar permanentemente sumidos en

30c. 5.ª ed. (1949): es decir, nada y ser son lo mismo.

31d. 5.ª ed. (1949): libertad y verdad en la conferencia «Sobre la esencia de la verdad».

32e. 5.ª ed. (1949): no 'mediante'.

33f. 5.ª ed. (1949): «Wesen» [esencia] en su acepción verbal, como venir a la presencia; esencia del ser.

dicha angustia a fin de poder existir en general? ¿Pero no hemos admitido nosotros mismos que esa angustia originaria es rara? Y, sobre todo, no cabe duda de que todos nosotros existimos y nos comportamos en relación con eso ente que no somos o que somos nosotros mismos sin esa angustia. ¿No será esa angustia una invención arbitraria y esa nada que le atribuimos una exageración?

Pero ¿qué significa que esa angustia originaria sólo acontece en raros instantes? Sólo esto: que en principio y la mayor parte de las veces, la nada se nos disimula en su originariedad. ¿Pero de qué manera o a través de qué? Pues bien, por el hecho de que nosotros en cierto modo nos perdemos completamente en lo ente. Cuanto más nos volvemos hacia lo ente en nuestro quehacer, tanto menos lo dejamos escapar como tal, tanto más le damos la espalda a la nada. Pero con tanta mayor seguridad nos precipitamos nosotros mismos a la superficie abierta y pública del Dasein.

Y, sin embargo, este constante rechazo a la nada, dentro de ciertos límites, está de acuerdo con su sentido más propio por ambiguo que sea. En su desistir, la nada nos remite precisamente a lo ente^{34a}. La nada desiste permanentemente, sin que nosotros, con el saber en el que nos movemos cotidianamente, sepamos verdaderamente de este acontecimiento.

¿Qué demuestra de modo más eficaz que la negación el carácter manifiesto de la nada en nuestro

34a. 5.ª ed. (1949): porque remite *al* ser de lo ente.

Dasein, que, aunque es permanente y está muy extendido, también se halla disimulado? Pero la negación está muy lejos de aportar por sí misma el no como medio de diferenciación y oposición respecto a lo dado, para como quien dice entrometerlo en su medio. ¿Cómo puede la negación aportar de suyo el no, si sólo puede negar cuando previamente se le ha dado algo negable? Pero ¿cómo va a entenderse lo negable y que debe ser negado como algo a lo que es inherente la negación, a no ser que todo pensar como tal tenga ya de antemano a la vista el no³⁵? El no sólo puede manifestarse si su origen, el desistir que es la nada, y con ello la propia nada, están sustraídos al ocultamiento. El no ciertamente no se forma por medio de la negación, sino que la negación se funda sobre el no^{36a} que surge del desistir que es la nada. Pero la negación no es más que un modo de ese actuar que consiste en desistir, es decir, del actuar que se atiene de antemano a ese desistir que es la nada.

Con esto queda demostrada la tesis anterior en sus rasgos fundamentales: la nada es el origen de la negación y no a la inversa. Si se quiebra de este modo el poder del entendimiento en el campo de las

35. *N. de los T.*: obsérvese la progresión de términos que conducen desde la negación a la nada: «Verneinung» [negación], «Nichthaftes» [algo a lo que es inherente la negación], «Nicht» [el no], «Nichts» [la nada].

36a. 1.^a ed. (1929): aunque aquí, como en el enunciado, la negación es concebida de modo demasiado externo y a posteriori.

preguntas por la nada y el ser, con esto también se decide el destino del dominio de la «lógica»^{37b} en el seno de la filosofía. La idea de la propia «lógica» se disuelve en el torbellino de un preguntar más originario.

Por muy frecuentemente y de múltiples modos que se imponga la negación sobre todo pensar, ya sea expresa o no, lo cierto es que ella no es el único testimonio plenamente válido del carácter manifiesto de la nada que pertenece esencialmente al Dasein. Pues, en efecto, la negación no puede ser considerada ni como el único ni como el principal comportamiento que consiste en desistir y en el que el Dasein queda conmovido por ese desistir que es la nada. 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.

Estas posibilidades de la conducta que consiste en desistir –fuerzas en las que el Dasein soporta su carácter de arrojado³⁸ aunque sin dominarlo– no son distintos tipos del mero negar. Pero ello no les

37b. 1.^a ed. (1929): 'lógica', es decir, la interpretación *tradicional* del pensar.

38. *N. de los T.*: traducimos «Geworfenheit», término derivado del verbo «werfen» ('arrojar algo' en el sentido, aquí, de 'echar algo al mundo').

impide expresarse en el no y en la negación. Por el contrario, es gracias a ello como por fin se delatan de verdad la vaciedad y la amplitud de la negación. El hecho de que el Dasein esté completamente atravesado por una conducta que consiste en desistir da testimonio del permanente carácter manifiesto, aunque desde luego oscurecido, de la nada, la cual originariamente sólo se desvela en la angustia. Pero esto significa que dicha angustia originaria suele mantenerse reprimida en el Dasein. La angustia está aquí. Sólo está adormecida. Su aliento vibra permanentemente atravesando todo el Dasein: donde menos, en el Dasein «angustiado», de modo imperceptible en el «sí, sí» y «no, no» del Dasein afanado; donde más, en el Dasein que sabe conducirse; con toda certeza, en el Dasein que en el fondo es temerario. Pero todo esto sólo ocurre en razón de aquello para lo que se prodiga, con el fin de preservar la última grandeza del Dasein.

La angustia del temerario no admite contraposición alguna a la alegría o siquiera al agradable placer de un tranquilo ir viviendo. Se encuentra, más acá de semejantes oposiciones, en secreto vínculo con la serenidad y templanza del deseo creativo.

La angustia originaria puede despertar en cualquier momento en el Dasein. Para ello no es necesario que la despierte ningún acontecimiento extraordinario. El profundo alcance de su reino se halla en proporción con la pequeñez de lo que puede llegar a ocasionarla. Está siempre alerta y lista para saltar, si

bien raras veces llega a hacerlo y a dejarnos en suspenso.

Lo que convierte al hombre en el lugarteniente de la nada es el hecho de que el Dasein esté inmerso en la nada sobre el fundamento de la angustia oculta. Tan finitos somos, que precisamente no somos capaces de trasladarnos originariamente delante de la nada mediante una decisión y voluntad propias. Tan abismalmente ahonda y socava la finidad³⁹ en el Dasein, que a nuestra libertad se le niega la finitud⁴⁰ más propia y profunda.

El estar inmerso en la nada del Dasein sobre el fundamento de la angustia escondida es la superación de lo ente en su totalidad: la trascendencia.

Nuestro preguntar por la nada debe traer ante nuestros ojos la propia metafísica. El nombre «metafísica» proviene del griego *μετὰ τὰ φυσικά*. Este curioso título fue interpretado más tarde como designación para el preguntar que sobresale, *μετὰ* (trans), «más allá» de lo ente como tal.

La metafísica es el preguntar más allá de lo ente a fin de volver a recuperarlo en cuanto tal y en su totalidad para el concepto.

En la pregunta por la nada ocurre tal sobrepasamiento⁴¹ más allá de lo ente como ente en su totalidad. De este modo se muestra como una pregunta «metafísica». Al principio enunciamos una doble

39. N. de los T.: «Verendlichkeit».

40. N. de los T.: «Endlichkeit».

41. N. de los T.: «Hinausgehen über».

característica de las preguntas de este tipo: por un lado, toda pregunta metafísica abarca la totalidad de la metafísica; y por ende en toda pregunta metafísica queda incluido el Dasein que pregunta dentro de la pregunta.

¿En qué medida la pregunta por la nada abarca y atraviesa la totalidad de la metafísica?

La metafísica se expresa sobre la nada desde los tiempos antiguos en una frase que desde luego es susceptible de varias interpretaciones: *ex nihilo nihil fit*, de la nada nada nace. Si bien es cierto que cuando se explica esta frase nunca se problematiza de verdad a la propia nada, en cualquier caso dicha frase permite expresar la concepción fundamental de lo ente que rige en cada caso. La metafísica de la Antigüedad concibe la nada con el significado de lo no ente, es decir, la materia informe que no puede formarse a sí misma y por ende no puede formar un ente con forma y aspecto (εἶδος). Ente es la configuración que se configura⁴² y se presenta como tal en la imagen y figura (vista, aspecto). El origen, el derecho y los límites de esta concepción del ser se explican tan poco como la propia nada. La dogmática cristiana, por el contrario, niega la verdad de la frase *ex nihilo nihil fit* y de este modo le da a la nada un significado distinto, en el sentido de la completa ausencia del ente extradivino: *ex nihilo fit-ens creatum*. Ahora la nada se convierte en el concepto

42. N. de los T.: «das sich bildende Gebilde».

opuesto al ente auténtico, al *summum ens*, a Dios como *ens increatum*. Llegados aquí, la interpretación de la nada también muestra cuál es la concepción fundamental de lo ente. Ahora bien, la explicación metafísica de lo ente se mantiene en el mismo plano que la pregunta por la nada. Siguen faltando las dos preguntas por el ser y la nada como tales. Por eso, tampoco preocupa en absoluto la dificultad de que, si Dios crea desde la nada, tiene que poder relacionarse él mismo de algún modo con la nada. Pero si Dios es Dios, no puede conocer la nada, si admitimos que lo «absoluto» excluye de sí todo lo que tiene que ver con la nada⁴³.

Este tosco repaso histórico muestra la nada como concepto opuesto al auténtico ente, es decir, como su negación. Pero si la nada se convierte de algún modo en problema, entonces esa relación de oposición no sólo experimenta una determinación más precisa, sino que además surge por fin el auténtico planteamiento metafísico que pregunta por el ser de lo ente. La nada no sigue siendo ya el opuesto indeterminado de lo ente, sino que se revela como perteneciente al ser de lo ente.

«Así pues, el puro ser y la pura nada son lo mismo.» Esta frase de Hegel (*Ciencia de la lógica*, libro I, WW III, p. 74) tiene toda legitimidad. Ser y nada se pertenecen mutuamente, pero no porque desde el punto de vista del concepto hegeliano del pensar

43. N. de los T.: traducimos «Nichtigkeit».

coincidan los dos en su indeterminación e inmediatez, sino porque el propio ser es finito en su esencia y sólo se manifiesta en la trascendencia de ese Dasein que se mantiene fuera, que se arroja a la nada.

Si la pregunta por el ser como tal es de veras la pregunta que abarca toda la metafísica, entonces la pregunta por la nada se revela tal que engloba la totalidad de la metafísica. Pero la pregunta por la nada también atraviesa toda la metafísica, desde el momento en que nos obliga a situarnos ante el problema del origen de la negación, es decir, en el fondo, ante la decisión acerca de la legitimidad del dominio de la «lógica»^{44a} en la metafísica.

Entonces, la antigua frase *ex nihilo nihil fit* encierra otro sentido que afecta al problema mismo del ser y que reza así: *ex nihilo omne ens qua ens fit*. Lo ente en su totalidad sólo llega a sí mismo en la nada del Dasein de acuerdo con su posibilidad más propia, es decir, de modo finito. Pero si de verdad se trata de una pregunta metafísica, entonces ¿en qué medida queda incluido en la pregunta por la nada nuestro Dasein que pregunta? Hemos caracterizado a nuestro Dasein, experimentado aquí y ahora, como algo esencialmente determinado por la ciencia. Pero si nuestro Dasein, así determinado, está incluido en la pregunta por la nada, también tiene que haberse vuelto cuestionable a través de esa pregunta.

44a. 1.^a ed. (1929): es decir, siempre de la *lógica tradicional* y de su logos como origen de las categorías.

El Dasein que se comporta científicamente alberga su simplicidad y nitidez en el hecho de que se relaciona de un modo destacado y únicamente con lo ente mismo. La ciencia querría desembarazarse de la nada con un ademán de superioridad. Pero ahora, en la pregunta por la nada, se hace patente que ese Dasein científico sólo es posible si previamente está inmerso en la nada. Sólo llega a comprenderse en lo que verdaderamente es cuando no prescinde de la nada. La supuesta lucidez y superioridad de la ciencia se convierte en algo ridículo cuando no se toma en serio la nada. Sólo porque la nada es patente puede la ciencia hacer de lo ente mismo objeto de la investigación. Sólo cuando la ciencia vive de la metafísica es capaz de volver a lograr una y otra vez su tarea esencial, que no consiste en coleccionar y ordenar conocimientos, sino en volver a abrir siempre de nuevo el espacio completo de la verdad de la naturaleza y de la historia.

Es únicamente porque la nada está patente en el fondo del Dasein por lo que puede llamarnos la atención la total extrañeza de lo ente. Lo ente sólo provoca y atrae sobre sí el asombro cuando nos oprime su carácter de extrañeza. Sólo sobre el fundamento de dicho asombro, esto es, del carácter manifiesto de la nada, surge el «¿por qué?». Y sólo en la medida en que el porqué es posible como tal, podemos preguntar de manera determinada por los fundamentos y por el fundamentar. Sólo porque podemos preguntar y fundamentar le

ha sido confiada a nuestra existencia el destino de investigar.

La pregunta por la nada nos sitúa a nosotros mismos, los que preguntamos, dentro de la pregunta: nos pone en cuestión. Es una pregunta metafísica.

El Dasein humano sólo puede relacionarse con lo ente si se mantiene en la nada. El ir más allá de lo ente ocurre en la esencia del Dasein. Pero es que este ir más allá es la propia metafísica. Es eso lo que explica y determina el que la metafísica forme parte de la «naturaleza del hombre». No es ni una disciplina de la filosofía académica ni el ámbito de ocurrencias arbitrarias. La metafísica es el acontecimiento fundamental del Dasein. Es el Dasein mismo. Y puesto que la verdad de la metafísica habita en este fondo abismal, tiene permanentemente al acecho y en su vecindad más próxima la posibilidad del más profundo de los errores. Y por eso no hay ciencia cuyo rigor iguale la seriedad de la metafísica. La filosofía nunca puede medirse por el baremo de la idea de la ciencia.

Si la pregunta por la nada que hemos desarrollado aquí ha sido de veras preguntada incluyéndonos a nosotros mismos en ella, entonces no nos habremos mostrado la metafísica desde fuera. Tampoco nos habremos limitado a «introducirlas» en ella. No podemos introducirlas en ella de ningún modo, porque, en la medida en que existimos, ya estamos siempre en ella. φύσει γάρ, ὃ φίλε, ἔνεστί τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ (Platón, *Fe-*

dro 279a). Desde el momento en que existe el hombre, acontece de algún modo el filosofar. La filosofía, esto es, lo que así llamamos, consiste en poner en marcha la metafísica, a cuyo través la filosofía llega^{45a} hasta sí misma y a sus tareas expresas. La filosofía sólo se pone en marcha por medio de un salto particular de la propia existencia dentro de las posibilidades fundamentales del Dasein en su totalidad. Para dicho salto lo decisivo es, por un lado, darle espacio a lo ente en su totalidad, y, después, abandonarse a la nada, es decir, librarse de los ídolos que todos tenemos y en los que solemos evadirnos; finalmente, dejar también que sigamos siempre en suspenso a fin de que vuelva a vibrar siempre de nuevo esa pregunta fundamental de la metafísica, que surge obligada por la propia nada: ¿por qué hay ente y no más bien nada?

45a. Wegmarken, 1.^a ed. (1967): se dicen dos cosas; 'esencia' de la metafísica y su propia historia en el destino del ser; ambas cosas serán nombradas más tarde en la 'superación'.

Epílogo a
«¿Qué es metafísica?»¹

1. A la primera publicación del «Epílogo» (1943) se le había antepuesto el lema: «... metafísica es la palabra, abstracta y casi también pensamiento, ante la cual todos, más o menos, huyen como ante un apestado». Hegel (1770-1831), *Obras*, WW. XVII, p. 400.

La pregunta *¿Qué es metafísica?* sigue siendo pregunta. Para el que persevera tenazmente en esta pregunta, el siguiente epílogo es más bien un prólogo más inicial. La pregunta *Qué es metafísica* pregunta más allá de la metafísica. Nace de un pensamiento que ya se ha introducido en la superación de la metafísica. Es parte de la esencia de estos tránsitos el que tengan que hablar todavía, dentro de ciertos límites, en la lengua de eso mismo que contribuyen a superar. La circunstancia particular en la que se ha planteado la pregunta por la esencia de la metafísica no debe hacernos creer que este preguntar está obligado a partir de las ciencias. La investigación moderna, con otros modos de representar y producir ente, se encuentra involucrada en el rasgo fundamental de esa verdad según la cual todo ente se define por medio de la voluntad de voluntad, cuya primera aparición tuvo lugar bajo la forma preliminar