

## **¿QUE ES METAFÍSICA?**

*Martín Heidegger*

(El texto de la conferencia de toma de posesión, que fue pronunciada el día 24 de julio de 1929 en el aula de la Universidad de Friburgo de Brisgovia y publicada bajo el título de *¿Qué es Metafísica?*, aparece aquí íntegro, juntamente con el Epílogo de la cuarta edición de 1943 y la Introducción de la quinta edición de 1949).

A HANS CAROSSA  
en el 70 aniversario  
de su nacimiento

Traducción directa del original alemán por Pompeyo Ramis M.

### **Introducción**

#### **El retroceso en el fundamento de la Metafísica**

Descartes escribe a Picot, que había traducido los «*Principia Philosophiae*» al francés: “Ansi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Metaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences...” (Opp. Ed. Ad. et Ta. IX, 14).

Situándonos en este cuadro, nos preguntamos: ¿En qué suelo encuentran su agarre las raíces de la filosofía? ¿De qué principios reciben las raíces, y a través de ellas el árbol entero, las nutritivas savias y fuerzas? ¿Qué elemento, escondido en la base y en el suelo, es el que teje las resistentes y nutrientes raíces del árbol? ¿Dónde se apoya y se mueve la Metafísica? ¿Qué es la Metafísica vista desde su fundamento? ¿Qué es, en fin, fundamentalmente, la Metafísica?

Ella es la que piensa el ente en cuanto que ente. Por dondequiera que se pregunte qué es el ente, está a la vista el ente como tal. La representación metafísica debe esta vista a la luz que irradia el ser. Pero esta luz, que un determinado pensar experimenta como tal luz, desaparece de la vista de este pensar porque siempre se le pone por delante el ente, y sólo bajo el aspecto de ente. Desde este aspecto el pensar metafísico se pregunta realmente por la fuente existencial y por un creador de la luz. Esta misma sirve para dejar bastante claro que cualquier punto de vista sobre el ente le confiere un nuevo aspecto.

De cualquier modo que pueda explicarse el ente, ya sea como espíritu en el sentido de los espiritualistas, o como materia y fuerza en el sentido del materialismo, o como devenir y vida, o como representación, o como voluntad, o como sustancia, o como sujeto, o como “*enérgeia*”, o como eterno retorno de lo semejante, siempre aparece el ente en cuanto que tal, en la luz del ser. Siempre que la Metafísica se ha representado el ente, allí luce ser. Ser se ha convertido en algo imposible de esconder (*alétheia*). Si eso no-escondido lo trae consigo mismo, o cómo la trae; si lo aplica a la Metafísica como tal, y cómo lo aplica, son cuestiones que no están claras. El ser no deviene pensado en su misteriosa esencia, es decir, en su verdad. Sin embargo, cuando la Metafísica responde a sus preguntas sobre el ente como tal, nos habla desde la inadvertida evidencia del ser. El ser no es pensado en su misteriosa esencia, es decir, en su verdad. Por eso podemos decir que la verdad del ser es el fundamento en que la Metafísica, en cuanto que raíz del árbol de la filosofía, le sirve de nutriente.

Puesto que la Metafísica interroga al ente en cuanto que ente, sólo se queda en el ente, y no se ocupa del ser en cuanto que ser. Como raíz que es del árbol, envía todas sus savias y fuerzas al tronco y a sus ramas. La raíz se ramifica en el fundamento y suelo a fin de que el árbol pueda, para su crecimiento, brotar de él y así abandonarlo. El árbol de la filosofía brota de las arraigadas raíces de la Metafísica. El fundamento y suelo es sin duda el elemento de donde la raíz del árbol saca su esencia, pero el crecimiento del árbol nunca podría retener en sí la raíz del suelo como si se tratara de una suerte de arboreidad perdida en el árbol mismo. Son más bien las raíces las que se pierden por el suelo en finísimos ligamentos. El fundamento sólo es fundamento para la raíz, donde ella se olvida de sí misma a favor del árbol. La raíz sigue perteneciendo al árbol, incluso cuando éste, a su modo y manera, abandona el elemento del suelo. Así la raíz desperdicia su elemento, y en él se desperdicia también a sí misma. Ya no retorna al suelo en cuanto que raíz; al menos no en modo tal como si fuera su esencia, o el solo elemento a expensas del cual crecer y extenderse en él. Además, tal vez no sea realmente éste el elemento del cual se ha desprendido en su crecimiento.

La Metafísica, en tanto que no se ocupa más que del ente, no piensa el ser mismo. La filosofía no se junta con su fundamento. Lo abandona siempre, y precisamente por medio de la Metafísica. Pero, a pesar de esto, nunca se sustrae a él. Cuando un pensar se propone obtener noticia del fundamento de la Metafísica, cuando ese pensar busca la verdad del mismo ser en vez de representar al ente como ente, entonces puede decirse, en cierto modo, que el pensar ha abandonado la Metafísica. Pero este pensar regresa a la Metafísica, y lo hace precisamente desde la Metafísica misma. Así como hay cosas que siempre se ven sólo como fundamento, pero que cuando se experimentan directamente en sí mismas resultan ser algo distinto y nunca antes visto, de semejante manera el fundamento de la Metafísica es también algo diferente de la Metafísica.

Un pensar que se ocupa de la verdad del ser, ya no se contenta con la Metafísica, pero tampoco piensa contra ella. No se despega —por decirlo figuradamente— de la raíz de la filosofía. Le cava el fundamento y le labra el suelo. La Metafísica sigue siendo lo primero de la filosofía. Pero no alcanza lo primero del pensar. La Metafísica es superada en el acto de pensar en la verdad del ser. La reivindicación de la Metafísica basada en gestionar y determinar lo relativo al “ser” y a todas las relaciones del ente como tal, se debilita. Sin embargo, esa “superación de la “Metafísica” no suprime a la Metafísica. Mientras el hombre siga siendo el “animal rationale”, será el “animal metaphysicum”. Mientras el hombre sea viviente racional, tendrá que ver con la Metafísica, según la palabra de Kant sobre la naturaleza humana. No obstante, bien podría el pensar, si lo consiguiera, volver al fundamento de la Metafísica y provocar un cambio de la esencia humana, y con ese cambio transformar la Metafísica.

Si en el desarrollo de la pregunta por la verdad del ser se habla de una superación de la Metafísica, ello significa, concretamente, hacer memoria del ser mismo. Tal memoria supera cuanto hasta hoy se haya pensado sobre el fundamento de la raíz de la filosofía. El pensar sobre el que hemos investigado en “Ser y Tiempo” (1927) apunta hacia la preparación de la superación de la Metafísica tal como aquí la entendemos. Pero aquello que tal pensar nos trae a consideración sólo puede ser el pensar mismo. Que sea en este caso el ser mismo el que solicite un pensar, y el modo cómo lo haga, es algo que no depende ni siempre ni solamente del pensar. Que el ser mismo llegue a un pensar, y cómo llegue, se explica por el salto a través del cual el pensar se escapa del mismo ser para corresponder de este modo al ser como tal.

Pero, ¿por qué, entonces, es necesaria una tal superación de la Metafísica? ¿Es que esta disciplina de la filosofía, que hasta hoy era la raíz, debe ser arrancada y reemplazada por otra más originaria? ¿Es que se trata de un cambio del sistema de la filosofía? No. O bien, ¿será preciso que, a través del retorno al fundamento de la Metafísica, se descubra una hipótesis de la filosofía hasta hoy inadvertida, pero que no se cuenta con ella como si todavía careciera de base firme y por eso aún no pudiera ser ciencia absoluta? No.

Hay otra cosa que está en juego en eso de la presencia o la ausencia de la verdad del ser: no se trata de la estructura de la filosofía, ni sólo de la filosofía misma, sino de la proximidad y lejanía de aquello de que se vale la filosofía como presentadora del pensar del ente como tal, para aprehender su esencia y necesidad. Queda por decidir si el ser mismo, en virtud de su propia verdad, puede relacionarse con la esencia del hombre, o si la Metafísica, alejada como está de su fundamento, impide en lo sucesivo que la relación del ser con el hombre, debido a la misma esencia de esa relación, llegue a un esclarecimiento tal que permita al hombre entrar en contacto con el ser.

La Metafísica, en sus respuestas a su pregunta por el ente como tal, ya le ha presentado a éste el ser. La Metafísica expresa el ser necesariamente, y por eso también constantemente. Pero la Metafísica no expresa el ser mismo a través del idioma, porque no considera el ser en su verdad, ni la verdad como lo no-escondido, ni esto último en su esencia. La esencia de la verdad se muestra a la Metafísica siempre y solamente en la forma ya predeterminada de la verdad del conocimiento y su enunciado. Pero lo no-escondido podría ser más originario si se tomara como verdad en el sentido de “veritas”. “Alétheia” podría ser la palabra para sugerir una idea todavía no muy clara sobre la esencia no pensada del “esse”. Si así fuera, se daría por supuesto que el pensar que representa la Metafísica nunca podría alcanzar esa esencia de la verdad, e incluso podría celosamente molestarse con la filosofía presocrática; porque no se trata de un renacimiento del pensar presocrático, pues tal proyecto sería inútil y repetitivo, sino de saber

apreciar la llegada de esa esencia, todavía inexpressada, de lo no-escondido, como algo que el ser ha anunciado sólo para sí mismo. Mientras tanto, durante la historia de la filosofía desde Anaximandro hasta Nietzsche, permanece escondida la verdad del ser. ¿Por qué la Metafísica no piensa en ella? ¿Depende esta omisión sólo del modo de pensar de la Metafísica? ¿O será que es una maña de la Metafísica el sustraerse a su propio fundamento, pues dondequiera que se abre lo no-escondido, queda escondido precisamente aquello que desde dentro le confiere esencia, y eso justamente en favor de lo no-escondido, que aparece como el ente?

Ahora bien, la verdad es que la Metafísica expresa el ser permanentemente y de las más diversas maneras. Ella misma da a entender que en su pregunta por el ser ya está contenida la respuesta. Sólo que la Metafísica no responde en ninguna parte a la pregunta por la verdad del ser, porque nunca se plantea esta pregunta. Y no se la plantea porque ella sólo piensa el ser, mientras que lo que expresamente representa es el ente en cuanto que ente. Menciona el ser, pero se refiere al ente como ente. El discurso de la Metafísica se mueve de comienzo a fin en una forma muy particular, a modo de general confusión entre ente y ser. Por cierto que esta confusión no se da para inducir a equívoco, sino como mero episodio del acto de pensar. No se debe en modo alguno a una simple negligencia del pensar o del decir. En medio de esta general confusión, y aun en lo peor del desconcierto, la potencia representadora puede lograr, si se empeña en ello, el planteamiento metafísico de la pregunta por el ser.

Con este modo que tiene la Metafísica de pensar el ser, casi parece desconocer la barrera que impide al hombre la relación inicial del ser con la esencia humana.

Pero ¿cómo no va a ser así, si desde tiempo atrás la ausencia de esta relación y el olvido de esta ausencia han sido una característica de la era moderna? ¿Cómo no ha de ser así, si la ausencia del ser ha hecho que el ente fuese pasado por alto, de tal modo que el hombre ha permanecido casi olvidado de la relación del ser con su esencia humana, e incluso ese mismo olvido ha pasado desapercibido? ¿Cómo no ha de ser así, si esto ya viene ocurriendo desde largo tiempo? Y ¿cómo, en fin, no ha de ser así, si de ahí salen indicios de que este olvido parece querer afincarse aún más radicalmente en el futuro?

¿Habría alguna mente pensante que aún tenga ocasión de retar esa maña del ser? Si así fuera, ¿habría todavía ocasión, ante un tal olvido del ser, de que el retador se engañara sobrestimando su temple? Y si tal es la situación con el olvido del ser, ¿no habría motivo suficiente para que, en el acto de pensar el ser para resolver el problema de su olvido, sobreviniera el inevitable miedo de tener que soportar la angustia que implica esa maña del ser? O en caso de lograr la solución del problema, ¿no podría ser que esa oportunista angustia no fuera más que un estado de ánimo depresivo? ¿Qué tiene que ver la maña del ser que hay en esa angustia con la psicología y el psicoanálisis?

Pero, suponiendo que la Metafísica se esforzara en prestar atención al problema del olvido del ser para experimentarlo y retener esa experiencia dentro de la relación entre el ser y el hombre, entonces la pregunta “¿Qué es Metafísica?”, formulada en esa indigencia del olvido del ser, quedaría quizá como la más necesaria de todas para el pensar.

De todo eso resulta que, a su tiempo, el pensar se vuelve pensante. Lo cual sucede cuando el pensar, en lugar de alcanzar un grado más alto, es orientado hacia otro punto de partida. Entonces el pensar impuesto,

antepuesto y clarificado por el ente como tal, es removido de su estado a través de un pensar suscitado por el ser mismo, y por ende sometido al él.

Se pierden en el vacío las consideraciones sobre cómo obtener representaciones que sean metafísicas y sólo metafísicas, en una forma más útil y eficaz para la acción inmediata en la vida diaria y pública. Porque cuanto más pensante se hace el pensar, tanto más adecuadamente se le hace efectiva la relación del ser, y así tanto mejor se esclarece por sí mismo el pensar, en una acción ya dispuesta exclusivamente para él; es decir, para pensar lo que se cree que ha de ser pensado y que, por tanto, ya se da por pensado.

Pero, ¿quién seguirá pensando en lo ya pensado? Es posible hacer ficciones. Poner el pensar en un camino a través del cual se llegue a la esencia del hombre en la relación de la verdad del ser, abrir al pensar una senda para que piense el ser mismo en su propia verdad, he aquí el pensar que está “en camino” de investigarse en “Ser y tiempo”. En ese camino, donde se está al servicio de la pregunta por la verdad del ser, se hace necesario un conocimiento sobre la esencia del hombre; pues la experiencia del olvido del ser, que no se explica porque ya se da por demostrada, hace suponer que lo no-escondido del ser pertenece a la relación del ser con la esencia humana, y hasta con el ser mismo. Y ¿cómo podría esta íntima suposición expresarse en la pregunta sin antes poner todo su empeño en sacar de la subjetividad —incluida la subjetividad del “animal rationale”— la determinación esencial del hombre? Tratando de ponernos de acuerdo en una palabra que exprese la relación del ser con la esencia humana y la del hombre con la evidencia (“ahí”) del ser como tal, se podría convenir —para el ámbito de la esencia en la que se halla el hombre en cuanto que hombre—, en la expresión “ser-ahí”; y esto a pesar de que la Metafísica usa este nombre tan sólo en cuanto que designa existencia, verdad, realidad y objetividad; a pesar de que incluso en el lenguaje común del “ser-ahí humano” se procura emplear esta palabra en su sentido metafísico. En consecuencia, también en este caso queda obstruida toda reflexión que se contente con averiguar si en “Ser y tiempo” se usa la palabra “existencia” en lugar de “conciencia”. Como si lo que aquí estuviera en cuestión fuese el mero uso de diferentes palabras en una disputa, como si no se tratara de una sola y única cuestión: presentar ante el pensar la relación del ser con la esencia humana, y al mismo tiempo y previamente por nosotros pensada, una experiencia de esta esencia por parte del hombre. Ni se pone sólo la palabra “ser-ahí” en lugar de “conciencia”, ni se pone el “ser-ahí” llamado como “cosa” en el lugar de lo que se representa con el nombre de “conciencia”. Más bien con “ser-ahí” se nombra lo que ante todo debe ser experimentado y después debidamente pensado como lugar, es decir, como el sitio propio de la verdad del ser.

Dondequiera que es pensada la palabra “ser-ahí” a lo largo del tratado “Ser y tiempo”, la tesis (p. 42) se formula con un enunciado que dice así: “la ‘esencia’ del ser-ahí consiste en su existencia”.

Por cierto que si se piensa que en el lenguaje de la Metafísica la palabra “existencia” significa lo mismo que “ser-ahí”, es decir, la realidad o verdad de cualquier cosa, desde Dios hasta un grano de arena, entonces desaparece la dificultad de entender la diferencia entre “ser-ahí” y “existencia” con sólo captar directamente la mencionada proposición. En “Ser y tiempo” la palabra “existencia” se usa exclusivamente para indicar el ser del hombre. Pensando correctamente, “existencia” se entiende como la “esencia” del ser, en cuya apertura el ser mismo se revela y se esconde, se otorga y se revoca, sin que esa verdad del ser se agote en el ser-ahí, o se quede ensimismada, a la manera de la proposición metafísica: toda objetividad es una especie de subjetividad.

¿Qué significa “existencia” en “Ser y tiempo”? Esta palabra se refiere a un modo de ser, que es el ser de cada ente y que permanece patente a la apertura del ser por el tiempo que éste la aguante. Este aguantar se indica bajo el término de “preocupación”. La esencia extática del ser-ahí es pensada por la preocupación, al contrario de lo que ocurre con la preocupación misma, que sólo en su esencia extática se da por suficientemente experimentada. El aguante, experimentado de esta manera, es la esencia del éxtasis que en este caso debe ser pensado. Por eso la esencia extática de la existencia no será suficientemente entendida si se la presenta sólo como el “estar-afuera”, y ese “afuera” se interpreta como el “camino desde” el interior de una inmanencia de la conciencia y del espíritu; porque la existencia así entendida seguiría siendo representada por la “subjetividad” y la “sustancia”, mientras por otra parte el “fuera” se pensaría como algo excluido de la apertura del ser mismo. El “stasis” del éxtasis se basa, por más raro que esto pueda sonar, en el estar dentro del “fuera” y el “ahí” de lo no-escondido del ser, como algo que esencializa al ser mismo. Lo que con el nombre de “existencia” hay que pensar, si la palabra se usa en función del pensar la verdad del ser para y por el ser, se denominaría, en el mejor de los supuestos, “empeño”. En tal caso sólo debemos ocuparnos de penetrar en la interioridad de la apertura del ser, en corresponder a esta interioridad (preocupación) y en persistir hasta el final (ser para la muerte), todo ello formando conjuntamente la plena esencia de la existencia.

El ente que está en el modo de la existencia es el hombre. Sólo el hombre existe. La roca es, pero no existe. El árbol es, pero no existe. El caballo es, pero no existe. El ángel es, pero no existe. Dios es, pero no existe. La proposición: “sólo el hombre existe” no significa en modo alguno que sólo el hombre sea un ente real, y que todos los restantes sean irreales y sólo reflejo o representación del hombre. La proposición: “el hombre existe” significa: el hombre es ese ente cuyo ser está marcado en el ser mismo a través de su permanencia en medio de lo no-escondido del ser. La esencia existencial del hombre es el fundamento por el cual el ente del hombre como tal puede representar y, en virtud de tal representación, adquirir una conciencia. Toda conciencia presupone la extática y pensada existencia como la “essentia” del hombre, donde la esencia significa lo que el hombre esencializa en tanto que es hombre. La conciencia, en cambio, ni crea propiamente la apertura desde el ente, ni hace tampoco propiamente que el hombre esté abierto al ente. ¿Adónde, pues, y de dónde y en qué libre dimensión podría moverse la intencionalidad de la conciencia si la esencia del hombre no estuviera ya en el empeño? Y si bien lo pensamos, ¿qué otra cosa puede significar la palabra “ser” bajo el nombre de “conciencia” y “autoconciencia” sino la esencia existencial de aquello que es en cuanto que existe? La autonomía óptica caracteriza la esencia de cada ente que existe, pero la existencia misma no está ni en la autonomía óptica ni se autodetermina por ella. Sin embargo, dado que el pensar metafísico determina la autonomía óptica del hombre desde la sustancia, o —lo que en el fondo es lo mismo— desde el sujeto, por eso el primer camino que conduce desde la Metafísica a la esencia extático-existencial del hombre, es el que debe servir de indicador a través de la determinación metafísica de la autonomía óptica del hombre (S. y T. párrafos 63 y 64).

Ahora bien, como quiera que la pregunta por la existencia está siempre sólo al servicio de la única pregunta del pensar, esto es, la primera que debe plantearse, sobre la verdad del ser como secreto fundamento de toda metafísica, por esta razón el título del ensayo que investiga el regreso al fundamento de la Metafísica no suena como “Existencia y tiempo”, ni como “Conciencia”, ni tampoco como “Conciencia y tiempo”, sino como “Ser y tiempo”. Este título, empero, tampoco es pensable relacionándolo con otros usuales como: Ser y devenir, Ser y claridad, Ser y pensar, Ser y deber-ser. Porque en todos estos casos el ser se presenta todavía limitado, como si “devenir”, “claridad”, “pensar” y “deber-ser” no pertenecieran al ser, cuando es notorio que no son pura nada y que por tanto pertenecen al ser. En

“Ser y tiempo”, “ser” no es otra cosa que “tiempo”, en cuanto que el “tiempo” se designa como el nombre que indica la verdad del ser, cuya verdad es la que esencializa al ser, y por ende es el ser mismo. Ahora bien, ¿por qué “ser” y “tiempo”?

Si rememoramos el principio de la historia, en la cual el ser se descubre a sí mismo en el pensar de los griegos, podemos notar que éstos, desde temprano, tuvieron noticia del ser del ente como presencia de lo presente. Si traducimos *eînai* por “ser”, la traducción es lingüísticamente correcta. Sin embargo verdad es que sólo reemplazamos un texto por otro. Pero si bien reflexionamos, enseguida veremos que no pensamos *eînai* en sentido griego ni representamos clara y unívocamente la idea de ser. ¿Qué es, pues, lo que decimos cuando en lugar de *eînai* decimos “ser” y en lugar de ser, *eînai* y *esse*? No decimos nada. Las palabras griega, latina y castellana quedan igualmente truncadas. Nos traicionamos con el uso acostumbrado, tomándolo como única guía de la más grave distracción que ha surgido dentro del pensar y que hasta el presente lo domina. Lo que realmente quiere decir *eînai* es esto: estar presente. La esencia de ese presente queda absolutamente a salvo en la palabra original del ser. Pero para nosotros, *eînai* y *ousía* —entendidos como *parousía*— y su contrario *apousía* quieren decir, primero que todo, esto: que en lo presente domina una actualidad y duración olvidada y escondida, es decir, el tiempo como esencia. Por eso el ser como tal se hace patente en el tiempo. Y así la idea de tiempo nos remite a lo no-escondido, esto es, a la verdad de ser. Pero el tiempo al que aquí nos referimos no se experimenta en la duración variable del ente. El tiempo es totalmente otra cosa, de la cual la Metafísica no sólo no se ha ocupado aún, sino que nunca pensó en ocuparse. De modo que tiempo es el nombre de pila que hay que emplear antes que nada para pensar y experimentar la verdad del ser.

Así como en el primer nombre metafísico del ser resuena la esencia oculta del tiempo, igualmente sucede en su último nombre: en el “eterno retorno de lo mismo”. En la época de la metafísica ha dominado históricamente el olvido de la esencia del tiempo. No se trata de un tiempo unido al espacio, pero tampoco sólo y simplemente coordinado con él.

Un ensayo que quiera llegar a la verdad del ser desde la representación del ente como tal, debe insistir en tal representación, de modo que se haga necesaria para todo el pensar. Esa relación que viene de la Metafísica, y que entra en la esencia del hombre en correspondencia con la verdad del ser, se llama entender. Pero el entender, en este caso, es también pensado desde lo no-escondido del ser. Es el proyecto extático, es decir, puesto en la región de lo que está abierto en la interioridad. La región que se organiza como proyecto abierto para que en él se manifieste algo (en este caso el ser) en cuanto que algo (en este otro caso el ser como no-escondido), se llama el sentido. (Cf. S. Y T. 151). “Sentido del ser” y “verdad del ser” significan lo mismo.

Por cierto que si el tiempo pertenece a la verdad del ser en forma aún misteriosa, entonces cada proyecto destinado a mantener abierta la verdad del ser debe ensanchar y alargar el punto de mira, pues eso es lo que constituye el entender en virtud del ser en el tiempo, en cuanto que éste es el horizonte que hace posible la comprensión del ser. (Cf. S. Y T., párrafos 31-34 y 68).

La introducción a “Ser y tiempo”, en la primera página del tratado, concluye con estas proposiciones: “El propósito del siguiente tratado es la elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ‘ser’. Su finalidad provisional es la interpretación del tiempo como el posible horizonte para la comprensión del ser”.

Una muestra más clara de lo que puede el olvido del ser en el que toda filosofía está inmersa, y que enseguida recogió S y T convirtiéndola en habilidosa reclamación del pensar, no podía fácilmente suministrarla la filosofía sino a través de ese amparo nocturno con que se coló en la verdadera y única pregunta formulada por S Y T. De allí que la cuestión no dependa de un mal entendimiento frente a un libro, sino de nuestro descuido del ser.

La Metafísica nos dice qué es el ente en cuanto que ente. Ella contiene un *lógos* (declaración) sobre el *ón* (el ente). El título posterior de “Ontología” indica su esencia en una forma tan libre, que nada percibimos ni de su valor ni de su doctrinaria y pedante estrechez de miras. La Metafísica se mueve en la región del *ón hê ón*. Vale decir: el ente en cuanto que ente. De esta manera la Metafísica presenta en todas partes al ente como tal en su totalidad, la entidad del ente (la *ousía* del *ón*). Pero la Metafísica presenta la entidad del ente de dos maneras: primero el todo del ente como tal en el sentido de sus características más universales (*òn kathólon, koinón*); pero al mismo tiempo el todo del ente como tal en el sentido del ente más encumbrado y por ende divino (*òn kathólon, akrótaton, theîon*). De esta doble manera se ha formado en la Metafísica de Aristóteles lo no-escondido del ente. (Cf. Met. III, V, X).

La Metafísica en sí misma, y en especial porque representa al ente en cuanto que ente, es la única verdad del ente por doble partida: en general y en el sentido más elevado. Es a un mismo tiempo, en su esencia y en sentido estricto, ontología y teología. Esta esencia onto-teológica de la verdadera filosofía (*próte philosophía*) debe estar fundamentada en correspondencia con la apertura con que se le ofrece el *ón* en cuanto que *ón*. El carácter teológico de la ontología no está en que la Metafísica fuera asumida más tarde por la teología eclesiástica del cristianismo ni en el sistema teológico que en torno a ella se construyó. Se funda más bien en el modo cómo desde un principio se salvó en el ente en cuanto que ente. Ante todo el ente brindó la posibilidad de que la teología cristiana se apoderara de la filosofía griega; y si esto fue para su provecho o para su daño, que lo digan los mismos teólogos por la experiencia de la vida cristiana, teniendo presente lo que está escrito en la primera Carta del apóstol Pablo a los Corintios: *ouchí emôranen o theòs tèn sophían toû kósmou? ¿No ha convertido Dios en estulticia la sabiduría del mundo? (I Kor.1,20)*. Pero la *sophía toû kósmou* es lo que, según 1,22, los *Èllenes dsêtoûsin*, lo que los griegos buscan. Incluso Aristóteles dice que la *próte philosophía* (la auténtica filosofía) es la que es expresamente *dsetouménê*, es decir, la que se busca. A ver entonces si la teología cristiana se decide de una vez, de acuerdo con el Apóstol y habida cuenta de su palabra, a hacer algo serio con la estulticia de la filosofía.

La Metafísica, en cuanto que es la verdad del ente como tal, tiene una doble estructura. Pero el fundamento de esta doble estructura, y más aún el de su origen, permanecen cerrados para la Metafísica, y por cierto no casualmente ni por su negligencia. La Metafísica asume esta doble estructura precisamente debido a lo que ella es: la representación del ente en cuanto que ente. La Metafísica no es nada que se pueda dejar a libre elección. Como Metafísica, y por su misma esencia, ha sido excluida por la experiencia del ser; porque ella representa siempre al ente (*ón*) en aquello que ya se ha mostrado como ente (*hê ón*). Sin embargo la Metafísica no atiende nunca a lo que ya ha olvidado de aquel *ón* mientras estuvo patente.

De este sería necesario reflexionar oportunamente sobre lo que se ha querido decir propiamente al relacionar la palabra ‘siendo’ con el *ón*. Por eso la pregunta por el *ón* sería luego retomada en el pensar (véase S y T Introducción). Sólo que ese retomar no se limita a repetir simplemente la pregunta platónico-aristotélica, sino que la lleva más hacia atrás, interrogando qué es lo que se esconde en el *ón*.



En eso que se esconde en el *ón* se funda la Metafísica, con tal que consagre su potencia representativa al *ón hê ón*. Llevando la pregunta más hacia atrás en eso que está escondido, hallamos lo que desde el punto de vista metafísico es el fundamento de la ontología. Por eso este procedimiento se llama, en “Ser y tiempo” (p. 13), “Ontología fundamental”. Sólo que de entrada el título se presenta dudoso, como todos los títulos. Metafísicamente hablando, es correcto; pero justamente por eso va mal encaminado; porque sirve para alcanzar, desde la Metafísica, el pensamiento sobre la verdad del ser. Mientras este pensar siga mostrándose como ontología fundamental, con este mismo nombre se interpone en su propio camino y lo oscurece. Es decir, que el título de “Ontología fundamental” hace suponer la intención de que, como en las demás ontologías, el pensar se ocupe sólo de la verdad del ser y no de la del ente, de modo que esta ontología fundamental no pasa de ser una forma más de hacer ontología. Mientras tanto, el pensar en la verdad del ser como regreso al fundamento de la Metafísica ha dado ya el primer paso para abandonar la región de las demás ontologías. En cambio, toda filosofía que se mueve en la representación directa o indirecta de la “trascendencia” sigue siendo necesariamente ontología en sentido esencial, y puede construir una doctrina ontológica elemental, o puede remitirse a la seguridad que infunde la ontología abstracta que congela y paraliza la experiencia.

Claro está que si lo que busca el pensar es la verdad del ser, representando el ente según la costumbre que viene de una larga tradición, y aun se queda enredado en esta representación, entonces probablemente se hace necesaria la pregunta ¿qué es Metafísica?, no sólo para un conocimiento inicial sino también para el tránsito hacia el entendimiento pensante.

El desarrollo de esta pregunta en la conferencia inaugural que sigue, termina a su vez con una pregunta. Es la pregunta fundamental de la Metafísica, que suena así: ¿por qué siempre ha de haber ente y no, más bien, nada? Mientras tanto se han dicho muchas cosas sobre la angustia y la nada, de las que se hablará en la conferencia. Pero, ante una conferencia inaugural que trata de pensar la nada desde la verdad del ser y desde ahí llegar a la esencia de la Metafísica, aún no se le ha ocurrido a nadie reclamar el derecho que tiene la conocida pregunta a ser la fundamental de la Metafísica. ¿Es posible que esto no ponga en boca de algún oyente alguna consideración más importante que todas las denigraciones contra la angustia y la nada? A través de una pregunta final entramos en la reflexión de que un conocimiento, que en el camino de la nada trata de pensar en el ser, termina insistiendo de nuevo en una pregunta por el ente. Mientras esta pregunta siga interrogando con el criterio del porqué causal según costumbre de la Metafísica, se falsifica completamente el acto de pensar en el ser en vistas a obtener un conocimiento del ente desde el ente mismo. Y para añadir aún más, es claramente definitiva la pregunta que el metafísico Leibniz formula en su obra “Principes de la nature et de la grace”: pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien? (Opp. Ed. Gerh. Tom. VI, 602. n. 7).

Así, pues, ¿cabrá la posibilidad de que la conferencia se desdiga de su propósito ante la dificultad del tránsito de la Metafísica a otro pensar? En definitiva, ¿se preguntará con Leibniz, por la cuestión metafísica de la causa suprema de todo lo existente? ¿Por qué, entonces, el nombre de Leibniz no es debidamente mencionado? ¿O será que la pregunta está formulada en otro sentido totalmente distinto? Si no interroga nada sobre el ente y en función de éste investiga sobre la causa primera, entonces la cuestión debe centrarse en aquello que el ente no es. Cualquiera podría referirse a la pregunta escribiendo con grandes letras: la nada, he aquí el único tema del que se ha ocupado la conferencia inaugural. Ya se acerca el momento de exigir, al final de ella, una perspectiva de pensamiento que sea siempre válida. Por tanto,

ésta que se llama pregunta básica de la Metafísica sería ontológicamente fundamental como pregunta surgida del fundamento de la Metafísica, y también como pregunta que interroga por este mismo fundamento. Entonces, pues, si estamos de acuerdo con que la conferencia reserve para el final su propia demanda, ¿cómo debemos entender la pregunta?

La pregunta suena así: ¿por qué siempre ha de haber ente y no, más bien, nada? Pero, dado que nosotros ya no entramos en la Metafísica según el estilo metafísico acostumbrado, sino que pensamos en la verdad del ser a partir de la esencia y verdad de la Metafísica, la pregunta puede formularse así: ¿a qué se debe que el ente siempre tenga la preeminencia y reclame para sí todos los “es”, mientras que aquello que no es ningún ente, pero responde a la idea de nada como si se tratara de un ser, queda en el olvido? ¿Cómo se explica que en la expresión “no es nada” el verbo ser indique propiamente la nada, mientras ésta en sí misma no esencializa propiamente nada? ¿Será que se debe a la inveterada costumbre en toda Metafísica de aparentar que el ser se entiende por sí mismo, y que por ende la nada queda disminuida como ente? De hecho, así están las cosas en cuanto a los conceptos de ser y nada. Si fuera de otro modo, entonces Leibniz no podría haber hecho en su lugar esta aclaración: “Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose”.

¿Qué es lo que se nos presenta más problemático: lo que es el ente o lo que es el ser? ¿O es que a través de este conocimiento todavía no hemos logrado resolver el enigma que ha ocurrido con el ser del ente?

Cualquiera que sea la respuesta, el tiempo podría mientras tanto ayudar a entrar en el pensamiento de esta polémica conferencia inaugural sobre lo que es la Metafísica, a partir de su final; digo a partir de su final, no a partir de cualquier presunción imaginaria.

## CONFERENCIA INAUGURAL

Con la pregunta “¿Qué es Metafísica?”, se espera que hablemos de Metafísica. Pero nosotros renunciamos a esto. Y en su lugar sometemos a discusión una pregunta metafísica bien precisa. Y así nos vamos de una vez a la Metafísica, abordándola tal como ella se nos presenta, y le despertamos la verdadera necesidad de plantearse a sí misma.

Nuestra tarea empieza con el desarrollo de una pregunta metafísica, luego trata de elaborar esta pregunta y termina con la correspondiente respuesta.

### El desarrollo de una pregunta metafísica

La filosofía –vista desde un entendimiento humano normal- es el “mundo relacionado”, según Hegel. Por eso la condición especial de nuestro comienzo requiere de un señalamiento previo, que surge de una doble característica de la pregunta metafísica.

Cada pregunta metafísica que nos hacemos afecta a la totalidad de la problemática metafísica. Más aún, cada pregunta es esta misma totalidad. Por tanto, cada pregunta metafísica sólo puede ser planteada de tal manera que nada se escape de ella. De aquí sacamos la siguiente advertencia: la pregunta metafísica debe plantearse en su totalidad y desde la situación esencial de nuestra problemática existencia. Porque es por nosotros mismos por quienes preguntamos, aquí y ahora. Nuestra existencia, la conformada por investigadores, maestros y estudiantes, nos viene determinada por la ciencia. ¿Qué es lo que ocurre sustancialmente en el fondo de la existencia mientras hacemos de la ciencia la pasión de nuestra vida?

Los campos de las ciencias están bastante separados. La manera de tratar sus temas es radicalmente distinta. Esa disgregante multiplicidad entre las disciplinas sólo se estructurará en un significado unitario a través de la organización técnica realizada de común acuerdo entre universidades y facultades, y a través de una práctica fijación de los objetivos de las disciplinas. A ello se opone la desaparición de la raigambre de las ciencias en su fundamento esencial.

Sin embargo, es un hecho que en todas las ciencias, según sus respectivos objetos, nos inclinamos a la captación del ente mismo. Si contemplamos las ciencias como es debido, no hay en ellas ningún área que sea superior a las otras; ni lo es la naturaleza sobre la historia, ni viceversa. No hay ningún modo sobresaliente de tratar los temas. El saber matemático no es más riguroso que el histórico-filológico. El primero tiene el carácter de la exactitud, que no coincide con el rigor. Exigir de la historia exactitud es algo que va contra la idea de rigor que es propia de las ciencias del espíritu. La relación hacia el mundo que se impone en todas las ciencias les permite investigar al ente mismo, para convertirlo, según su contenido y modo de ser, en objeto de un examen y una determinación bien fundamentada. En las ciencias se efectúa –según determinada idea- una aproximación a lo esencial de todas las cosas.

Esta característica relación mundana respecto al ente mismo es llevada y conducida por una actitud libre de la existencia humana. En efecto, la acción y la omisión del hombre con respecto al ente se comportan en forma pre y extracientífica. Pero la ciencia posee una marca tan característica, que siempre le hace decir expresa y categóricamente la primera y última palabra sobre la cosa en sí. Puestos en esta coseidad de la pregunta, de la determinación y del fundamento, se realiza una propia y delimitada sumisión al servicio del ente, para que éste sea en sí, y como tal se manifieste. Esta actitud de servicio en la investigación y en la doctrina nos coloca en la posibilidad de desarrollar un precisa y demarcada conducción de la existencia humana en todos sus aspectos. La relación especial que tiene la ciencia con el mundo y la posición del hombre que de ello se sigue sólo serán libremente entendidas si vemos y aprehendemos lo que sucede en dicha relación con el mundo. El hombre -un ente entre otros- “promueve ciencia”. En ese “promover” ocurre nada menos que la irrupción de un ente llamado hombre en la totalidad del ente en forma tan real que, en y a través de esa irrupción, el ente se manifiesta en lo que es y cómo lo es. Esa abrupta irrupción favorece de esta manera al ente, y lo favorece ante todo en beneficio de sí mismo. Esta triplicidad -relación con el mundo, posición e irrupción-, ofrece en su radical unidad una luminosa simplicidad y nitidez del ser-ahí en la existencia científica. Si nos apoderamos de este ser-ahí tan luminosamente científico, entonces deberemos decir:

Dondequiera que se da la relación con el mundo, allí está el ente mismo, y si no, no hay nada.

De dondequiera que tomen su orientación las actitudes, está el ente mismo, y nada más.

Cualquiera sea la cuestión que se ventile en la irrupción, ha de ser sobre el ente, y nada fuera del ente.

Pero lo curioso es que, en la medida en el hombre de ciencia se asegura en lo suyo, está hablando de otra cosa. Lo que debe ser investigado es sólo el ente y nada más; el ente solo y nada por demás; únicamente el ente y nada fuera de él.

¿Qué es lo que ocurre con esta nada? ¿Es que hablamos de ella por casualidad? ¿Será sólo una forma de expresarnos y fuera de esto, nada?

En definitiva, ¿qué es lo que nos preocupa de esta nada? Desde luego la nada es rechazada por la ciencia precisamente como cosa de nada. Si tal es el valor que atribuimos a la nada, ¿no será que queremos añadir algo más? Pero, ¿podemos añadir algo más sobre lo que estimamos en nada? Es posible que ese ir y venir del discurso fluctúe sobre una vana cuestión de palabras. Contra esta posibilidad, la ciencia debe desde ahora mantener su seriedad y sobriedad, de tal manera que sólo se ocupe del ente. ¿Qué puede ser la nada respecto a la ciencia sino una barbaridad y una fantasía? Si la ciencia es como debe ser, sólo nos queda una cosa clara: la ciencia no quiere saber nada de la nada. Tal es, al fin de cuentas, la concepción científicamente rigurosa de la nada. Nosotros lo sabemos, y por eso tampoco queremos saber nada de la nada.

La ciencia no quiere saber nada de la nada. Pero igualmente una cosa queda bien clara: que cuando ella trata de expresar su propia esencia, pide la ayuda de la nada. Reclama lo que ha rechazado. ¿Cuál es el extraño fenómeno que aquí se descubre?

Desde el ámbito más próximo de nuestra existencia –en cuanto que determinada a través de la ciencia-, nos vemos inmersos en un conflicto. A través de él nos hemos encontrado con una pregunta. Y esta pregunta sólo exige ser planteada así: ¿qué pasa con la nada?

### **La elaboración de la pregunta**

Elaborar la pregunta por la nada nos obliga a ponernos en condición tal que tanto la respuesta como la imposibilidad de respuesta resulten razonables. Como ya se ha dicho, la ciencia ve la nada como algo que “no conduce a nada”.

Sin embargo nosotros tratamos de preguntar por la nada. ¿Qué es la nada? Ya desde un principio la pregunta nos suena como algo insólito. Con esta pregunta nos situamos ante la nada como frente a algo que “es”, como si fuera un ente. Pero precisamente por eso es también algo distinto del ente. El hecho de preguntar por la nada –qué es y cómo es la nada- hace que la pregunta y lo preguntado se contrapongan. Así la pregunta se despoja de su propio objeto.

En virtud de lo dicho, ninguna respuesta es posible a esta pregunta. Porque necesariamente se mueve en esta forma: la nada “es” eso o aquello. Tanto la pregunta como la respuesta se refieren a la nada en un mismo sentido.

Siendo esto así, no es necesario considerar esta cuestión a través de la ciencia. Las reglas fundamentales del pensamiento, la cautela contra las frases repetitivas y la “Lógica” general echan abajo esta pregunta.

Porque el pensar, que siempre es esencialmente pensar de algo, debería, en cuanto que pensar de la nada, contraponerse a su propia esencia.

Puesto que no podemos enfocar la nada hacia ningún objeto, nuestra pregunta por la nada ha llegado a su fin -en el supuesto, claro está, de que en esta pregunta la “Lógica” sea la suprema instancia; que el entendimiento sea el instrumento y el pensar el método para captar la nada en su origen y llegar a un acuerdo sobre su posible descubrimiento-.

Pero ¿permitirá semejante violencia la autoridad de la “Lógica”? ¿Es que el entendimiento no tiene verdadera autoridad en esta pregunta por la nada? Con su ayuda bien podemos determinar la nada, pero a condición de que la planteemos como un problema autodestructor. Porque la nada es la negación de todo el ente, es decir, el no-ente- por antonomasia. De este modo colocamos la nada bajo la suprema determinación de lo negativo y de lo negado. Pero la negación es, según la autorizada y nunca desmentida doctrina de la “Lógica”, un acto específico del entendimiento. Así, pues, ¿cómo podemos, en la pregunta por la nada y en la legitimidad de esta pregunta, prescindir del entendimiento? ¿Estamos siquiera seguros de que sea esto lo que nos planteamos? ¿Representa el acto de negar, juntamente con la negatividad y la negación, la suprema determinación bajo la cual cae la nada como principal forma de lo negado? ¿Ocurre la nada solamente porque se da el acto de negar, es decir, la negación? ¿O será acaso al revés: se da la negación y el acto de negar solamente porque se da la nada? Ni por un momento tenemos la intención de preguntar por preguntar. Lo que defendemos es que la nada es anterior al acto de negar y a la negación.

Si es lícito sostener esta tesis, entonces la posibilidad de la negación como acto del entendimiento y el entendimiento mismo como tal, en alguna forma dependen de la nada. Entonces, ¿cómo pretende el entendimiento resolver este problema prescindiendo de la nada? En fin, ¿será que la aparente contradicción de la pregunta y respuesta con respecto a la nada dependen de una ciega obstinación del entendimiento errante?

Pero, si no nos dejamos desconcertar por la imposibilidad formal de la pregunta por la nada, y sin embargo la planteamos, entonces hay que saber qué es lo mínimo indispensable que queda en firme como exigencia fundamental para llevar a cabo la formulación de cada pregunta. Si hay que seguir preguntando por la nada, primero debe ella misma darse a conocer. Debemos ser capaces de encontrarla.

¿Dónde buscamos la nada? ¿Y cómo encontramos la nada? ¿Acaso, para encontrar algo, no debemos saber de antemano que ya está ahí? ¡Efectivamente! Lo que ocurre ante todo y casi siempre es que sólo se puede buscar lo que de antemano ya se sabe que existe. Ahora bien, es la nada lo que aquí se busca. Pero, ¿existe al fin una búsqueda de algo que previamente no se conozca, una búsqueda a la que no corresponda un puro encuentro?

Como quiera que esta cuestión se plantee, conocemos la nada aunque no sea más que cuando la mencionamos un poco cada día. Esa nada general, desdibujada con la palidez propia de lo que se entiende por sí mismo y se deja llevar y traer de acá para allá, podemos todavía ordenarla de inmediato en una definición:

La nada es la completa negación de la totalidad del ente. Esta característica de la nada, ¿no nos indica al fin de cuentas una dirección en la que se nos puede dar a conocer?

Es la totalidad del ente lo que debe darse primero para que se dé también la negación en la que ha de manifestarse la nada.

Pero, aun prescindiendo de la problemática la relación entre la negación y la nada, ¿cómo debemos nosotros –esencias finitas- hacernos asequible el todo del ente en sí y en su totalidad? Lo más que podemos es pensar el todo del ente como “idea” y, una vez hecha esta figuración, negarla de pensamiento y luego “pensar” lo negado. De este modo obtenemos el concepto formal de esa imaginaria nada, pero nunca la nada misma en sí. Pero la nada, nada es; y entre la nada imaginaria y la “verdadera” no puede existir una diferencia, pues siendo la nada la ausencia absoluta de todo, no cabe en ella la idea de diferencia. Sin embargo la misma nada “verdadera” ¿no es acaso aquella idea escondida, pero también significativa, de una nada existente? En definitiva las objeciones del entendimiento deben ahora abrirse a nuestra investigación, la cual sólo puede ser comprobada en su legitimidad a través de un profundo estudio de la nada.

Tan seguro es que nunca comprendemos absolutamente la totalidad del ente en sí, como también lo es que nos hallamos de alguna manera situados en medio de la totalidad del ente. Al cabo siempre hay una diferencia esencial entre la captación de la totalidad del ente en sí y el hecho de encontrarse uno mismo en medio de la totalidad del ente. Aquello es, en principio, imposible; esto ocurre constantemente en nuestra existencia. Y por cierto que nos ocurre como si estuviésemos cotidianamente adheridos a este o aquel ente y como si anduviéramos perdidos por alguna de sus partes. Y aunque lo cotidiano puede mostrárenos dispersivo, sin embargo mantiene siempre la presencia del ente, si bien en forma vaga, en una unidad del “todo”. Incluso cuando estamos ocupados solamente en las cosas, y no absortos en nosotros mismos, sólo entonces se nos hace presente esa “totalidad”, por ejemplo cuando entramos en un estado de hastío. Lejos estamos aún de este estado cuando lo que nos hastía es solamente este libro o aquel espectáculo, aquella ocupación o este ocio. El verdadero hastío irrumpe cuando “todo eso es hastiante”. El hastío profundo en el abismo de la existencia, como una silenciosa niebla moviéndose de una parte a otra, va desplazando todas las cosas y a todos y cada uno de los hombres conjuntamente, en una notoria indiferencia.

Este hastío es el que manifiesta al ente en su totalidad.

Otra posibilidad de tal manifestación se da en la alegría que se experimenta con la presencia de una persona querida –no de cualquier persona.

Esa especie de empatía por la que intuimos que una cosa es así o de otra manera, es la que hace sentirnos en medio del ente en su totalidad. La situación de empatía no sólo descubre a su manera al ente en su totalidad, sino que ese descubrir es al mismo tiempo – y muy lejos de un mero suceso-, el acontecimiento fundamental de nuestra existencia concreta, aquí y ahora.

Lo que nosotros llamamos “sentimiento” no es ni un epifenómeno de nuestra conducta consciente y voluntaria, ni un impulso simplemente motivado por cualquier causa, ni una situación preexistente con la cual más o menos nos conformamos.

Cuando de este modo las empatías nos conducen a la totalidad del ente, cabalmente nos esconden también la nada que buscamos. En tal caso ya no creemos tanto que la clara negación del ente en su

totalidad nos lleve a situarnos ante la nada. Algo semejante podría ocurrir si nos atuviéramos a una sola empatía que tuviese un sentido especial en orden a descubrir la nada.

¿Ocurre en la existencia humana un tal estado de empatía que conduzca al hombre ante la misma nada?

Este caso es posible y hasta real –aunque raras veces suficiente- en orden a captar, aunque no sea más que de una sola ojeada, la empatía fundamental de la angustia. Con esta angustia no nos referimos concretamente a la frecuente ansiedad que en el fondo confundimos superficialmente con el temor. La angustia es fundamentalmente distinta del temor. Nos asustamos siempre ante este o aquel ente determinado que bajo cualquier punto de vista nos amenaza. El temor a... nos asusta también ante un fenómeno determinado. Dado que el temor es propio de esa limitación ante algo y entorno a algo, los temerosos y miedosos se sienten atrapados por aquello ante lo cual se encuentran. Luchando por salvarse ante esa realidad determinada, se vuelven inseguros frente a otras realidades, es decir, “se aturden” ante la totalidad.

La angustia ya no permite salir de esta confusión. Antes bien proporciona cierta tranquilidad. La angustia es siempre angustia de..., pero no de esto o aquello en concreto. La angustia de... es siempre angustia en torno de algo..., pero no en torno de esto o de aquello. La indeterminación de la cual, sin embargo, nos asustamos no es una simple falta de determinación, sino la radical imposibilidad de la determinabilidad. Ello tiene una explicación que ya conocemos.

En la angustia –decimos- “hay algo inquietante”. ¿Qué significa ese “hay” y ese “algo”? No podemos decir dónde está ese algo inquietante. En la totalidad hay algo así. Todas las cosas, y nosotros mismos con ellas, nos sumergimos en una indiferencia. Pero no en el sentido de un mero dejar pasar, sino en el de apartarse hacia otra parte volviendo la espalda. Este apartarse del ente en la totalidad es lo que nos reduce a la angustia, es lo que nos oprime. No nos queda ningún apoyo. En un tal escabullimiento del ente sólo queda, cayéndonos encima, ese “ningún”.

La angustia manifiesta la nada.

Nosotros “fluctuamos” en angustia. Más claramente: la angustia nos deja fluctuantes porque ella es la que hace que el ente se escabulla en su totalidad. Ahí está la razón por la cual nosotros mismos –hombres existentes- nos escabullimos también en medio del ente. Por eso no hay en el fondo nada que sea particularmente inhóspito para nadie, ni “para ti” ni “para mí”, sino que “para uno” las cosas son simplemente así. Sólo el puro ser-ahí, que en el ir y venir de ese fluctuar se arrima a la nada, es el que está todavía allí.

La angustia nos bloquea la palabra; porque al escabullirse el ente en la totalidad e invadirnos la nada, él se calla cada vez que decimos “es”. El hecho de que nosotros, en la inquietud de la angustia, a menudo tratemos de romper un silencio vacío con un discurso desordenado, no es más que la prueba de la presencia de la nada. Que la angustia manifiesta la nada, es el hombre mismo quien lo confirma cuando la angustia se retira. A la vista de lo que nos trae el recuerdo reciente, debemos decir: cualquier cosa que fuese la que nos angustiaba, era la “verdadera” nada. De hecho, la nada misma como tal estaba allí.

Con la empatía fundamental de la angustia hemos entrado en el acontecer de la existencia en la que se manifiesta la nada, cuya pregunta hay que formular.

¿Qué pasa con la nada?

### **La respuesta a la pregunta**

Si reconocemos que la pregunta por la nada se nos plantea realmente, ya hemos ganado mucho en vistas a la única y esencial respuesta. Para ello se requiere que seamos receptivos al cambio que toda angustia produce en el ser-ahí del hombre, para que capturemos la nada tan clara y firmemente como ella se manifiesta. Así resalta al mismo tiempo la necesidad de defender expresamente y a ultranza las evidencias de la nada, que ningún discurso menciona.

La nada se descubre a sí misma en la angustia, pero no como ente. Tampoco como objeto. La angustia no es ningún portador de la nada. Sin embargo la nada se hace ostensible en y a través de ella, aunque no como algo situado “cerca” del ente en la totalidad, que se percibe en la inquietud. Más bien diríamos esto: que la nada se encuentra en la angustia en unión con el ente en la totalidad. ¿Qué significa esta “unión con”?

En la angustia, el ente en la totalidad se vuelve caduco. ¿En qué sentido ocurre esto? No es que el ente se destruya por la angustia y deje así la nada como algo sobradado. Mal podría ser así cuando es precisamente la angustia la que se halla en absoluta impotencia frente al ente en la totalidad. Más bien la nada se manifiesta en y con el ente como algo que se escabulle en la totalidad.

En la angustia no ocurre ninguna aniquilación de todo el ente, pero mucho menos formulamos una negación del ente en la totalidad con el fin de aprehender la nada. Dado que la angustia como tal es extraña al acto categórico de negar una afirmación, llegaríamos siempre demasiado tarde con una negación cuyo resultado fuese la nada. La nada ya estaba allí desde antes. Como decíamos, la nada se encuentra “en unión con” el ente que se escabulle en la totalidad.

En la angustia subyace una retirada ante..., que ya no es una huida sino un descanso encantado. Ese retroceso ante... toma su salida de la nada. No se retira por su cuenta sino que es claramente rechazado. Pero este rechazo como tal es la proscripción que dicta el ente sumergido en la totalidad. Ese rechazo total del ente escabullido en la totalidad y que envuelve la existencia en la angustia, es la esencia de la nada: la nihilidad. No es ni un aniquilamiento del ente ni el resultado de una negación. La nihilidad tampoco tiene que ver con el acto de aniquilar ni con la negación en sí misma. La nada se aniquila y se niega por sí sola.

El aniquilamiento no es ningún acontecimiento arbitrario, sino que, como proscribido rechazo del ente escabullido en la totalidad, manifiesta plenamente a ese ente, hasta ahora extraño y escondido, como algo totalmente distinto y enfrentado a la nada.



En la clara noche de la nada de la angustia resurge la originaria apertura del ente como tal, es decir, en cuanto que es ente, y no simple nada. Pero lo que decimos con la expresión “y no simple nada” no es ninguna explicación complementaria, sino la expresa posibilidad que tiene el ente de manifestarse de antemano y por encima de todo; pues la esencia de la nada total y originaria estriba en que presenta al ser-ahí como anterior al ente como tal.

Sólo basándose en la manifestación originaria de la nada, el ser-ahí del hombre puede avanzar hacia el ente y entrar en él. Pero mientras el ser-ahí se mantenga orientado hacia ese ente, que es nada y al mismo tiempo es, ya se queda, en cuanto que ser -ahí, por fuera de la nada manifiesta.

Existencia concreta significa: afincamiento en el interior de la nada.

Afincándose en el interior de la nada, el ser-ahí se ha escapado ya más allá del ente en la totalidad. A ese escaparse más allá del ente es lo que llamamos trascendencia. Si el ser-ahí, en el fondo de su esencia, no trascendiera, es decir, si no se instalara de inmediato dentro de la nada, nunca podría estar en función del ente, y ni siquiera en función de sí mismo.

Sin una manifestación originaria de la nada, no es posible ser uno mismo ni es posible ninguna libertad.

Con esto sale ganando la respuesta a la pregunta por la nada. La nada no es ni un objeto ni mucho menos un ente. La nada no acontece ni para sí misma ni en función del ente como si dependiera de él. La nada es la posibilidad de manifestarse el ente en cuanto que ente para el ser-ahí del hombre. La nada no es simplemente una antítesis del ente, sino que pertenece auténticamente a su misma esencia. En el ser del ente ocurre el aniquilamiento de la nada.

Ahora sólo hace falta traer a colación un pensamiento al que nos hemos referido anteriormente. Si la existencia concreta sólo se sostiene en el afincamiento en el interior de la nada para mantenerse en función del ente, y sólo así puede existir; y si la nada sólo se manifiesta originariamente en la angustia, ¿no debemos entonces fluctuar constantemente en esta angustia para poder en todo caso existir? Pero ¿no hemos dado ya por supuesto que esa angustia originaria se da raras veces? Pero a pesar de ello y ante todo, nosotros existimos y estamos en función del ente, en el cual ni seríamos ni dejaríamos de ser si no estuviera esa angustia. ¿Será eso tal vez una ficción arbitraria y una exageración en torno a la nada?

Pero ¿qué significa eso de que esta angustia originaria sólo acontece raras veces? Nada más que esto: que la nada se nos cambia de inmediato y casi siempre en su originariedad. ¿Y de qué manera? De una manera tal, que en cierto modo nos perdemos completamente en el ente; y cuantos más virajes damos en torno al ente menos lo dejamos escapar, y así con mayor seguridad nos aferramos a lo externo y superficial del ser-ahí.

Y sin embargo, este permanente aunque equívoco alejamiento de la nada obedece hasta cierto punto a su más propio sentido. La nada en su aniquilamiento nos censura justamente en el ente. La nada aniquila constantemente sin que sepamos en qué terreno nos movemos diariamente en torno a este fenómeno.

¿Qué es lo que atestigua con más ahínco la permanente y notoria, aunque cambiante manifestación de la nada en nuestro ser-ahí, si no es la negación? Pero esto no significa que sea la negación la que lleva a

cabo el acto de negar como medio de imponer diferencias y oposiciones en los datos reales. Además, ¿cómo puede la negación por sí misma llevar a cabo el acto de negar, si ella no puede más que recibir lo que se le da como negable de antemano? ¿Y cómo puede verse cual negativa una entidad que es a la vez negable y negante, a menos que ya se vea con sólo pensar en la nada? Pero el acto de negar sólo puede manifestarse si primero se hace patente su origen, que es la aniquilación de la nada, y con ella la nada misma. El acto de negar no procede de la negación sino que la negación se funda en el acto de negar, el cual escapa a la aniquilación de la nada. La negación es sólo un modo lógico de expresar lo aniquilado, fundado en la previa aniquilación de la nada.

A través de lo dicho se demuestra la tesis antes mencionada: que la nada es la fuente de la negación, y no al revés. Si de este modo la razón pierde la capacidad de afrontar la pregunta por la nada y por el ser, entonces se decide también el destino del dominio que tiene la Lógica dentro de la Filosofía. La misma idea de la Lógica queda disuelta en el torbellino de una pregunta más radical.

Ahora bien, cuanto más frecuentemente y de más diversas maneras —expresadas o no— el pensamiento se plantea la negación, tanto menos sirve de testimonio válido para que la nada se manifieste real y oportunamente en el ser-ahí. Porque la negación no puede alegarse ni como lo único que niega ni tampoco como actitud aniquilante mediante la cual el ser-ahí quede destruido por la acción de la nada. Más profunda es la dureza de oponerse y la acritud de detestar que la mera conveniencia de pensar la negación. Más responsable es el dolor de rehusar y la desconsideración de prohibir. Más penosa es la amargura de la carencia.

Estas posibilidades de la actitud aniquilante —fuerzas en las cuales el ser-ahí soporta su condición de arrojado aunque no dominad-, no son ninguna forma de mera negación. Pero eso no les impide expresarse en el no y en la negación. A través de ello se echa de ver la anchura y vacuidad de la negación. La presión que la actitud aniquilante ejerce en el ser-ahí atestigua la permanente y supuestamente oscurecida manifestación de la nada, que sólo la angustia puede descubrir. Pero nos encontramos con que esa angustia originaria está casi siempre reprimida en el ser-ahí. La angustia está ahí. Sólo duerme. Su aliento se estremece permanentemente en el ser-ahí; al menos a través de los “angustiosos” e imprecisos “sí, sí” y “no, no” propios de la agitación diaria; primero en la simple actitud reprimida; luego con toda seguridad en el ser-ahí radicalmente temerario. Pero esto sólo sucede en la medida de lo que se prodiga para preservar la suprema grandeza del ser-ahí.

La angustia de lo temerario no tolera ninguna confrontación con la alegría e incluso el agradable placer que proporciona el más sosegado de los trabajos diarios. Esa angustia, con respecto a tales confrontaciones, está en secreto contacto con la serenidad y dulzura del deseo creador. La angustia originaria puede despertar en cada instante de la existencia concreta. Para ello no necesita ningún estímulo venido de algún suceso extraordinario. La profundidad de su dominio corresponde a la insignificancia de su motivación. Está siempre a punto de saltar, pero pocas veces salta para sacarnos del atolladero.

El sostenimiento del ser-ahí dentro de la nada por la angustia latente, hace que el hombre esté expuesto a la nada. En fin, somos nosotros mismos los incapaces de situarnos radicalmente ante la nada por nuestra propia decisión y voluntad. La finitud está tan arraigada en el ser-ahí, que nuestra libertad se niega a reconocerla.

El sostenimiento del ser-ahí dentro de la nada por la angustia latente, es la elevación del ente en la totalidad: la trascendencia.

Nuestra pregunta por la nada debe conducirnos a la Metafísica misma. El término Metafísica viene del griego *tá metà physikà*. Este curioso título se interpretaría posteriormente como manifestación de la pregunta que *–metá*, “trans”- trasciende más allá del ente como tal.

Metafísica significa preguntar más allá del ente en vistas a recuperar su comprensión en la totalidad.

En la pregunta por la nada se da ese ir más allá del ente en cuanto que ente en la totalidad. Estamos, por tanto, ante una verdadera pregunta “metafísica”. Con una pregunta como ésta nos hallamos ante una doble situación: por una parte, toda pregunta metafísica abarca de una vez la totalidad de la Metafísica, mientras que por otra, en toda pregunta metafísica viene incluido el ser-ahí por el cual se pregunta.

¿Hasta qué punto y medida abarca la pregunta por la nada la totalidad de la Metafísica?

Desde antiguos tiempos la Metafísica se expresa sobre la nada con una frase muy ambigua: *ex nihilo nihil fit*, de la nada no se hace nada. Aunque en la discusión de esta frase la nada en sí misma no es propiamente un problema, sin embargo hay algo en su punto de vista sobre la nada que conduce a la expresión y comprensión fundamental del ente. La Metafísica antigua entiende la nada en el sentido del no-ser total, es decir de una masa absolutamente informe e incapaz de parecerse a una forma determinada (*eídos*) que haga reconocible al ente. El gerundio “siendo” es la forma autoconfigurante que se presenta en la imagen (panorama) que capta la mirada. La fuente, razón y límites de esa aprehensión del ser han sido tan poco discutidos como la nada misma. En cambio la dogmática cristiana desmiente la verdad de la proposición *ex nihilo nihil fit*, dando a la nada un significado alterado, entendiéndola como absoluta ausencia de todo ente extradivino: *ex nihilo fit –ens creatum*. Así la nada se vuelve una contradicción con respecto al verdadero ente, es decir, el *summum ens*, que es Dios en cuanto que *ens increatum*. Porque aquí también es la idea de la nada la que muestra radicalmente la aprehensión del ente. Pero la discusión metafísica del ente se queda en el mismo plano de la pregunta por la nada. Las preguntas por el ser y por la nada se interrumpen entrambos. Por eso tampoco nos preocupa la dificultad de que, si Dios crea de la nada, las cosas creadas tengan que tender hacia la nada. Pero si Dios es Dios, puede no conocer la nada, si es cierto que el “Absoluto” queda excluido de toda nihilidad.

Esta desagradable evocación histórica muestra la nada como concepto opuesto al verdadero ente, esto es, como una negación. Pero si de alguna manera la nada es un problema, entonces esta contraposición no sólo da lugar a una clara determinación, sino sobre todo al planteamiento de la pregunta auténticamente metafísica sobre el ser del ente. La nada no queda como una indeterminada oposición al ente, sino que se muestra como inherente al ser del ente.

“El puro ser y la pura nada es lo mismo”. Esta proposición de Hegel (*Wissenschaft der Logik* libro I, WW III, p. 74) está en lo cierto. Ser y nada van juntos, pero no porque ambos –vistos a la luz del pensamiento hegeliano- convengan en su indeterminación e inmediatez, sino porque el ser mismo es esencialmente finito y sólo se manifiesta en la trascendencia del ser-ahí proyectado en la nada.

Si, por otra parte, la pregunta por el ser se plantea de modo que implique la pregunta por la Metafísica, entonces la pregunta por la nada será tal que abarcará la totalidad de la Metafísica. Pero la pregunta por la nada también abarca la totalidad de la Metafísica en tanto cuanto nos obliga a enfrentarnos al problema del origen de la negación, es decir, teniendo en cuenta la posición que en principio se tome en cuanto al dominio de la Lógica en la Metafísica.

Así, pues, la vieja proposición *ex nihilo nihil fit* da lugar a otra que toca al sentido del problema del ser, y que suena así: *ex nihilo omne ens qua ens fit*. Es precisamente en la nada del ser-ahí donde avanza el ente hacia lo que constituye toda su posibilidad, es decir, hacia su modo de finitud, hacia sí mismo. Así, pues, si la pregunta por la nada es una pregunta metafísica ¿hasta qué punto, se adentra en el cuestionado ser-ahí? Nosotros signamos lo que es nuestra existencia aquí y ahora, determinándola esencialmente a través de la ciencia. Si nuestro ser-ahí determinado de esta manera, se ubica en la pregunta por la nada, entonces tiene que hacerse dudoso a través de esta pregunta.

La existencia científica basa su sencillez y claridad situándose de una manera especial de cara al ente y sólo de cara a él. La nada podría abandonar la ciencia con un gesto mejor. Pero ahora es evidente que en la pregunta por la nada esa existencia científica sólo es posible si se afianza en el seno de la nada. La existencia científica se entiende en lo que ella es si no abandona la nada. La hipotética sobriedad y supremacía de la ciencia se vuelve ridiculez cuando no se toma en serio la nada. Sólo porque la nada es evidente puede la ciencia tener al ente mismo como objeto de investigación. Sólo si la ciencia existe por la Metafísica puede recuperar su tarea esencial, que no consiste en el acopio y ordenación de conocimientos, sino en la continua y renovada exploración de todo el espacio de la realidad de la naturaleza y de la historia.

Sólo porque la nada se manifiesta en la raíz de la existencia concreta puede venir sobre nosotros el pleno extrañamiento del ente. Sólo si el extrañamiento del ente nos apremia, se nos despierta y nos atrae la admiración. Sólo en base a la admiración, es decir, a la manifestación de la nada, surge el “¿por qué? Sólo porque es posible el por qué como tal, podemos preguntar con más precisión por lo que es fundamental, y así fundamentar. Sólo porque podemos preguntar y fundamentar, el destino de nuestra existencia está en las manos del investigador.

La pregunta por la nada nos sitúa -a los que preguntamos- en la pregunta misma. Es una pregunta metafísica.

El ser-ahí humano sólo puede establecerse en el ente si se mantiene dentro de la nada. El proyectarse más allá del ente ocurre en la esencia de el ser-ahí. Pero esa proyección es la Metafísica misma. De aquí se desprende que la Metafísica pertenece a la “naturaleza del hombre”. No es ni una disciplina de la carrera filosófica ni un campo de incursión arbitraria. La Metafísica es el acontecer fundamental en el ser-ahí. Es el mismo ser-ahí. Porque la verdad de la Metafísica reside en esta profunda base, por eso tiene siempre al acecho la posibilidad del más profundo error de cara al futuro. De ahí no se obtiene ningún rigor científico para la seriedad de la Metafísica. La filosofía nunca puede medirse según la escala de la ciencia.

Si la tan traída y llevada pregunta por la nada nos la formulamos realmente, entonces la Metafísica no es algo que nos haya llegado de afuera. Tampoco somos nosotros lo que nos hemos “situado” en ella. No podemos hacerlo porque, en tanto que existimos, ya estamos siempre en ella. *Phýsei gár ô phíle, ésti tis*

*philosophía tê tou andrós dianoía.* (Platón, Fedro 279). Mientras el hombre exista tendrá lugar el filosofar, de una manera o de otra. Lo que nosotros llamamos filosofía es la puesta en marcha de la Metafísica, que avanza hacia sí misma y hacia sus propias tareas. La filosofía sólo se pone en marcha a través de una especial entrada de la propia existencia en las posibilidades fundamentales del ser-ahí en la totalidad. Para esta entrada es decisivo esto: dar espacio al ente en la totalidad; dejarse caer en la nada, es decir, liberarse de los ídolos que cada uno tiene guardados en secreto; por último, dejar que se agite ese balanceo que continuamente nos retrotrae a la pregunta fundamental de la Metafísica, a la cual la misma nada nos obliga: ¿por qué siempre ha de haber ente y no, más bien, nada?

## EPILOGO

La pregunta “¿Qué es Metafísica?”, queda como una pregunta. Este epílogo es, para quien insiste en la pregunta, un epílogo inicial. La pregunta “¿Qué es Metafísica?” interroga más allá de la Metafísica. Se remonta a un pensar que ya ha entrado en la superación de la Metafísica. Pertenece a la esencia de este hecho el que ella todavía tenga que hablar la misma lengua de aquello que intenta superar. Ninguna ocasión especial en que se discuta sobre la pregunta por la esencia de la Metafísica podría inducir a creer que tal pregunta deba excluirse de la ciencia. La investigación reciente admite todas las formas de representar y elaborar el saber sobre el ente dentro de la línea fundamental de aquella verdad según la cual todo ente está signado por y para la voluntad, cuya preforma está en lo que públicamente se conoce como “voluntad de poder”. “Voluntad”, entendida como rasgo fundamental de la entidad del ente, es la equiparación del ente con lo verdadero, pero entendiendo lo verdadero como absolutamente carente de forma universal y objetiva. La ciencia de los nuevos tiempos no sirve ni a un determinado propósito suyo ni busca una “verdad en sí”. Actúa como forma reguladora de la realidad objetiva del ente bajo condiciones impuestas por y para la voluntad, a través de las cuales la voluntad misma asegura el dominio de su esencia. Pero, puesto que toda realidad objetiva del ente se consume en su concreción y aseguración sacando de ahí las posibilidades de su desarrollo, la realidad se queda en el ente y lo mantiene para el ser. Así, toda actitud hacia el ente atestigua un saber del ser, pero también la incapacidad por su parte de estar en el derecho de la verdad de este saber. Tal verdad es la verdad que está por sobre del ente. La Metafísica es la historia de esta verdad. Ella es la que dice lo que el ente es, al tiempo que confiere significado a la realidad del ente. En la realidad del ente, la Metafísica piensa el ser, pero no conoce la verdad del ser en el modo de su pensar. La Metafísica se mueve siempre en el ámbito de la verdad del ser, que es para ella su fundamento desconocido. Pero, dado que el ente no sólo procede del ser, sino que también el ser mismo descansa en su verdad, y que la verdad del ser esencializa como ser de la verdad, resulta de ahí la necesidad de preguntar por lo que es la Metafísica en su fundamento. Esta pregunta debe ser pensada metafísicamente, pero al mismo tiempo fuera del fundamento de la Metafísica, es decir, ya no metafísicamente. Es, pues, una pregunta de doble sentido.

Es por eso por lo que los intentos de seguir el hilo de la conferencia inaugural se ven abocados al obstáculo. Lo cual es bueno. Esto es lo que confiere mayor legitimidad al acto de preguntar. Cada pregunta bien dirigida sirve de puente para la respuesta. Las preguntas esenciales son siempre el último paso de las preguntas. Pero tal paso permanece inviable sin la larga lista de los primeros y últimos pasos. La respuesta esencial se garantiza persistiendo en la pregunta. La respuesta esencial es sólo el comienzo de

un compromiso de respuesta. De ahí surge originariamente el pensar. Por eso la pregunta correcta nunca se anula encontrando de la respuesta.

Los obstáculos para seguir el hilo de la conferencia son de dos maneras. Unos se remontan a los enigmas que se esconden en el mismo ámbito de lo aquí pensado. Otros disimulan la incapacidad y a menudo también la desgana de pensar. En el ámbito de la pregunta pensada pueden ser de ayuda algunas ligeras consideraciones bien meditadas. Hasta los errores crasos pueden reportar algún provecho, incluso en el furor de una ofuscada polémica. Es tarea de la reflexión considerar todo esto en la tranquilidad del conocimiento.

Las consideraciones previas y los errores relativos a esta conferencia podemos resumirlos en tres tesis:

1. La conferencia concibe la nada como el único objeto de la Metafísica. Puesto que la nada es la absoluta negación, esta idea lleva a la afirmación de que todo es nada; de tal manera que no hay nada que sirva ni para vivir ni para morir. Una “filosofía de la nada” es el “nihilismo” absoluto.
2. La conferencia nos da la extraña y deprimente impresión de que la angustia es el único sentimiento fundamental. Porque, aunque la angustia sea el estado de ánimo propio del “temeroso”, sin embargo con ella se neutraliza la ufana actitud de la valentía. Una “filosofía de la angustia” entorpece la voluntad de actuar.
3. La conferencia se pronuncia contra la “Lógica”. Porque, a pesar de de que la razón es la medida de todo orden y cálculo, se abandona el juicio a merced de los eventuales estados de ánimo. Una “filosofía del puro sentimiento” pone en peligro la “exactitud” del pensar y la seguridad de la acción.

Una toma de posición correcta ante estas proposiciones suscita un nuevo examen de la conferencia. Se podría averiguar si la nada, que sintoniza esencialmente con la angustia, se pierde en el vacío de la negación de todo ente, o si aquello que nunca fue un ente se muestra como algo distinto de todo ente y le damos el nombre de ser. Por dondequiera que se extienda una investigación, nunca encuentra el ser. Sólo consigue el ente, pues su intención siempre insiste en clarificar el ente. Sin embargo el ser no es ninguna condición que se pone al ente. Nunca se toma objetivamente el ser en lugar del ente. Lo antonomásticamente distinto de todo ente es el no-ente. Pero es precisamente esta nada lo que esencializa las cosas en cuanto que ser. Nos precipitamos demasiado cuando, so pretexto de una explicación más sencilla, reducimos la nada a una simple nulidad y la damos por cosa irreal. En lugar de ceder precipitadamente a la vana sagacidad de eludir la enigmática ambigüedad de la nada, deberíamos prepararnos para experimentar, dentro del amplio espacio de la nada, cuál es el lugar que, para ser, corresponde a cada ente. En eso consiste en ser mismo de las cosas. Sin el ser, de cuya esencia abismática e inexplorada nos da noticia la angustia real, todo ente se quedaría desprovisto de ser. Sólo que, por otra parte, esta desprovisión de ser no sería una nada total y absoluta, pues también es propio de la verdad del ser el no esencializar jamás sin el ente, así como tampoco un ente nunca es sin el ser.

Una experiencia del ser como de algo distinto de todos los demás entes, eso es lo que provoca la angustia; con tanta más razón cuanto que no nos libramos de “angustia” frente a la angustia, es decir, ante la sola ansiedad del miedo y ante la silenciosa voz que sentimos en el horror del abismo. Si ante la advertencia de esta angustia real, abandonamos la trayectoria del pensamiento de esta conferencia; si desligamos la angustia de aquella voz que nos conecta con la nada, entonces la angustia se nos queda como “sentimiento” aislado y superfluo que podemos distinguir y analizar frente a otros estados de ánimo psicológicamente ya clasificados. Tomando por guía la diferencia entre lo que está “arriba” y lo que está

“abajo”, los “estados de ánimo” se van atribuyendo a la clase de los que se elevan o a la de los que se caen. Nunca se agotará la diligente caza de los diversos “tipos” y antitipos” de “sentimientos” ni la captura de las especies y subespecies de esos “tipos”. Al fin de cuentas la indagación antropológica cae siempre fuera de la posibilidad de entrar en la línea de esta conferencia; porque en ella se piensa partiendo de la atención a la voz del ser que se hace sentir presionando al hombre en su propia esencia para que aprenda a experimentar el ser en la nada.

La disposición de ánimo hacia la angustia es la aquiescencia que se da al empeño en atender a esa reclamación que sólo concierne a la esencia del hombre. El hombre es el único entre todos los entes que, llamado por la voz del ser, experimenta ese milagro de los milagros: que el ente *es*. El hombre, pues, está siempre esencialmente en sintonía con esta llamada a la realidad del ser. La clara disposición de ánimo hacia la angustia esencial garantiza la secreta necesidad de la experiencia del ser. Porque en la angustia real, que es el horror del abismo, es precisamente donde está el espanto. El es quien ilumina y protege cada porción del hombre, donde él habita como en su propia residencia.

Por otra parte, la “angustia” frente a la angustia puede desorientarse de tal modo que desconozca las relaciones que hay en la esencia de la angustia. ¿Qué sería de la valentía si no hallara su permanente resistencia en la experiencia de la angustia? En la medida en que rebajamos de su puesto la angustia esencial y la luminosa relación que ella guarda con el ser del hombre, degradamos la esencia de la valentía. Esta, empero, puede soportar la nada. En el abismo del horror la valentía reconoce el espacio del ser apenas frecuentado, a cuya luz cada ente retorna a lo que es y a lo que puede llegar a ser. Esta conferencia no trata de cultivar una “filosofía de la angustia” ni de dar la impresión de una especie de “filosofía heroica”. Sólo piensa lo que se ha pensado desde el principio del pensamiento occidental, y que ha permanecido olvidado como objeto de pensamiento: el ser. Pero el ser no es ningún producto del pensar. Más bien al contrario, el pensar es esencialmente un acontecimiento del ser.

Por eso también ahora se hace necesaria la pregunta, apenas insinuada, sobre si este pensar está ya en el derecho de su verdad con sólo ordenar el pensamiento de acuerdo con las formas y reglas de la “Lógica”. ¿Por qué la conferencia coloca esta palabra entre comillas? Para indicar que la “Lógica es sólo *una* explicación de la esencia del pensar, a través de una palabra precisamente derivada de aquella que usaba el pensamiento griego para obtener la experiencia del ser. La sospecha contra la “Lógica”, cuya consecuente degeneración puede ser la Logística, proviene de la sabiduría de aquel pensar que tiene su origen en la experiencia de la verdad del ser, y no en la contemplación de la objetividad del ente. El pensar exacto no es en modo alguno el más riguroso, sobre todo si se considera que la esencia de su rigor se hace consistir en el esfuerzo especial con que el saber mantiene su relación con las ciencias de los entes. El pensar exacto sólo se compromete con el ente en materia de cálculo, y su finalidad es exclusivamente ésta.

Todo cálculo proyecta lo contable en lo contado para usarlo en la próxima cuenta. El cálculo no admite más que lo contable; las cosas sólo valen en su aspecto contable. Lo que es contado asegura la continuación de la cuenta. Es una progresiva y continua consumición de números. Resolver la cuenta con el ente vale tanto como la explicación de su ser. El cálculo utiliza a todos los entes como contables y agota lo contado en el acto de contar. Esta utilización consuntiva del ente delata el carácter consuntivo del cálculo. Sólo porque el número es aumentable infinitamente tanto en lo más como en lo menos, puede la esencia consuntiva del cálculo escudarse en sus productos y tomar de prestado a la razón calculadora el brillo de la productividad, ofreciéndolo por adelantado sin atender a lo resultados que traerá la

consideración del valor sólo en sentido consumista y mercantil. La razón calculadora se impone a sí misma el imperativo de dominarlo todo a base de ofrecer por adelantado. No puede imaginarse que cuanto hay de calculable en el cálculo, con los resultados de las sumas y los productos, ya todo está previamente incluido en la totalidad, cuya unidad pertenece claramente a lo incalculable, que con su aspecto poco tranquilizador se sustrae a las garras del cálculo. Sin embargo, la secreta pretensión del cálculo es la de llevar al hombre a una misteriosa aberración en la dirección de sus proyectos, haciendo que a veces la esencia del hombre concuerde con un pensar cuya realidad ninguna “Lógica” puede aferrar. El pensar cuyas reflexiones no solamente no calculan sino que determinan la diferencia entre ser y ente, debe llamarse pensar esencial. El cual, en lugar de calcular con el ente y en el ente, se prodiga en el ser en pro de la verdad del ser. Este pensar responde a la exigencia del ser, mientras el hombre entrega su esencia histórica a la sola y simple necesidad, la cual no obliga por su propia naturaleza, sino que crea una indigencia que sólo se remedia en la libertad del sacrificio. La indigencia consiste en que la verdad del ser queda al descubierto, sin que importe lo que pueda ocurrir al hombre y a todos los entes. El sacrificio no supone violencia, porque del fondo de la libertad resurge el derroche de la esencia humana en salvaguarda de la verdad del ser en pro del ente. En el sacrificio ocurre el secreto agradecimiento, que es el único que estima la benevolencia en su justo precio cuando un determinado ser se ha transferido a la esencia del hombre, para que éste, en su relación con el ser, asuma su vigilancia. El pensar inicial es el eco de la benevolencia del ser, en la cual lo único que brilla y acontece es esto: que el ente es. Este eco es la respuesta humana a la silenciosa voz del ser. La respuesta del pensar es el origen de la palabra humana, la cual da lugar a la lengua como exteriorización de la palabra en las palabras. Si no se diera a tiempo un pensar oculto en la íntima esencia del hombre histórico, nunca sería posible la gratitud, pues en toda reflexión y en cada reconocimiento debe haber un pensar que primero piense la verdad del ser. ¿De qué otro modo, si no, la humanidad hallaría en el pensar original, por decirlo así, que la benevolencia del ser, en su abierta relación, otorgase al hombre la nobleza de la indigencia en la cual la libertad del sacrificio esconde el tesoro de su esencia? El sacrificio es la separación del ente en la marcha hacia la salvaguarda de la benevolencia del ser. El sacrificio puede quedar preparado y servido a través del trabajo y la producción en pro del ente, pero nunca se cumple sólo con eso. Su cumplimiento procede del empeño por el cual cada hombre histórico activo –también el pensar esencial es una actividad- preserva el ser-ahí que ha sido ganado para la salvaguarda de la dignidad del ser. Este empeño es la resistencia que no permite atacar la secreta disposición en pro de la esencia de cada sacrificio. El sacrificio está alojado en la esencia del acontecimiento como ser que reclama al hombre en pro de la verdad del ser. Por eso el sacrificio no tolera ningún cálculo por el cual todos los objetivos del mundo sean abonados a cuenta de una utilidad o una inutilidad. Semejante abono en cuenta desfiguraría la esencia del sacrificio. El afán por los objetivos perturba la serenidad que hay que tener ante el miedo al sacrificio, que se impone como una exigencia de avvicinarselo a lo imperecedero.

El pensar del ser no busca ningún apoyo en el ente. El pensar esencial atiende a los lentos signos de lo incalculable y reconoce en ellos la imprevisible llegada de lo inevitable. Este pensar está atento a la verdad del ser, y de tal modo ayuda al ser de la verdad, que éste encuentra su puesto en la humanidad histórica. Esa ayuda no produce ningún resultado práctico, porque aquí no es necesario ningún resultado. El pensar esencial ayuda como simple empeño en el ser-ahí, donde al mismo tiempo se activa sin que nadie se lo ordene ni él mismo se dé cuenta.

El pensar, obedeciendo a la voz del ser, le busca la palabra por la cual la verdad del ser acude al lenguaje. Una vez que el lenguaje del hombre histórico sale de la palabra, ya está en su puesto. Y si está en



su puesto, entonces llama su atención la seguridad de una silenciosa voz que viene de fuente oculta. El pensar del ser guarda la palabra y atiende cuidadosamente a la propiedad de su aplicación. Es el cuidado en el uso del idioma. El discurso del pensador procede del silencio más prolongado y del esmero en lograr la claridad de expresión propia de las zonas más populares. De semejante procedencia es el vocabulario de los poetas. No obstante, ya que lo igual sólo es igual en cuanto que se distingue, y entre el poetizar y el pensar existe la más pura semejanza en el cuidado de la palabra, también existe entre ambos la mayor disimilitud en su esencia. El pensador habla del ser. El poeta habla de lo sagrado. Pensándolo desde la esencia del ser, hay que hacer constar la libertad con que el poetizar y el pensar se censuran mutuamente permaneciendo al mismo tiempo separados. Probablemente, mostrar gratitud y poetizar se originan cada uno a su modo en el pensar inicial, del cual hacen uso sin que de ello resulte un solo y único pensar.

Muchas veces se conoce la relación entre la poesía y la filosofía. Pero nada sabemos del diálogo entre el poeta y el pensador, que “viven cerca en separadísimas montañas”.

Uno de los ámbitos esenciales de la inhibición del habla es la angustia entendida como el horror con que el abismo de la nada pone al hombre en tensión. La nada, en cuanto que es algo distinto del ser, es el velo que cubre al ser. En el ser se han cumplido ya desde un principio todas las mañas del ente.

La última poesía del último poeta de la Grecia primitiva, el Edipo de Colona, de Sófocles, termina con una palabra que impensadamente nos retrotrae a la olvidada historia de aquel pueblo, y al mismo tiempo es un documento que guarda la desconocida verdad del ser:

“All’apopaúete mêd’epì pleío  
thrênon egeírete  
pántôs gàr échei táde kûros”.

Deteneos ahora, y nunca más en adelante  
suscitéis la querella;  
pues siempre son los acontecimientos  
los que dan el toque final.