

En torno a la pregunta fundamental de la filosofía

Sobre el ser y la nada en Leibniz y en Heidegger

Alfonso Flórez F.*

Quiero dedicar esta conferencia, no tanto por su contenido sino por lo que significa, a la memoria del mayor filósofo del siglo, y uno de los más grandes, Martín Heidegger, en el año del centenario de su nacimiento.

RESUMEN

*Este es el texto de la **Lectio Inauguralis** del primer semestre de 1989 en la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana.*

Se trata de presentar aquí el sentido de la pregunta leibniziana "¿por qué hay algo más bien que nada?", y cómo esta pregunta es desbordada decisivamente por la pregunta heideggeriana, "¿por qué es en general el ente y no más bien la nada?", que resulta ser con ello la pregunta filosófica fundamental.

En los siguientes minutos quiero compartir con ustedes algunas reflexiones que puedan conducir al esclarecimiento de aquello que efectivamente está

* Universidad Javeriana.

siendo preguntado cuando se plantea la pregunta fundamental de la filosofía. Por esclarecimiento no debe entenderse aquí respuesta sino, más bien, problematización; en un problema filosófico auténtico se gana luz, se hace claridad, cuando se logra comprender que es mucho más complejo que lo que el entendimiento, ingenuo, puede aprehender en un primer momento. El tema lo desarrollaré persiguiendo las ideas que Leibniz y Heidegger manifiestan sobre el particular, para después entrar a contrastar sus puntos de vista y hacer algunas anotaciones de índole general.

I

En el parágrafo 7 de su opúsculo *Principios de la naturaleza y de la gracia*, Leibniz está construyendo una demostración de la existencia de Dios. El punto de partida para ello ha sido, por un lado, el establecimiento del principio de razón suficiente y, por el otro, la constatación de la existencia de algo contingente. El principio de razón suficiente lo enuncia de la siguiente forma: “nada sucede sin que sea posible, a quien conociera bastantes cosas, dar razón suficiente a determinar por qué es así y no de otro modo” (1). En una conferencia que dictó en 1956 sobre el principio de razón, Heidegger afirmaba que “únicamente en el siglo XVII ha reconocido Leibniz la imagen —hace tiempo corriente— de que nada hay sin razón, como un principio normativo y le ha expuesto como el principio de razón” (2). Heidegger se está refiriendo al hecho de que el principio de razón suficiente o, sencillamente, el principio de razón, se constituye con Leibniz en “uno de los principios supremos, si no el supremo” (3); pero, ¿puede concluirse de aquí que el principio hizo su aparición expresa con Leibniz? Tal es, al menos, la pretensión de Heidegger, quien busca sustento a su interpretación de que la Modernidad es la época en la cual empieza a imperar el principio de razón, que se determina entonces como razón calculadora.

Algunos autores han hecho notar, sin embargo, que ya Aristóteles en la *Retórica* (1400 a 30-2) había afirmado que “sin causa nada es” (aneu aitiou ouden estin) lo que no significa sino que “algo puede ser mostrado como existente a partir de su fundamento y como no-ente a partir de la no-existencia de su fundamento” (4); y en el *De Rerum Natura* (I, 148-57) de Lucrecio se lee

-
1. LEIBNIZ, G.W.: *Principios de la naturaleza y de la gracia*, § 7 (Trad. M. García Morente), México, Ed. Porrúa, 1977.
 2. HEIDEGGER, M.: *El principio de razón*, en *¿Qué es filosofía?* (Trad. J.L. Molinuevo), Madrid, Ed. Narcea, 1985, p. 73.
 3. *Ibidem*,
 4. JÜNGEL, E.: *Dios como misterio del mundo* (Trad. F.C. Vevia), Salamanca, Ed. Sígueme, 1984, p. 50 en n. 60.

que “el *principium* de la consideración de la naturaleza y de la fundamentación de la naturaleza (*naturae species ratioque*) tiene su punto de partida en que ninguna cosa surge de la nada al modo divino”, lo cual equivale a que “nada puede ser creado de la nada” (*nil posse creare de nihilo*) (5). A esto se puede agregar el testimonio de San Agustín, que en su tratado *De Ordine* (I, 5) afirma “que nadie me pregunte ya por qué suceden cada una de las cosas. Baste con saber que nada se engendra, nada se hace sin una causa suficiente, que la produce y lleva a su término” (6).

Lo que se busca con estos testimonios es mostrar que en la tradición del pensamiento occidental se conoce suficientemente el principio de razón, entendido éste como “nada sucede sin razón” o, también, “nada sucede sin causa” (*nihil fit sine causa*), que es un enunciado inmediatamente válido para todos los entes del mundo. Pero, ¿es que hay que identificar razón con causa? Si no se hace así, y se entiende razón en un sentido más amplio, no necesariamente productor, Heidegger ciertamente está justificado cuando afirma que con Leibniz se enuncia de un modo expreso, por primera vez, este principio. La expresión de Leibniz “nada se hace sin razón suficiente” *no* quiere decir, entonces, “nada se hace sin causa”. No. Quiere decir que si algo se hace, aquél que conozca lo suficiente deberá poder dar razón de por qué se ha hecho así y no de otro modo. La demostración de la existencia de Dios que Leibniz monta sobre este principio no pertenece, pues, a la clase de argumentos que Kant denominó cosmológicos sino, más bien, a los físico-teológicos. Es por eso que el Dios de Leibniz es desde el primer momento un Dios absolutamente ordenador: “Síguese de la suprema perfección de Dios que, al producir el universo, ha elegido el mejor plan posible, donde hay la mayor variedad con el mayor orden” (7). Para Leibniz, Dios ciertamente es causa del Universo; pero, más importante que eso, sólo Dios puede dar razón del Universo; sólo él puede determinar por qué en su totalidad es así y no de otro modo. Ahora se ve en dónde radica el *quid*, la fuerza de la argumentación leibniziana. Una vez establecido el principio de razón suficiente, se plantea la pregunta: ¿Por qué hay algo más bien que nada? Si no se ha comprendido la base de la argumentación se puede pensar, en un primer momento, que se está preguntando aquí por la causa eficiente de los entes del mundo en general. Pero la pregunta no apunta a eso. La pregunta se dirige a la razón de por qué hay algo en vez de nada. Por eso, cuando Leibniz prosigue “pues la nada es más simple y fácil que el algo” (8), sería un error entender aquí “nada” en sentido óntico. Es un contradictorio en los términos, y no es lo que Leibniz pudo querer decir. En el

5. *Ibidem*,

6. SAN AGUSTIN: “*Del orden*”, en C. Fernández: *Los filósofos medievales*, T.I., Madrid, Ed. BAC, 1979, § 284.

7. LEIBNIZ, G.: *Op. cit.*, § 10.

8. LEIBNIZ, G.: *Op. cit.*, § 7.

contexto del principio de razón esto lo que quiere decir es que la nada es nada. Que sólo es una perogrullada para quien no ha entendido. En efecto, siempre es más fácil decir por qué la nada es así y no de otro modo (a saber, justamente porque nada es; no puede tener determinación alguna) que decir por qué un ente es así y no de otro modo (pues en cuanto ente es susceptible de recibir múltiples determinaciones y, aunque no simultáneamente, incluso determinaciones opuestas; por eso siempre es más difícil decir por qué un ente es así y no de otro modo). Con esto, Leibniz está rompiendo con la gran tradición parmenídea que identificaba el ser con la intelección y el no-ser con la no-intelección. Leibniz concluye este numeral 7 hablando, ya no de la nada, sino de algo: "Además, supuesto que deba existir algo, hay que poder dar razón de por qué debe existir así y no de otro modo" (9). Se trata de la explicitación de la pregunta ya planteada.

En el siguiente párrafo parece, sin embargo, que Leibniz abandonara el principio de razón así entendido, para investigar la *causa* de las cosas contingentes. ¿Por qué se habla en este punto de las cosas contingentes? No, ciertamente, porque sea característico de ellas el poder ser o no ser, o ser así pero también de otro modo, con lo cual estarían radicalmente amenazadas en lo que son y habría que investigar la causa que las mantiene en el ser. Esta explicación no podría superar el plano meramente causal. Es cierto que la materia es contingente en este sentido, "siendo por sí misma indiferente al movimiento y a la quietud" (10), pero no es directamente la contingencia lo que se investiga aquí sino que, por ser contingente respecto del movimiento, "no cabe hallar en ella *la razón* del movimiento" (11). Leibniz sabe que "aun cuando el movimiento presente, que está en la materia, procede de otro movimiento anterior, y éste, a su vez, de otro anterior, no se conseguirá nada por ese camino, por lejos que se llegue en él; pues queda en pie la misma cuestión" (12). Así, evita conscientemente plantear el problema en el plano de la causalidad, que, en realidad, nada explicaría. Esto último es claro, pero ¿por qué lo contingente no puede dar razón de sí mismo *en cuanto* contingente? Leibniz no lo dice directamente, pero es un punto que no se puede dejar pasar si se quiere lograr una comprensión cabal de lo que se está tratando. Más aún, de la respuesta que se dé depende la validez de toda la argumentación leibniziana. Recordemos, una vez más, el principio de razón tal como la enuncia Leibniz para ver si nos dice algo más que hayamos pasado por alto. El principio dice que "nada sucede sin que sea posible, a quien conociera bastante, dar razón suficiente para determinar *por qué es así y no de otro modo*". En las últimas palabras está la clave para responder la pregunta que ha quedado planteada: el principio debe dar razón de por qué un suceso es *así* y no de otro modo. ¡Bajo la

9. *Ibidem*,

10. LEIBNIZ, G.: *Op. cit.*, § 8.

11. *Ibidem*,

12. *Ibidem*,

tutela de este principio no se admite nada contingente! A su luz, ¡todo resulta necesario! La contingencia es, entonces, sólo un modo incompleto de consideración de los sucesos. Por eso, la pregunta de por qué lo contingente no puede dar razón de sí *en cuanto* contingente se destruye a sí misma. Es absurda. Esto quiere decir que la razón suficiente propiamente siempre es última y autónoma. Así lo expresa Leibniz: "la razón suficiente no necesita otra razón" (13). Así, esta razón ha de hallarse fuera de la serie de las cosas contingentes. Pero estas características de la razón suficiente (ultimidad, autonomía, no-contingencia) significan que la sustancia en la cual se halla es única, necesaria y lleva en sí misma la razón de su existencia. A propósito, ahora se ve que esta expresión (que lleva en sí misma la razón de su existencia) es mucho más apropiada que la expresión causa de sí misma, que en el actual contexto resultaría errónea. "Esta última razón de las cosas llámase Dios", concluye triunfalmente Leibniz.

Ahora examinaré el curso de la argumentación leibniziana para apreciar su alcance y sus limitaciones. Leibniz, hacia el final de su prueba, viene hablando de la razón suficiente, e inesperadamente dice que ésta debe encontrarse en una *sustancia*. Este giro es típicamente racionalista, y ya se encuentra en Descartes, que en la *Segunda meditación* pasa del atributo del pensamiento a la sustancia pensante. Pero independientemente de esta posible influencia, ¿no está contenida acaso en la enunciación del principio, la noción de un *sujeto* cognoscente y necesario? Cuando a este sujeto se lo excluye de la serie de las causas contingentes, ya inmediatamente hemos llegado a Dios. ¡La prueba leibniziana es una gran tautología! Bueno, es la tautología de todo racionalismo. ¡Una tautología magnífica! Dentro de este círculo, ¿a qué ha quedado reducida la pregunta que se planteaba al comienzo? ¿Por qué hay algo más bien que nada? ¿No ha sido más bien un pretexto para explicitar la noción de Dios ya contenida en el principio de razón? Leibniz tropezó con la pregunta fundamental de la filosofía, pero en razón de sus presupuestos metafísicos no percibió el escándalo que ella suponía. De todos modos, el planteamiento que Leibniz hace de la pregunta no es el más apropiado para percibir su mordiente, su fuerza; pues, si bien se contrapone el ente (algo; quelque chose) a la nada, el énfasis (más bien; plutôt; en latín, potius) se le adscribe naturalmente al ente. Desde este momento la nada no se problematiza; resultará ser metafísicamente inocua.

II

Caso muy distinto al que presentará Heidegger en su conferencia *¿Qué es metafísica?* Allí, para decirlo de un modo provisional e impreciso, afrontará valiente y directamente la pregunta por la nada, a partir de la cual se impondrá,

13. *Ibidem*,

con todo sentido, la pregunta fundamental de por qué hay ente y no más bien nada. Reconstruyamos, pues, rápidamente, el itinerario seguido por Heidegger en esta lección para circunscribir mejor el tema que nos ocupa. Al preguntar “¿qué es metafísica?”, parece que se va a hablar *de* la metafísica. Pero no es éste el caso actual, pues se va a hablar, más bien, *desde* la metafísica, siguiendo el hilo de una pregunta propiamente metafísica. Este proceder es posible por dos razones fundamentales: primero, porque cualquier pregunta auténticamente metafísica está abarcando ya la *totalidad* del campo de la metafísica; y segundo, porque nunca se puede llegar a plantear una pregunta metafísica “desde fuera”, por así decirlo. Quien pregunta se está preguntando en lo preguntado. Con estas aclaraciones preliminares, Heidegger pasa a hacer una descripción de la situación del saber científico en la Modernidad. En esta época las ciencias se presentan dispersas, desarraigadas, separadas de su fundamento. Ello ocurre por cuanto las ciencias colocan la objetividad como el ideal de su saber, y ésta se entiende como la referencia explícita y directa al asunto de que se trata, cayéndose en una “sumisión al ente para que se revele lo que hay en él” (14). En esta sumisión cae incluso el hombre que justamente está haciendo ciencia. La investigación de lo que constituye la especificidad de la ciencia no puede prescindir, entonces, del análisis del ser-del-hombre-científico que, puesto que también es ente, permite que por primera vez “el ente se recobre a sí mismo” (15). En definitiva, la ciencia moderna es ciencia del ente “y nada más”, añade provocativamente Heidegger. Pero, ¿qué pasa con la nada? La ciencia, en opinión de Heidegger, considera la nada no sólo como el límite de sus investigaciones sino como propiamente inasequible a cualquier escudriñamiento de tipo científico, al ser justamente *lo otro* del ente. Pero que la ciencia no la investigue no quiere decir, por cierto, que no se pueda investigar. Comienza entonces a surgir aquella pregunta metafísica que guiará la investigación. Pero en la elaboración de esta pregunta hay que ser muy cuidadoso. Sería un contrasentido preguntar “¿qué es la nada?”, pues, así planteada, la pregunta sólo se adecúa a lo que ya es algo, que por serlo permite ser investigado directamente en su esencia. Pero la nada, nada es. Luego, hay que variar la aproximación y preguntar mejor “¿qué pasa con la nada?”. La única posibilidad de responder esta pregunta, puesto que no se puede salir en busca de la nada, es que la nada misma se nos haga patente. Esto ocurre en lo que Heidegger denomina “angustia”, que en ningún caso debe ser confundida con un estado psicológico de ánimo, sino que se debe entender como el temple de ánimo fundamental desde el cual se sitúa la existencia (el estar ahí) del hombre. Esta angustia radical, siempre presente, está reprimida durante la mayor parte de la existencia, pero sólo desde ella se puede hacer patente la nada. ¿Cómo se patentiza la nada en la angustia? No como lo otro del

14. HEIDEGGER, M.: *¿Qué es metafísica?* (Trad. X Zubiri), Buenos Aires, Ed. Siglo Veinte, 1984, p. 41. Si no se indica lo contrario, las referencias a Heidegger son siempre a esta obra.

15. *Ibidem*,

ente sino “a una con el ente en total” (16), y esto porque “la nada se manifiesta con y en el ente en tanto que éste se nos escapa en total” (17). No se trata, pues, de que la angustia manifieste la nada al aniquilar al ente. Lo que ocurre, más bien, es que la nada repele, remite hacia el ente total que se escapa, que se escurre de entre los dedos (de allí la angustia). A esta experiencia la llama Heidegger “anonadamiento”. En éste, surge la “originaria *patencia* del ente *como tal ente*: que es ente y no nada” (18). Este “y no nada” no puede ser una simple aclaración lingüística a la expresión; por el contrario, es aquello que “*previamente posibilita* la patencia del ente en general” (19). Así, “la esencia de esta nada, originariamente anonadante, es: que lleva, al existir, por vez primera, ante el ente en cuanto tal” (20). Para mantener un mínimo de control sobre el lenguaje altamente técnico de Heidegger, quiero precisar las dos ideas que, en mi opinión, son fundamentales en este momento: primero, es la existencia del hombre la que se está sosteniendo dentro de la nada y, segundo, la nada “se nos descubre como perteneciendo al ser mismo del ente” (21). Lo primero posibilita el sobrepasamiento del ente en total (recuérdese, porque la nada anonada); es lo que Heidegger llama “trascendencia”; sólo por este trascender, que parte de la nada, puede relacionarse la existencia con el ente y consigo misma. Constituye el carácter propiamente meta-físico (trascendente) de la existencia. Lo segundo significa que la nada no se entiende aquí como *lo otro* del ente, sino que “perteneció originariamente a la esencia del ser mismo” (22). Esto no quiere decir que nada y ser coincidan, como ocurre en la lógica hegeliana, sino que el ser esencialmente es finito, y “sólo se patentiza en la trascendencia de la existencia suspendida en la nada” (23), pero es tan grande la finitud de la existencia que no puede por propia decisión y voluntad colocarse originariamente ante la nada.

Con ello se ha dado respuesta a la pregunta “¿qué pasa con la nada?”. Sin duda es un pregunta metafísica, pues abarca la metafísica entera. En efecto, si lo propio de la metafísica es la pregunta por el ser en cuanto tal, la cuestión de la nada es propiamente metafísica, pues acarrea consigo originariamente la cuestión del ser. En segundo lugar, en la pregunta misma va implicado aquél que pregunta por el ente, pues su existencia sólo es posible si de antemano se halla suspendida en la nada. La cuestión de la nada cumple, pues, las dos

16. HEIDEGGER, M.: *Op. cit.*, p. 48.

17. *Ibidem*.

18. HEIDEGGER, M.: *Op. cit.*, p. 49.

19. *Ibidem*.

20. *Ibidem*.

21. HEIDEGGER, M.: *Op. cit.*, p. 54.

22. HEIDEGGER, M.: *Op. cit.*, p. 50.

23. HEIDEGGER, M.: *Op. cit.*, p. 54.

condiciones de toda investigación estrictamente metafísica: abarcar por completo el campo de la metafísica e involucrar al que pregunta en lo preguntado.

Antes de proseguir, vale la pena mencionar una consecuencia que esta postura metafísica, así esbozada, trae para los principios del pensamiento. Si Leibniz quería deducir de la lógica la metafísica, Heidegger anula esta posibilidad por completo. En efecto, el principio “nada surge de la nada” (ex nihilo nihil fit) es sustituido por el principio “todo ente en cuanto ente surge de la nada” (ex nihilo omne ens qua ens fit). Pero, ¿afecta esta posición también al principio de razón, que en su forma más elemental dice “nada sin razón” (nihil sine ratione)? En la conferencia titulada *El principio de razón*, Heidegger muestra que el esfuerzo científico de la Modernidad pende todo él del apego estricto a este principio: la razón científica tiene que poder dar cuenta (rationem reddere) de absolutamente todo ente. Pero hay otra forma de entender este principio que se ajusta a las ideas ya expuestas. “Nada es sin razón” quiere decir propiamente que al es, al ser, le pertenece la razón; él es la razón, pero —por ello— él mismo queda *sin* razón. Así, el principio de razón pasa a ser un principio *metafísico* verdadero, pero como principio lógico pierde toda aplicabilidad, es decir, no se puede aplicar a absolutamente *todo*, sólo a los entes del mundo. Así, Heidegger logra mantener bajo control el principio de razón, evitando el salto a un ente supremo, incuestionable.

Heidegger concluye la conferencia *¿Qué es metafísica?*, indicando que la *extrañeza* del ente asalta al hombre sólo porque la existencia se está sosteniendo en la nada; cuando esta extrañeza del ente causa desazón, se produce la *admiración*, es decir, se llega al “¿por qué?”, única pregunta que puede acceder al fundamento y fundamentar. Así, la interrogación sobre la nada, que concluía que “la nada es la possibilitación de la patencia del ente, como tal ente, para la existencia humana” (24), patencia del ente, como tal ente, que se explicita en que es ente y no nada, esta investigación, digo, suscita la admiración y con ella la pregunta fundamental y fundamentadora a la que la nada misma impele: “¿Por qué es en general el ente y no más bien la nada?” (25).

III

La reflexión heideggeriana ha servido para delimitar mejor la cuestión que nos ocupa. En primer lugar, hay que hacer notar la variación que ha sufrido el planteamiento de la pregunta. Ya no se trata de preguntar “¿por qué hay algo más bien que nada?”, sino “¿por qué es en general el ente y no más bien la nada?”. En ambos casos se está indagando por el por qué de la situación ontológica fundamental, a saber, que el ente en cuanto tal es. Pero mientras

24. HEIDEGGER, M.: *Op. cit.*, p. 50.

25. HEIDEGGER, M.: *Op. cit.*, p. 56.

que Leibniz recurre al principio de razón para justificar el planteamiento formal de la pregunta (incluso lo dice explícitamente: "asentado ese principio la primera cuestión que legítimamente se plantea"), y en tal sentido no logra quebrantar el círculo de la pura lógica, para Heidegger el "por qué" surge de la admiración y la extrañeza del hombre al constatar que su existencia está suspendida sobre la nada. Así, Heidegger se sitúa en el terreno, en el piso, en el suelo propiamente metafísico y con todo derecho puede pretender que su pregunta es fundamental y fundamentadora para todo el quehacer posterior de la filosofía. Pocas veces una identidad formal ha ocultado una mayor diversidad material. Heidegger, enriquecido por dos siglos de reflexión filosófica, no hace referencia a que "haya algo" sino a que "el ente en general es". Se puede argumentar razonablemente que Leibniz está indagando por la "existencia de algo"; pero, ¿de qué? Y es que enseguida habla de la "razón suficiente de la existencia del universo", pero no diferencia al universo como totalidad del conjunto de las cosas, pues en el numeral 9 dirá: "la razón que ha hecho que las cosas existan por Dios...". Identifica, pues, al universo con todas las cosas, y a ello se dirige su pregunta. Heidegger, por el contrario, no está preguntando por algún ente en particular, ni siquiera por todos los entes conjuntados; la pregunta va más lejos, apunta a la totalidad de los entes, sólo limitada por la nada: "No preguntamos por esto con exclusión de aquello, ni tampoco recorremos la serie de todos los entes, sino que, de antemano, interrogamos a su totalidad o, como diremos, al ente como tal y en su totalidad" (26). (Estas aclaraciones, decisivas, se encuentran en el texto del curso de Heidegger de 1935, *Introducción a la metafísica*). Sin embargo, con esto todavía no se ha llegado al núcleo de lo que se pregunta, pues no se pregunta simplemente por el ente, ni por el ente en general, sino por el ente en general que es, es decir, por el ser del ente.

Pero todavía no acabamos de analizar todos los componentes de la pregunta. Como ya se dijo, Leibniz enfatiza el que haya *más bien* algo que nada; en él, la nada se presenta como lo otro del ente, como la negación de lo existente, y aunque busca dar razón de ella, en la resolución de la pregunta simplemente la olvida para centrarse en las cosas existentes. Para Heidegger, por el contrario, y como ya se mostró, es la cuestión de la nada la que *propia*mente revela la pregunta por el ser del ente. Para él no se trata de una mera aclaración gramatical, ni tampoco puede concebir la nada partiendo de la negación, sino todo lo contrario. Por eso, en la pregunta el énfasis no está en el ente en general que es (pues no se pregunta: ¿por qué es el ente en general más bien que la nada?), sino que el énfasis recae en la nada (que es lo que se está expresando con las palabras "¿y no más bien la nada?"). Alguien podrá decir: "¿A qué tanto alboroto? Es apenas una cuestión de énfasis, de acentuación"; pero de este énfasis depende la correcta comprensión del planteamiento heideggeriano. En efecto, si el hombre no estuviese abismado en la nada, suspendido sobre la

26. HEIDEGGER, M.: *Introducción a la metafísica* (Trad. E. Estiú), Buenos Aires, Ed. Nova, 1980, p. 40.

nada, el "¿y no más bien la nada?" no sería provocador ni escandaloso. Si ése no fuese el caso, cualquiera, cómoda y despreocupadamente sentado en su sillón, podría hacer esta pregunta con la misma desfachatez con que pregunta por el precio de las verduras. Sólo que en ese caso ya no habría pregunta fundamental. Es justamente porque el hombre está al filo de la nada por lo que la pregunta lo asalta tentadora: ¿Por qué el ente en general y no *más bien* la nada? Que, además, haya una negación al interior de la pregunta, señala al destacable hecho de que la pregunta anida en sí misma. Como ya se mencionó, Heidegger piensa la negación a partir de la nada, pues ¿cómo podría, por sí misma, la negación negar algo si no es porque, primero, la nada ha anonadado, ha anulado y, con ello, ha hecho patente el no? Pero, ¿por qué habría de anidar la pregunta en sí misma? Porque el ser que pregunta es radicalmente finito, y sólo un ser radicalmente finito puede hacerse cuestión la nada. Así, en cuanto que en esta pregunta el interrogador mismo se pregunta, la pregunta resulta ser rigurosamente metafísica. Según se ha dicho, es verdaderamente la pregunta metafísica fundamental.