

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

NÚMERO 11, 2025. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2025.i11.07 [pp. 145-153]

Recibido: 15/09/2024 – Aceptado: 06/03/2025

La pregunta por la nada en Heidegger y Leibniz

The Question of Nothingness in Heidegger and Leibniz

Alba Ramírez Guijarro¹

Alpen-Adria-Universität Klagenfurt

Resumen: El objetivo de este escrito es encontrar o descartar la relación entre la metafísica de Heidegger y la de Leibniz. Mediante el análisis de las referencias de Heidegger a Leibniz, entre ellas sus lecciones sobre la teoría de las mónadas, presento la posible vinculación del Dasein y la mónada no desde una interpretación cifrada en antropología fenomenológica, sino desde la metafísica.

Abstract: The aim of this paper is to find or discard the relationship between Heidegger's metaphysics and that of Leibniz. Through the analysis of Heidegger's references to Leibniz, including his lectures on the theory of monads, I present the possible link between Dasein and the monad not from an interpretation encrypted in phenomenological anthropology, but from metaphysics.

Palabras clave/Keywords: Heidegger; Leibniz; Monadología (Monadology); Dasein.

¹ Este artículo ha sido escrito en el marco de mis estudios de Filosofía. Agradezco el apoyo de la Fundación Ramón Areces en mi actual doctorado en la Universidad de Klagenfurt (Austria).

1. Introducción

La naturaleza lógico-conceptual de este artículo pretende, tras clarificar la relación entre Heidegger y Leibniz desde la interpretación de Heidegger sobre Leibniz, encontrar el posible vínculo entre la metafísica de ambos y realizar desde la modernidad una aproximación a la pregunta por el ser, formulada por Leibniz en *Principios de la naturaleza y de la gracia* y reiterada por Heidegger tanto en *¿Qué es metafísica?* como en *Ser y tiempo*.

Como relación primera entre Heidegger y Leibniz empezaré recordando las lecciones de Heidegger sobre la *Monadología*, realizadas en el último curso de Marburgo, donde Heidegger analiza también *Los principios de la naturaleza y de la gracia* y algunos párrafos de la correspondencia de Leibniz. Esto ayudará a recordar a Leibniz mientras identifico en las explicaciones de Heidegger tanto su interpretación sobre la mónada como sus indicaciones, simultáneas, a la constitución del Dasein. Tal vez esas aclaraciones están propiciadas por la proximidad temporal de *Ser y tiempo*, pues cuando en su libro *Nietzsche* vuelve a retomar la *Monadología*, Heidegger ya no hace ninguna alusión al Dasein. Esta vinculación entre Heidegger y Leibniz, que en apariencia está ceñida a lo estrictamente académico, está en esencia predispuesta a un examen más filosófico y metafísico que historiográfico, y cuyo resultado conducirá finalmente a la vinculación entre la pregunta por el ser planteada por Leibniz en 1714, y la de Heidegger en 1927. La relación entre ambas preguntas será examinada desde las diferencias entre una y otra, encontradas tras la reflexión de cada una de ellas.

2. La monadología explicada por Heidegger

En el semestre de verano de 1928, en Marburgo, a semejanza de la discusión mantenida con Descartes en 1923-24, Heidegger vuelve a entablar un diálogo, en este caso con Leibniz, cuya sistematización no es la presentación histórica de la metafísica de Leibniz, sino el rigor en el análisis filosófico de la metafísica de Leibniz, considerada por Heidegger como una interpretación de la substancialidad de la substancia.

La substancia es mónada, señala Heidegger, y explica que la mónada, como concepción ontológico metafísica, da y es unidad, fuerza originaria. Para comprender la teoría de las mónadas propuesta por Leibniz es necesaria la comprensión de la *vis primitiva*, a la que se iguala la *vis activa*, siendo la *vis activa* un actuar que no es la acción en sí, pero que contiene un *conatus*: la *tendencia hacia* que, como impulso, conduce hasta el actuar. La definición de la mónada como unidad mínima que además de ser unidad, unifica y contiene en sí un impulso, conduce durante el último curso de Heidegger en Marburgo a plantear dos preguntas: ¿en qué medida el impulso unifica?, y ¿cómo interpretar la

unidad y conexión del universo si ninguna mónada puede darle a otra su parte esencial, su impulso? Respecto a la primera pregunta, resulta imprescindible determinar con exactitud qué es la unidad y qué es el impulso. En primer lugar, la unidad de la mónada no se produce *a posteriori*, sino que es aquello que proporciona unidad por adelantado: la unidad es *vis activa*, impulso como *primum constitutivum* –lo indivisible– de la unidad de la substancia, y el impulso es aquello simple y originario que unifica, la esencia de la substancia, la actividad de la mónada que es en sí misma impulso por el cambio, que pasando más allá de sí es *empuje*.

La explicación del impulso como fuerza previa a la unidad estriba en el análisis de la estructura del impulso, cuya constitución se compone de *representar* y *apetecer*. Heidegger detecta el problema central de la *Monadología* en el *impulso* y la *substancialidad*, lo que le lleva a preguntar cómo puede proporcionar unidad el propio impulso. Entonces Heidegger sintetiza las dos preguntas plantadas en una cuestión decisiva: ¿cómo se constituye sobre el fundamento de la mónada, unificadora, la totalidad del universo en su conexión?

Como las relaciones entre las substancias están determinadas de un modo negativo por la limitación, toda mónada ha de llevar consigo cierta perfección para entrar en consonancia con la unificación que se halla en la conexión de la totalidad del universo. La completitud de toda mónada hace que la mónada lleve como modo positivo la posibilidad del propio universo, y al mismo tiempo sea su re-presentación. Lo decisivo es la *praexistens nisus*, la fuerza o impulso de pre-existencia. Heidegger explicita que la *vis activa* significa impulso, implícito en toda mónada y del que surge siempre un *llevar a término*. La unidad de la mónada es *vis activa*, y la *vis activa* es el impulso.

Aunque se puede entender con mayor comprensión la mónada a partir de la analogía con el yo y el alma, hecha por Leibniz en sus Cartas a Volder durante 1703-1704, Heidegger advierte que en Leibniz surge la impresión de que la interpretación monadológica de lo ente es sencillamente un antropomorfismo, una animación del universo en analogía con el yo. Sin embargo, Heidegger añade que esta interpretación daría como resultado una concepción externa y arbitraria. Esto último recuerda, también por analogía, la confusión –quizá estimulada durante la época de *Ser y tiempo* por autores de antropología filosófica como Plessner y Scheler– con respecto a la interpretación de los escritos de Heidegger, tal y como refleja Safranski en *Un maestro de Alemania*:

En los primeros años después de la aparición de *Ser y tiempo*, tenía que afrontar el hecho de que el público filosófico esperaba de él un tratado del hombre en su mundo sistemáticamente redondeado y que abarcara todos los ámbitos de la vida. *Ser y tiempo* se leía como una aportación a la antropología filosófica, y se esperaba una continuación del proyecto (SAFRANSKI, 2007: 229).

Volviendo a Leibniz y situándonos en la metafísica y no en una antropología fenomenológica, me centraré más adelante en la pregunta que, en oposición a una falsa interpretación de cuestiones ontológicas, Heidegger nos propone: ¿qué estructuras del propio Dasein tienen que ser relevantes para la interpretación del ser de la substancia?

La *vis activa* es designada por Leibniz como entelequia que, aun haciendo referencia a Aristóteles, no se funda en la interpretación de Aristóteles. Su sentido está formulado en la *Monadología*, donde se realiza la explicación y determinación del ser de lo ente mediante el ego como hilo conductor. La idea del ser es el contenido del proyecto metafísico, que surge a partir de la experiencia de uno mismo, la percepción del yo. Heidegger considera relevante para el examen de la *autoconsideración* y *autoconciencia* una de las cartas de Leibniz, enviada a la reina Sofía Carlota de Prusia en 1702:

Este pensamiento de mí mismo, que me hace consciente de los objetos de los sentidos y de mi propia acción resultante, añade algo a los objetos de los sentidos. Es algo muy distinto que yo piense en un color o que yo reflexione al mismo tiempo sobre ese pensamiento, del mismo modo que el propio color es diferente del yo que lo piensa. Y como me doy cuenta de que también otros seres podrían tener el derecho de decir *yo*, o que podríamos decirlo por ellos, entiendo ahora lo que se suele designar en general con el término *substancia*. Se trata de la consideración de mí mismo, que me proporciona también otros conceptos metafísicos como la causa, efecto, acción, similitud, etc., esto es, incluso los conceptos fundamentales de la *Lógica* y la *Moral* (HEIDEGGER, 2000: 82).

A partir de estas palabras es posible deducir, con Heidegger, que para Leibniz los conceptos y la verdad no proceden de los sentidos, sino del yo: tenemos que ser para tener la idea del ser. En este punto es donde Heidegger presenta la idea del ser como la *trascendencia* del Dasein:

Nosotros mismos somos la fuente de la idea del ser. Pero esa fuente tiene que ser entendida como la *trascendencia* del Dasein extático. Es sólo basándose en la trascendencia como se articulan los distintos modos de ser. Un último y difícil problema es la determinación de la idea del ser en general (HEIDEGGER, 2000: 83).

Si retomamos la última pregunta mencionada de Heidegger, ¿qué estructuras del propio Dasein tienen que ser relevantes para la interpretación del ser de la substancia?, y prestamos atención tanto a la idea del ser que hemos mostrado en la carta de Leibniz como a estas últimas palabras de Heidegger, entonces encontramos una relación entre la constitución del Dasein como fuente de la idea del ser y la idea del ser de Leibniz como la trascendencia del Dasein, el conocimiento de sí. Para hacer una síntesis de la representación de la mónica, es importante recordar estas palabras: “En el fundamento de su esencia la mónica es re-presentadora, algo que pone-ahí-delante por adelantado” (HEIDEGGER, 2000: 85). Esto último se asemeja a algunas palabras de Heidegger en su obra *Nietzsche*, donde catorce años después y en la sección de “La metafísica como historia del ser”, repite en el apartado “Leibniz: la copertenencia de realidad efectiva y representada”

su interpretación de la mónada: “cuando Leibniz piensa la ‘mónada’ piensa la unidad como constitución esencial de las unidades” (HEIDEGGER, 2013: 872); “todo re-presentar remite algo múltiple y constituye en cada caso el estado de lo uno” (HEIDEGGER, 2013: 873); “El efectuar apetente-representativo es la esencia del ese de cada subiectum. Esta esencia constituye el rasgo fundamental de la existencia” (HEIDEGGER, 2013: 877).

3. La mónada como voluntad de poder

Las lecciones de Heidegger sobre la metafísica de Leibniz volverán a repetirse en Friburgo durante el seminario de invierno que tuvo lugar del 35 al 36. De forma complementaria e iluminadora, Heidegger también explicará con posterioridad la mónada al relacionar en 1953 sus facultades de *Percepción* y *Apetición* —“El estado se envuelve y presenta una multitud en la unidad o en la sustancia simple no es otra cosa que lo que llamamos *Percepción* [...] La Acción del principio interno que produce el cambio o el paso de una percepción a otra puede llamarse *Apetición*” (LEIBNIZ, 2012: 108-109)— con la voluntad de poder de Nietzsche:

La palabra «querer» es aquí el nombre del ser del ente en su totalidad. Este es voluntad. Esto nos suena extraño y además lo será mientras sigan siéndonos extraños los pensamientos fundamentales de la Metafísica occidental. Seguirán siéndolo mientras no pensemos estos pensamientos sino que *lo único* que hagamos sea hablar de ellos. Se puede, por ejemplo, dar cuenta de un modo *históricamente* exacto, de los enunciados de Leibniz sobre el ser del ente sin que pensemos lo más mínimo de lo que él pensó cuando, a partir de la mónada, determinaba el ser del ente como unidad de *perceptio* y *appetitus*, como unidad de representar y aspirar, es decir, como voluntad. Lo que piensa Leibniz lleva través de Kant y Fichte al habla como voluntad racional. Una voluntad sobre la que Hegel y Schelling, cada uno a su manera, reflexionan. Lo mismo quiere decir Schopenhauer cuando da a su obra fundamental el título «El mundo (no el hombre) como voluntad y representación». Lo mismo piensa Nietzsche cuando reconoce al ser originario del ente como voluntad de poder. El hecho de que el ser del ente aparezca aquí por todas partes *como* voluntad no descansa en opiniones sobre el ente que algunos filósofos se hagan. Lo que significa este aparecer del ser como voluntad no lo podrá descubrir nunca ninguna erudición; sólo se puede obtener por medio de un pensar que pregunta, honrarlo en su cuestionabilidad como lo digno de ser pensado, y de este modo guardarlo en la memoria (HEIDEGGER, 1994: 110).

4. El olvido de la pregunta por el ser

¿Por qué existe algo en lugar de nada? Esta primera cuestión, planteada por Leibniz en *Principios de la naturaleza y de la gracia* a raíz del principio de razón suficiente, conduce a preguntar por qué, en el supuesto de que algo exista, debe existir así y no de otro modo. Para responder a esto último, Leibniz explica que la *Razón Suficiente* se encuentra fuera

de la contingencia, no necesita de otra razón que fundamente su existencia porque ella misma es su propia razón, la razón suficiente cuya *Suprema Perfección* elige el mejor de los mundos posibles, como así muestra desde el parágrafo siete en *Principios de la naturaleza y de la gracia*, y como había desarrollado cuatro años antes en sus *Ensayos de Teodicea* mediante los comentarios al señor Bayle, sobre todo a su Diccionario, y a través de reflexiones en torno a la obra de Hobbes y de las objeciones a las proposiciones teológicas. Según lo dicho, releamos a Leibniz:

Hasta aquí hemos hablado simplemente como Físicos; ahora es preciso elevarse a la Metafísica, haciendo uso del Gran Principio, poco empleado generalmente, que dice que nada se hace sin razón suficiente, es decir, que 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. Asentando ese principio, la primera cuestión que legítimamente se plantea es la siguiente: ¿Por qué existe algo en lugar de la nada? Pues la nada es más simple y fácil que el algo. Además, supuesto que deba existir algo, hay que poder dar razón de por qué existe así y no de otro modo [...] Así pues, se precisa que la Razón Suficiente, la que no necesita otra Razón, se halle fuera de esa serie de las cosas contingentes y se encuentre en una substancia que sea la causa de la Serie o que sea un Ser necesario, que lleve en sí mismo la razón de su existencia, pues de otro modo no habríamos llegado a una razón suficiente que pudiera ser término de todo (LEIBNIZ, 1994: 38-39);

Dios, habiendo escogido el más perfecto de todos los mundos posibles, había sido llevado por su sabiduría a permitir el mal que iba anejo a él pero que no impedía que, teniendo en cuenta todo, este mundo fuera el mejor que se pudiera escoger (HEIDEGGER, 2013: 34).

¿Por qué hay ente y no más bien nada? A diferencia de Leibniz, la pregunta de Heidegger no parte de un principio que da respuesta a la pregunta planteada. De hecho, la pregunta que Heidegger plantea en Friburgo y durante su lección inaugural de 1929, no da comienzo a *¿Qué es metafísica?*, sino que finaliza el acto público:

Desde el momento en que existe el hombre, acontece de algún modo el filosofar. La filosofía, esto es, lo que así llamamos consiste en poner en marcha la metafísica, a cuyo través la filosofía llega hasta sí misma y a sus tareas expresas. La filosofía solo se pone en marcha por medio de un salto particular de la propia existencia dentro de las posibilidades fundamentales del Dasein en su totalidad. Para dicho salto lo decisivo es, por un lado, darle espacio a lo ente en su totalidad, y, después, abandonarse a la nada, es decir, librarse de los ídolos que todos tenemos y en los que solemos evadirnos; finalmente, dejar también que sigamos siempre en suspeso a fin de que vuelva a vibrar siempre de nuevo esa pregunta fundamental de la metafísica, que surge obligada de la propia nada: ¿por qué hay ente y no más bien nada? (HEIDEGGER, 2012: 43).

La pregunta puede entenderse como el por qué del ente en lugar de la nada, pero también como el por qué de la nada en sustitución a la pregunta por el ente y, así, como una pregunta para legitimar y despertar la pregunta por la nada. De la pregunta por la metafísica a la pregunta por la nada como una pregunta metafísica que pone en cuestión

por qué el Dasein se relaciona con la totalidad de los entes “existe una diferencia esencial entre captar la totalidad de lo ente en sí y encontrarse en medio de lo ente en su totalidad” (HEIDEGGER, 2012: 23).

Lo que Heidegger plantea es: “¿En qué medida la pregunta por la nada atraviesa y manifiesta la totalidad de la metafísica?” (HEIDEGGER, 2012: 40). Toda la lección que estamos tratando estriba en que la nada se desvela en la angustia y la angustia es la nada, en que la metafísica es el acontecimiento fundamental del Dasein y la existencia del Dasein solo se da cuando está en la nada, por lo que la ausencia de la pregunta por la nada convierte a la ciencia en ridícula:

Si el Dasein sólo puede comportarse en relación con lo ente, es decir, existir, estando inmerso en la nada, y si la nada sólo se manifiesta originariamente en la angustia, ¿acaso no tendremos que estar permanentemente sumidos en dicha angustia a fin de poder existir en general? [...] La ciencia quería desembarazarse de la nada con un ademán de superioridad. Pero ahora, en la pregunta por la nada, se hace patente que ese Dasein científico sólo es posible si previamente está inmerso en la nada. Sólo llega a comprenderse en lo que verdaderamente es cuando no prescinde de la nada. La supuesta lucidez y superioridad de la ciencia se convierte en algo ridículo cuando no se toma en serio la nada. Sólo porque la nada es patente puede la ciencia hacer de lo ente mismo objeto de la investigación. Sólo cuando la ciencia vuelve a la metafísica es capaz de lograr una y otra vez su tarea esencial, que no consiste en colecciónar y ordenar conocimientos, sino en volver a abrir siempre de nuevo el espacio completo de la verdad de la naturaleza y de la historia (HEIDEGGER, 2012: 33-41).

La pregunta por la nada es una pregunta metafísica no porque pregunte por la metafísica, sino porque es una pregunta de la metafísica: (se) pregunta en la metafísica. Esta introducción en la metafísica da comienzo a la controversia y se mantiene hasta el planteamiento de la pregunta, cuya relevancia no se halla tanto en el recuerdo de la pregunta por el ser como en la forma, diferente a la de Leibniz, en que Heidegger reitera la pregunta. El hecho de que la introducción en la propia metafísica y su pensar –en y desde ella como preámbulo hacia la pregunta metafísica– tenga mayor importancia que responder a la pregunta “¿Qué es metafísica?”, señala, una vez más, que Heidegger consideraba la pregunta como el pensar más próximo a la metafísica, el acceso al ser del ente, y la filosofía como esa puesta en marcha hacia la pregunta. La pre-comprensión [Vorverständ] hace que toda pregunta lleve de forma intrínseca un conocimiento previo de lo preguntado, pues el desconocimiento pleno impediría preguntar sobre ello. Es la pregunta y no la respuesta donde el pensador se detiene, sin escapar a la respuesta. La estructura de esta lección es significativa en tanto que todo su discurso es un pensar que transcurre no desde la pregunta, tal y como hace Leibniz, sino hacia la pregunta.

5. Conclusiones

La relación entre Heidegger y Leibniz radica en la interpretación del ser del ente. En este escrito he analizado lecciones y artículos de Heidegger sobre la metafísica de Leibniz, conformadas por su interpretación de la teoría de las mónadas –a través de la *Monadología*, *Los principios de la naturaleza y de la gracia*– y algunas cartas de Leibniz, entre ellas la correspondencia mantenida con DeVolder, Des Bosses y Arnauld.

Además de la relación entre Heidegger y Leibniz desde las explicaciones de Heidegger sobre la metafísica de Leibniz, el otro punto de convergencia que he presentado entre ambos es la pregunta por la nada –¿Por qué el ser y no la nada?–, cuya convergencia se desvela finalmente como una divergencia. Mientras Leibniz parte del principio de *Razón Suficiente* y estructura en sus obras –tanto en sus *Ensayos de Teodicea* como en la *Monadología* y *Los principios de la naturaleza y de la gracia*– la legitimización de la pregunta por la nada y la justificación del ser del ente como tal en la perfección, bondad e inteligencia de Dios, Hiedegger legitima la pregunta por la nada en una cuestión metafísica cuya respuesta no da lugar a la introducción en la metafísica: es la propia pregunta la que es, en y desde la metafísica, la introducción a la metafísica, que no busca la respuesta sino la pregunta, y que se detiene en la pregunta, no en la repuesta.

La forma –causa, posición, significado y finalidad– con la que se plantea la pregunta indica la manera en que se filosofa y, en este caso, hace subyacer a la metafísica a niveles de análisis diferentes que nos proporcionan un indicio de cómo el hecho de que las aparentes convergencias entre dos filósofos se descubran en su análisis como divergencias sugiere el rigor sistemático de una filosofía retrospectiva capaz de analizar la tradición filosófica no solo como erudición, sino también como la posibilidad de un conocimiento que invita a reiterar –repitiendo el tema sin limitarse a lo dicho– las preguntas que preguntándose igual no solo no responden lo mismo, sino que además pueden no estar preguntando lo mismo.

Las mismas preguntas filosóficas pueden ser distintas porque se plantean con las mismas palabras, pero se abordan desde distintas perspectivas interpretativas y contextuales, como ocurre con Heidegger y Leibniz cuando preguntan “¿Por qué el ser y no la nada?”. Las cuestiones metafísicas no solo pueden tener diferentes respuestas, sino que pueden preguntar con las mismas palabras cosas muy distintas. Son preguntas que, como en el caso de Heidegger, pueden no tener ninguna respuesta y esta ausencia no es la imposibilidad de la pregunta, su error o limitación, sino la posibilidad de una comprensión plena que no se sale de sí y permanece íntegra en su preguntar, como el Dasein cuya existencia ha de permanecer en la nada para, desde el aburrimiento y la angustia, seguir

en la nada y romper con la relación objeto-sujeto: una relación que desde Descartes olvida la comprensión de sí en la participación de aquello que quiere comprender y, finalmente, se olvida de la pregunta por el ser.

Referencias bibliográficas

- HEIDEGGER, M. (1994). *Artículos y conferencias*. Tr. E. Barjau. Barcelona: Del Serbal.
- HEIDEGGER, M. (2000). *Hitos*. Tr. H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, M. (2012). *¿Qué es metafísica?* Tr. H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Alianza
- HEIDEGGER, M. (2013). *Nietzsche*. Tr. J.L. Vermal. Barcelona: Ariel.
- LEIBNIZ. G.W.F. (1994). *Monadología. Principios de la naturaleza y de la gracia*. Tr. M. García-Morente. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- LEIBNIZ. G.W.F. (2012). *Monadología*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- SAFRANSKI, R. (2007). *Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo*. Tr. R. Gabás. Barcelona: Tusquets.