

**LA RELACIÓN NIETZSCHE-HEIDEGGER EN
TORNO A LA SUPERACIÓN DE LA
METAFÍSICA.**

**UN ANÁLISIS DE LOS ESCRITOS
HEIDEGGERIANOS SOBRE NIETZSCHE
ENTRE 1936 Y 1946.**

Fernando Guagnini

Director: Andrés Crelier

Tesina de licenciatura

Universidad Nacional de Mar del Plata

2016

Índice

Índice.....	2
Introducción.....	4
I. Nietzsche: el olvido del origen	
I.1 Origen y etimología del concepto de "nihilismo". Desarrollo del término desde la antigüedad hasta Nietzsche.....	6
I.2 Sobre las influencias que recibió el pensamiento nietzscheano en torno a su desarrollo del nihilismo.....	12
I.3 La crítica nietzscheana al platonismo en su desarrollo del concepto de nihilismo... 19	
I.4 La "muerte de Dios", la llegada del <i>Übermensch</i> y la destrucción de los antiguos valores.....	25
I.5 El rol de la <i>Wille zur Macht</i> en la creación nietzscheana de nuevos valores.....	30
I.6 Sobre la interpretación del nihilismo nietzscheano en tanto nihilismo completo: Gianni Vattimo y Mónica Cragolini.....	35
II. Heidegger: El olvido del ser	
II.1 Advertencia preliminar.....	39
II.2 La <i>kehre</i> heideggeriana: De la “analítica existencial del <i>Dasein</i>” al desarrollo de una “historia del ser”	
II.2.1 <i>Ser y tiempo</i> como la obra bisagra de la filosofía heideggeriana.....	40
II.2.2 La <i>kehre</i> heideggeriana como antecedente para el desarrollo de una “historia de la metafísica”.....	50
II.2.3 La “historia de la metafísica” heideggeriana: El olvido del ser, desde Platón hasta Hegel.....	55

II.3 Nietzsche: Del nihilismo nietzscheano como “consumador de la metafísica” según Heidegger.

II.3.1 El ser reducido a valor: El rol de la *Wille zur Macht* nietzscheana y de la “transvaloración de los valores” en la interpretación de Heidegger..... 64

II.3.2 Voluntad de poder y nihilismo en *Nietzsche*: La imposibilidad de superar la metafísica y la historia en que del ser, nada queda..... 70

II.4 De la imposibilidad por superar la metafísica al peligro de la incursión en la tecnología: Las denuncias de Heidegger hacia el nihilismo nietzscheano y la pregunta por el ser como eje para una superación de la metafísica..... 75

III. La relación Nietzsche-Heidegger: el debate por una superación de la metafísica.

III. 1 La fetichización de la *Wille zur Macht* en el nihilismo nietzscheano y su constitución como principio metafísico..... 87

III. 2 Reflexiones de Mónica Cragolini sobre el nihilismo nietzscheano y la *Wille zur Macht* y la contraposición con las interpretaciones heideggerianas..... 91

III. 3 Metafísica y violencia: Comentarios finales.

III.3.1 El pensar metafísico en Heidegger..... 96

III.3.2 La unidad de los contrarios: las problemáticas políticas en la actitud de Nietzsche respecto a Sócrates en el contexto de un pensar metafísico..... 101

Bibliografía completa..... 110

Introducción

El objetivo principal del siguiente trabajo es realizar una indagación sobre la interpretación que hace Heidegger del nihilismo nietzscheano en base a dos puntos centrales: uno de ellos es la discusión acerca del rol de Nietzsche como superador o no de la metafísica. El otro, consiste en la interpretación heideggeriana que acusa nuevamente al filósofo de ser el responsable de una incursión en la tecnociencia.

Es importante señalar también que una investigación de tal estirpe no sólo se ocupará de revisar el concepto del nihilismo, sino que por momentos deberá sumergirse en la obra completa de Nietzsche puesto que no podemos hablar de un tema tan influyente sin darle importancia a todas aquellas aristas que lo potencian. Es por esto que nos responsabilizaremos además por ver cómo se desenvuelve el nihilismo en Nietzsche y revisaremos también cómo se relaciona con otros conceptos provenientes de su filosofía tales como la *Wille zur Macht* (voluntad de poder) y el *Übermensch* (súper hombre o ultra hombre) entre otros. El motivo aquí es el de no tomar los conceptos filosóficos por separado, como si fueran casos aislados del pensamiento del autor ya que con ello estaríamos cometiendo un grave error ante el análisis planteado.

De esta manera, nos proponemos en primer lugar revisar la filosofía nietzscheana y los aportes que los comentaristas pueden hacernos de la misma con la intención de posicionarnos sobre qué interpretaciones haremos de Nietzsche si nos proponemos luego avanzar hacia Heidegger. Esta dificultad inicial entonces reside en hacer un análisis riguroso del pensamiento nietzscheano para que nuestra visión sobre el mismo, si bien pueda no ser más que una mera interpretación dentro de varias, no posea contradicciones u otro tipo de errores. Utilizaremos para ello como mayores aportes los de Gianni Vattimo y Mónica Cragolini además de comentarios de otros pensadores que se expondrán a lo largo del trabajo. Cabe destacar igualmente que desde el inicio nos vemos forzados a explicar que no tomaremos nuestra visión de Nietzsche como única (y menos aún hablando del filósofo que acometió contra el intento de establecer verdades absolutas), pero sí que es la que creemos acorde a lo investigado y aquella que puede mantener la mejor ruta de acceso a lo que será luego el análisis heideggeriano.

En segundo lugar, y una vez que hayamos realizado una interpretación de los conceptos en Nietzsche que nos sea adecuada, pasaremos a analizar los comentarios de Heidegger. Cabe aclarar que si bien mencionamos anteriormente que observaremos otras

interpretaciones sobre Nietzsche provenientes de otros filósofos, se toma en cuenta como parte vital del trabajo la de Heidegger ya que es aquella que consideramos la más influyente. Habiendo dicho Gianni Vattimo (1991:116) que la relación Nietzsche-Heidegger es "no sólo un tema de investigación historiográfica, sino la tarea de la filosofía, o al menos, una de sus tareas teóricamente decisivas" nos proponemos revisar las críticas y observaciones que Heidegger le ha hecho a Nietzsche debido a que las mismas además de haber sido, como ya dijimos, muy influyentes en la historia de la filosofía dan aún posibilidad de debate filosófico.

Finalmente, la investigación sobre el nihilismo en torno a estos dos ejes en la relación Nietzsche-Heidegger pretende aportar una nueva visión a las discusiones filosóficas sobre el asunto reconociendo así una tarea que debe ser cumplida por parte del trabajo. La idea no es simplemente la de realizar una enumeración de las interpretaciones y argumentaciones dadas sobre Heidegger y Nietzsche, sino centrarse en la problemática filosófica con el fin de tomar una posición que pueda tanto defender las posturas de un filósofo u otro, o la de ninguno en particular siguiendo una nueva línea de pensamiento sobre lo tratado. Es así como se iniciará con una breve pero necesaria lectura del concepto de nihilismo, empezando desde sus orígenes para ofrecernos un marco histórico que pueda hacernos de soporte antes de empezar con la cuestión central que nos atañe.

I. Nietzsche: el olvido del origen

I.1 Origen y etimología del concepto de "nihilismo". Desarrollo del término desde la antigüedad hasta Nietzsche.

El término nihilismo como se lo conoce hoy en día puede llevarnos de manera errónea, con respecto a su origen, a la imagen de Nietzsche. Esto no es casual ya que la importancia de tal concepto en la filosofía nietzscheana es mayúscula. A ello podemos sumar la enorme influencia que ha tenido el filósofo para con las lecturas que siguieron en la contemporaneidad. Sin embargo, si queremos hacer un análisis del nihilismo que sea adecuado, debemos retroceder en el tiempo a su origen y a su etimología pasando por concepciones anteriores a Nietzsche.

En principio, es menester aclarar que el término nihilismo tiene varias clasificaciones. Encontramos el nihilismo literario, el político y el filosófico, el cual posee una connotación de tipo metafísico. La importancia de explicar esto reside en que a cada clasificación podemos asignarle una historia distinta, con un marco y autores diferentes. Sin embargo, volveremos a hacer hincapié en remontarnos a un tiempo más antiguo para dar con los orígenes del término.

Con respecto al uso filosófico, suele pensarse que el primer pensador que alude al concepto de nihilismo es Jacobi, quién utiliza el término en su *Carta a Fichte* de 1799. Por otro lado, Mónica Cragolini en *Camino y Demora* (1998) explica sus antecedentes en el ámbito teológico hacia el siglo XIII en donde la palabra "*nihilianismus*" hacía referencia a la herejía de ciertos teólogos frente a la encarnación de Cristo. Si bien lo que menciona aquí Cragolini es cierto, tal uso de la palabra aún no nos remite al origen del concepto en tanto las ideas que el mismo evoca. En primer lugar, y para dar con la etimología de la palabra nihilismo, la misma proviene del latín *nihil* (pronombre indefinido indeclinable cuyo significado es "nada"). El sufijo -ismo indica la doctrina por lo que entendemos la postura de no creer en ningún principio manteniendo una idea de negación.¹ La palabra latina *nihil* viene de la expresión *ni hilum* que significa "ni una hebra". *Hilum* designa la hebra de poroto en tanto un objeto que posee poco valor, es

¹ La fuente de esta información proviene de Guido Gómez de Silva, *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española*, edit. FCE, 2ª ed., México 2009., entrada: nihilismo.

decir la inexistencia siquiera de algo poco valedero.² También, puede significar la negación de un hilo en tanto este genera ataduras. Pero ahora bien, al explicar anteriormente que el uso de la palabra "Nihilismo" no nos remite al origen del concepto quiere decir que por más que la palabra se haya utilizado por primera vez en el siglo XIII o en cualquier otro, existía ya una idea de negación que no necesariamente se plasmaba en este término, pero que podía evocar.

En la antigua Grecia, la frase del filósofo Gorgias "Nada existe, si algo existiera no podría conocerse, si algo fuese conocido no podría comunicarse" ya aludía a cierta sospecha sobre el conocimiento de principios u conceptos. Tal frase procede de aquella famosa disputa con la idea platónica de la existencia de una verdad absoluta. Desde entonces, encontramos un desarrollo por parte de los sofistas hacia el escepticismo y más adelante hacia el cinismo. Tanto escepticismo como cinismo, si bien no evocaban al término "nihilismo" (lo cuál sería absurdo ya que como explicamos anteriormente, el concepto proviene del latín), se acercaban más y más al concepto que este pretende desarrollar. Es así como Antístenes, alumno de Gorgias inició la escuela cínica y le sucedió Diógenes quien es para el canon el cínico más famoso. Más allá de las anécdotas de este filósofo que causan polémica y diversas reacciones en el mundo filosófico, podemos estar de acuerdo en que su praxis no era para nada arbitraria y que poseía un pensamiento de fondo. La *anaideia* cínica, es decir, su irreverencia y desvergüenza proviene de aquella idea que pretende destituir los valores impuestos en la Grecia antigua desenmascarando la corrupción que existía de fondo en los mismos.

Si bien resulta anacrónica una comparación entre el cinismo y el nihilismo nietzscheano, sí puede tenerse en cuenta que han sido varios aquellos que relacionaron las ideas nietzscheanas con las cínicas y hay que acordar en que objetivamente existe un parecido importante. Por otra parte, esta explicación no busca comparar ambas corrientes sino simplemente esbozar un desarrollo del concepto de nihilismo demostrando que ya en la Grecia antigua había atisbos de este pensamiento. Volvemos a recalcar justamente que lo que nos planteamos aquí es demostrar que si bien el "nihilismo" como término existe desde el latín, la idea de negación frente a los valores o

² Por su parte, usamos como fuente aquí a Monique Canto-Sperber, *Diccionario de Ética y de Filosofía Moral*, t. II, FCE, México, 2001, entrada: nihilismo.

principios ya se hacía patente en otros pensamientos antiguos.³

Pero si nos remontamos nuevamente al nihilismo en tanto palabra derivada del latín, encontramos que lo mencionado por Cragnolini es correcto. Desde la Edad Media, el famoso filósofo San Agustín había llamado "nihilistas" a quienes no creían en Dios. También, el vocablo "nihilianismus" fue utilizado por Gualterio di San Vittore para referirse a los herejes que negaban la dimensión humana de Cristo. De todas maneras, esto trajo el problema de la idea de una unión entre la naturaleza humana y la divina en Cristo, ya que existiría aquí una identidad entre dos naturalezas que son sustancialmente distintas. Cragnolini entonces nos explicaría que

Se pueden indicar tres posiciones básicas [...] Las dos primeras posiciones indicadas por Lombardo coinciden en aceptar que *homo* implica una predicación sustancial y no meramente accidental, en tanto la tercera posición está representada por el *nihilianismus* corriente que considera que *homo* es solamente un habitus, y que lo correcto sería decir "Deus est humanatus" [...] con lo cual se quería expresar que el hijo de Dios había asumido su cuerpo y su alma como entidades separadas. (2003:16)

Así como tenemos esta disputa, podemos encontrar otras por las que ha atravesado el concepto de nihilismo a lo largo de la historia. Por ejemplo, el maestro Eckhart consideraba al nihilismo como una vía negativa y mística hacia Dios. También la palabra nihilismo fue usada en la Revolución Francesa para referirse a quienes no estaban ni a favor ni en contra de esa lucha. El discurso de Anacharsis Cloots el 27 de diciembre de 1793 es demostración de tal hecho. En el mismo, la palabra nihilismo es utilizada con un sentido militante respecto de los ideales republicanos. Lo interesante de esta figura es que fue un pensador adherente de manera ferviente a la Revolución, pero que poseía cruces con los pensamientos de otros revolucionarios como Robespierre. Cloots entonces, defendía un modelo de sociedad abierta y libre frente al riesgo tiránico que expresaba para él Robespierre en ese entonces. Queriendo fundamentar un nuevo orden político universal encontramos influencias de Rosseau y Kant en Anarcharsis Cloots.

³ Debemos aclarar que nuestra intención aquí no es la de contradecir a Cragnolini, quien se propone en primera instancia hacer un rastreo del término nihilismo en tanto tal en lugar de un desarrollo de las ideas que pueden darnos indicios sobre concepciones previas al concepto. Ante una posible denuncia de que tal rastreo pueda parecer innecesario, creemos que resulta de importancia, ya que refuerza nuestra idea sobre el tema.

Notamos aquí una concepción del nihilismo que va más hacia la política, y es que como hemos mencionado, existen tres variantes de nihilismo. Encontramos en el nihilismo político una gran relación con la ideología anarquista pasando por Bakunin como uno de sus mayores referentes. El nihilismo ruso entonces, tendría su vertiente revolucionaria en el anarquismo combativo el cual tomaba varias ideas del nihilismo. Así también, este planteo de combate recibió muchas influencias de la literatura también en Rusia. *Padres e hijos* de Iván Turgueniev llama nihilistas a los intelectuales ateos representando un conflicto entre aquellos hombres de edad madura con pensamientos más conservadores frente a los jóvenes nihilistas. También, como referente del nihilismo literario tenemos a Dostoyevski quién fue leído por el mismo Nietzsche. Cragolini explicaría que

La novela *Los demonios* (1871), que Nietzsche leyó en su traducción al francés (*Les possédés*, 1886), refleja con un sarcasmo muy especial el ambiente nihilista de la juventud rusa de los años '70. El tema de la muerte de Dios aparece unido a la pérdida del temor en el personaje de Kirilov, suicida en potencia quien, al final de la obra, pone en práctica sus ideas y sirve de expiación para una confabulación revolucionaria. Según Kirilov, quien pueda vencer a la muerte del miedo implica la muerte de Dios [...] Si la idea de Dios se sustenta a partir del temor, Dios es, a su vez, el sustento de las jerarquías humanas. (p. 23)

Ahora bien, el porqué de atravesar el nihilismo en sus versiones literarias y políticas en este tramo no fue pensado de manera improvisada. La idea que nos hacemos es la de exponer toda vertiente de este concepto antes de dirigirnos hacia sus raíces más significativas en el área metafísica por parte de Jacobi y, finalmente, de Nietzsche. Tampoco fue irrelevante el pasaje que hicimos por su historia en tanto desarrollo que se piensa inicial desde las corrientes cónicas y escépticas y transitando por las problemáticas de la Edad Media ya que creemos que una historia completa del concepto nos puede ayudar a realizar una mejor investigación. Si bien no es necesario desarrollar más extensamente la historia de cada una de las anécdotas históricas en donde ha aparecido el concepto de nihilismo, si lo es el mostrar que este ha aparecido de variadas maneras antes de Nietzsche. Una vez expuesto esto, se hablará de Jacobi para, en el siguiente apartado, volcarnos de lleno en la filosofía Nietzscheana.

El término nihilismo utilizado por Jacobi proviene de una crítica hacia el idealismo alemán, principalmente al de Fichte al cual se dirige en su carta ya mencionada. Cabe aclarar, que si bien el trabajo de Jacobi fue el más influyente, ya otros autores habían

realizado la misma crítica hacia el idealismo alemán. Winfried Weier, en su pequeño trabajo *Orígenes del nihilismo en el idealismo alemán* (1977) ya nos explica que

O. Poggeler ha demostrado que, ya antes de Jacobi, D. Jenisch ha llamado "nihilismo" el "idealismo trascendental incondicionado". F. Köppen afirma que el sistema de Schelling "ni es realismo ni idealismo y "por esta razón es nihilismo" [...] W.T Krug indica que el idealismo es un "verdadero nihilismo, porque aniquila toda "realidad tanto fuera como dentro de nosotros. (p. 1)

La idea de añadir la cita anterior es la de demostrar que existía ya cierta crítica hacia el idealismo compartida por varios autores por lo que no necesariamente Jacobi fue el mentor de tal análisis del idealismo en tanto nihilismo. Sin embargo, hablaremos más extensamente de Jacobi puesto que su crítica ha sido aquella que más influyó en Nietzsche, quien tomó aspectos del nihilismo en tanto expuestos por Jacobi para desarrollar su filosofía. Jacobi critica entonces en Fichte, y en el idealismo alemán en general, la noción de pérdida de toda realidad en la nada. En el criticismo kantiano, por ejemplo, al ser imposible el conocimiento sobre la cosa en sí se genera una posición en la que el sujeto cognoscente construye su propia realidad. Ahora bien, tal posición gnoseológica de carácter antropocéntrico genera a su vez la transformación en nada del sujeto mismo si tomásemos por ejemplo la idea de que el sujeto también es visto como objeto por los demás. Toda la realidad del sujeto entonces se reduciría a la de su propia imaginación mediante la cual genera objetividad. Estaríamos de esta manera ante el famoso velo de Mayā en donde toda realidad no es más que ilusión y esa ilusión genera una nada, un nihilismo. En Fichte, a diferencia de Kant sin embargo, al pensarse el yo y ser consciente de sí mismo, se genera una oposición a su propia persona. Así es como toda cosa subsistente se transforma en una cosa que acaba siendo subjetiva. Es decir, al pensarnos nosotros mismos acabamos siendo producto de nuestro propio entendimiento. De esta manera, lo construido por nosotros mismos es simplemente una nada. En su escrito, Jacobi diría lo siguiente:

La filosofía de la razón pura tiene que ser entonces un proceso químico, mediante el cual todo fuera de ella es convertido en nada, y que sólo deja un espíritu tan puro que en esa su pureza nada puede ser, sino sólo producir todo; y esto tampoco puede en ningún caso ser intuido como ser, sino sólo en la precedente producción del espíritu. [...] Así, cuando un ser, cuando un objeto debe llegar a ser completamente conceptuado por nosotros, entonces debemos suprimirlo objetivamente en el pensamiento —en cuanto

existente por sí mismo— debemos anularlo, para que llegue a ser nuestra propia creación, enteramente subjetiva, un mero esquema. No debe quedar nada en él ni constituir una parte esencial de su concepto nada que no sea nuestra acción, ahora una mera presentación de nuestra Imaginación productiva. (1995:243)

Lo que sucede aquí de trasfondo, es que mientras Fichte se enlistaba en la corriente del idealismo, Jacobi era realista. Tal cuestión los puso en disputa ante una cuestión que más allá de la gnoseológica, abordaba en realidad el campo teológico puesto que Jacobi como cristiano acusaba de ateísmo a Fichte. He aquí la principal cuestión. Ante las argumentaciones expuestas en la cita anterior, Jacobi luego se expresará diciendo "Verdaderamente, querido Fichte, no debe disgustarme, cuando usted, o quien sea, quieren llamar quimerismo a lo que yo opongo al Idealismo, al que acuso de nihilismo" (p.256). Cabe destacar, que al hablar de "quimerismo", Jacobi hace alusión a la denuncia que le hace Fichte por afirmar que la existencia de lo exterior al sujeto surge a partir de una intuición inmediata del mismo dada por la experiencia personal. Ante esto, Fichte piensa que la cosa como independiente del sujeto no es más que una quimera. Por su parte, en el texto de Juan Cruz Cruz (2014) *Existencia y nihilismo en Jacobi* se explica que en la novela de Jacobi *Alwill* el personaje de Clara piensa con respecto al idealismo que "En virtud de que solo vemos con los ojos y oímos con los oídos, no veríamos sino nuestros propios ojos, ni oiríamos sino nuestros propios oídos" (p.124). Frente a ello el mismo personaje reacciona explicando lo siguiente "No concibo que haya ojos que no vean nada, ni oídos que no oigan nada, ni razón que esté ocupada eternamente en la pura nada". Luego, Cruz dirá "Con fantasmas que sólo representan fantasmas no se puede estar en la realidad." (p.124)

Finalmente, y para pasar al siguiente apartado, explicamos una vez más que lo que se desarrolló en este apartado fue una breve historia del nihilismo en la cual vimos algunos episodios históricos en donde el término se hizo presente. El objetivo de hacer esto reside en distanciarnos del concepto erróneo de que el nihilismo fue introducido en el léxico filosófico por Jacobi a partir de la discusión con Fichte analizada anteriormente. Si bien temporalmente podemos acotar que Nietzsche se ve más influenciado por la cuestión de Fichte y Jacobi para escribir sobre el concepto, la historia del mismo no arranca aquí. Es decir, consideramos la importancia de la concepción del nihilismo tomada por Jacobi como influencia al posterior desarrollo nietzscheano, mas no caemos en el error simplista de pensar que tal concepto surge en ese momento sino que ya

poseía toda una historia y desarrollo detrás. Este error creemos, es grave cuando queremos exponer un concepto tan importante desarrollado por un autor de las dimensiones de Nietzsche.

Dadas estas explicaciones, podemos pasar al siguiente apartado sobre las influencias que recibe Nietzsche para desarrollar su concepto de nihilismo en donde veremos justamente que si bien Jacobi fue una de ellas, no fue bajo ningún aspecto la de mayor importancia, sino meramente un agregado frente a todas las lecturas con las cuales se nutrió el filósofo para luego realizar su propio pensamiento.

I.2 Sobre las influencias que recibió el pensamiento nietzscheano en torno a su desarrollo del nihilismo.

Como hemos mencionado en el anterior apartado, podemos ligar la cuestión de las influencias que recibió Nietzsche con respecto al nihilismo no sólo con el significado estricto que se le dio al mismo en su época por medio de Jacobi en su discusión con el idealismo, sino que también con otras lecturas más antiguas. De esta manera, si quisiéramos exponer a los autores que han servido de influencia en Nietzsche en orden cronológico, deberíamos hablar en primera instancia del presocrático Heráclito de Éfeso y luego del escéptico Gorgias.

Respecto de Heráclito, temáticas como el eterno devenir en el mundo y la puja de los contrarios sumidos en una guerra eterna, pueden guardar similitud en gran medida a ciertos aspectos de la filosofía nietzscheana. Podría hacerse incluso un libro comparando tales similitudes que se hallan entre ambos pensadores, cuestión que no puede realizarse ya que haría muy extenso nuestro trabajo. De todas maneras, se realizará una breve muestra para argumentar lo que se está exponiendo. Para empezar, cuando Heráclito elige al fuego como su elemento primordial, no lo hace de un modo literal, sino que lo que hace es metaforizar sobre el proceso de transformación proveniente de la destrucción y posterior creación que se repite eternamente. Para ello, veremos un fragmento heracliteano que dice lo siguiente: "Este orden del mundo, el mismo para todos, no lo hizo dios ni hombre alguno, sino que fue siempre, es y será fuego siempre vivo, prendido según medida y apagado según medida." (1988: frag.51 (30)). Notamos aquí la utilización del fuego no en un aspecto meramente literal sino que notamos aquí cierta metáfora escondida. Por otro lado, a su vez asumimos que el

pensamiento nietzscheano corresponde a un sistema donde cada punto esencial no está separado del otro por lo que podemos relacionar la cuestión del eterno retorno al vitalismo y así, posteriormente a las cuestiones del nihilismo y la superación del mismo. Es entonces como lo que podemos analizar en este fragmento de Heráclito en comparación con Nietzsche es ese pensamiento en donde es el devenir aquello que rige en el mundo excluyéndose de este proceso a la voluntad de cualquier figura divina antropomórfica como pueda ser Dios. Con respecto a esto, Heráclito también le da un peso importante a la guerra en tanto la misma pone a prueba dos voluntades que si bien se ven como contrarias, puede decirse que en su colisión generan una unidad. Ante ello, el presocrático dirá que "La guerra es el origen de todo" (frag. 29) y que "La guerra de todos es padre, de todos rey; a los unos los designa como dioses, a los otros, como hombres; a los unos los hace esclavos, a los otros, libres." (frag.53).

Ahora bien, sería incorrecto por otro lado no profundizar sobre esta cuestión de la similitud entre Heráclito y Nietzsche puesto que la misma, en algún momento, cesa. Entendemos de esta manera que si bien Heráclito le da importancia al devenir, su filosofía no culmina en el nihilismo nietzscheano sino que nos lleva hacia una suerte de panteísmo en donde la ley natural posee características de divinidad. Si bien por su parte Nietzsche afirma que lo más importante y a lo que debemos atender es a lo vital, esto no significa que la naturaleza o las leyes de la misma sean aquello a lo que se debe seguir. Justamente, no hay que olvidar la temática central de nuestra tesis en la cual veremos más adelante como Heidegger denuncia en Nietzsche una entrada en la tecnociencia, donde el hombre genera un atropello a la naturaleza. Justamente, y no en vano cabe aclarar que el pensamiento de Heráclito ha sido muchas veces relacionado a la corriente oriental del taoísmo. Resulta necesario explicar esto ya que es aquí donde realmente vemos una buena relación con respecto al tema del panteísmo en donde se debe seguir una ley natural que no es profesada por ningún dios de características antropomórficas como los relatados en la cultura griega o luego el visto en el cristianismo. Se da por importante tal aclaración ya que mediante ella podemos avisar de antemano que cuando hablamos de "influencias" recibidas por Nietzsche, esto no quiere decir que aquellos autores anteriores al filósofo hayan explicado anteriormente a él ya todo sino que solamente algunos pasajes e ideas han sido leídas por el filósofo y lo han nutrido para su posterior pensamiento que difiere además en varios puntos a los de aquellos autores con los que presenta similitudes. Elegimos no exponer aquí en mayor medida las ideas de

Nietzsche que difieren con este pensamiento más panteísta puesto que para ello tenemos aún varios apartados dedicados a hablar del desarrollo filosófico de este autor.

Dada la última aclaración, con respecto a Gorgias podemos analizar un caso parecido. Éste filósofo ha profesado en su escepticismo que nada es o existe, que si existiese, sería incognoscible, y que si fuese cognoscible, no podría ser transmitido o comunicado. La verdad de esta manera no sería más que una simple opinión por lo que no existirían conocimientos absolutos sino más bien la capacidad de un hombre por persuadir a otro con su discurso. Frente a esto Gorgias diría que:

La palabra es una gran dominadora, que con un pequeñísimo y sumamente invisible cuerpo, cumple obras divinísimas, pues puede hacer cesar el temor y quitar los dolores, infundir la alegría e inspirar la piedad (...) La persuasión, unida a la palabra, impresiona al alma como ella quiere (...) Tal como los distintos remedios expelen del cuerpo de cada uno diferentes humores, y algunos hacen cesar el mal, otros la vida, así también, entre los discursos algunos afligen, y otros deleitan, otros espantan, otros excitan hasta el ardor a sus auditores, otros envenenan y fascinan el alma con convicciones malvadas.
(Elogio a Elena)

Queda demostrado aquí que Gorgias más allá de explicar que una buena oratoria puede hacerse pasar por verdad, intenta demostrar que es imposible llegar a una verdad objetiva, tal así como expresaría Nietzsche luego de muchos años en su pequeño texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Para hacernos una idea de la similitud ideológica en ambos textos con respecto a esta cuestión gnoseológica, Nietzsche en su trabajo dirá lo siguiente

¿Qué es entonces la verdad? Un ejército móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora consideradas como monedas, sino como metal. (p. 6)

Esta distinción resulta muy interesante al relacionarla con lo que expondremos en el siguiente apartado sobre la disputa entre Nietzsche y el platonismo puesto que las ideas de Gorgias en su época eran criticadas por Sócrates y Platón. Ahora bien, sabemos

también que las intenciones de Nietzsche en su texto no son las mismas que las de Gorgias. Entendemos que el último da sus explicaciones en torno a un marco más político si bien sus argumentos pertenecen al ámbito gnoseológico/ontológico. Por su parte, Nietzsche se ve inmerso en una cuestión de tipo metafísico. De esta manera, podemos argumentar que si bien el interés de ambos filósofos iba por sendas alternas, la crítica con respecto a una verdad absoluta es compartida sumándose a ello la disputa que la misma encuentra con las ideas platónicas. Más adelante, hablaremos sobre el choque entre el platonismo y la filosofía nietzscheana.⁴

Ahora bien, si nos remontamos a pensadores más modernos, podemos encontrar una influencia directa por parte de Kant y en mayor medida de Schopenhauer en Nietzsche quien ha tratado a este último como a un maestro. Existe en Nietzsche una crítica bastante notoria hacia la filosofía kantiana, sin embargo esto no significa que la misma no haya sido muy influyente en él. Quizás la moral que sostenía Kant era el tema que más rechazaba Nietzsche. Se puede apreciar en sus textos la denuncia que él hace al "yo debo" kantiano, el cual se utiliza en torno al imperativo categórico que apunta a realizar una acción por un motivo racional de manera que se efectúe un intento de universalización del mismo. Esto nos sugiere que más allá del carácter moral en Kant, una buena acción se haría puesto que es lógico que se haga de esta manera y no de otra. En una de sus máximas el filósofo diría: "Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal" (Kant 1977:78) esbozando aquí una de las características particulares de la modernidad la cual sería el intento de universalizar ciertas acciones, prácticas y hábitos. En *Así hablo Zaratustra* (1883) entonces, es en donde una de las transformaciones del espíritu es aquella del león que debe ir del "yo debo" hacia el "yo quiero". Esta característica en el pensamiento de Kant era tomada por Nietzsche como un platonismo sofisticado. La idea de cometer una acción correcta por mero deber era aún una resaca del cristianismo que debía ser eliminada. Por otra parte, el imperativo categórico supone estar sustentado en la razón y es esta otra temática que criticaría Nietzsche puesto que encontraremos en él una

⁴ Si bien hemos hablado del cinismo en tanto ha ayudado a una construcción del pensamiento nihilista, no hablaremos de él puesto que hacerlo nos llevaría a extender demasiado el trabajo. A su vez, en el primer apartado ya se ha expuesto cierto punto de encuentro entre ambas corrientes. Ciertamente es también que probablemente Nietzsche haya tenido más influencias o lecturas (hemos elegido tampoco hablar del estoicismo por ejemplo), pero por una cuestión de extensión no podemos hablar de todas ellas.

filosofía más ligada a la praxis vital que fomenta el instinto por sobre lo racional. Tal cuestión se dará a su vez por una fuerte influencia de Schopenhauer de quién se hablará en breve. Dirá entonces Nietzsche sobre el imperativo categórico en *Así habló Zaratustra*:

¿Quién es el gran dragón al que el espíritu no quiere ya seguir llamando señor ni dios? "Tú debes" se llama el gran dragón. Pero el espíritu del león dice "yo quiero" [...] ¿Para qué es necesario que el león resida en el espíritu? [...] Crear nuevos valores, tampoco el león es aún capaz de conseguirlo: pero crearse libertad a sí mismo para una nueva creación; y esto sí el poder del león es capaz de hacerlo. Crearse libertad a sí mismo y un "no" sagrado incluso ante al deber; para ello, hermanos míos, es necesario el león. (2007:31)

Es necesario saber para esta cita que el león es la segunda de las tres transformaciones del espíritu. Este se enfrenta a ese dragón que representa ni más ni menos que a la moral kantiana del "yo debo". El león, si bien no es la última transformación (aquí encontraremos al niño), se halla en una etapa más evolucionada que el camello el cual lleva la carga de los deberes y de una cultura que lo vuelve víctima de sí mismo.

Ahora bien, como mencionamos anteriormente, no sólo la cuestión moral de Kant fue retomada por Nietzsche, existe otro pensamiento en la filosofía kantiana, de raíz gnoseológica que resultó de influencia directa para el autor. Encontramos aquí a la distinción que se hace en la *Crítica de la razón pura* entre el fenómeno y el noumenon. Explica Kant, que el noumenon o la "cosa en sí", es un concepto inalcanzable debido a la experiencia que cada individuo posee. De esta manera, cada objeto es meramente una representación que se hace el ser humano, siendo imposible el tener un conocimiento objetivo del mismo. Lo que percibimos entonces serán fenómenos.

Mientras que Kant construye su idealismo trascendental a través de esta problemática, Nietzsche explicará que nos es imposible ver y transmitir a las cosas tal como son por culpa de un "velo de Mayā" que nos impide verlas de este modo. Tal concepción proviene de Schopenhauer y es de origen oriental. Hay que tener en cuenta a su vez que aquí ya pasaríamos a hablar de una ilusión, cuando Kant dice en la *Crítica de la razón pura* (1781) específicamente en su distinción entre fenómeno y noumenon que el

concepto de fenómeno no debe ser tomado por idéntico al de ilusión. En Schopenhauer, y por consiguiente en Nietzsche, el concepto de origen oriental de "velo de Mayā" sí habla de una ilusión al no poder ver una cosa como realmente es. La salida que le da Nietzsche a esta problemática desemboca en una filosofía de tipo perspectivista en la cual se predica que cada uno posee su propia verdad y que no puede darse por ello una universalización de la misma. Notamos aquí que del mismo problema del conocimiento ambos autores toman diversas sendas, pero que el planteo principal es el mismo, en este caso, la imposibilidad para conocer a la cosa en sí o, dicho en términos más kantianos al noúmeno. Sin embargo, si bien Nietzsche concuerda en que existe, producto de su perspectivismo, una imposibilidad para conocer a la "cosa en sí", él no se manejará bajo los conceptos que usa Kant y eso es justamente porque el noúmeno es algo creado por el pensamiento del ser humano, es decir, la cosidad también es producto nuestro. Finalmente, Nietzsche dirá lo siguiente:

La «cosa en sí» un contrasentido. Si separo con el pensamiento todas las relaciones, todas las «propiedades» todas las «actividades» de una cosa, *no* queda como resto la cosa: porque la cosidad sólo ha sido *añadida ficticiamente* por nosotros, por necesidades lógicas, o sea con el fin de designar, de entenderse. (p. 367 frag 296)

Con respecto a esta cita, finalmente, podría argumentar Kant que se habla de la cosa en sí en un sentido problemático. Él diría:

Sin embargo, el concepto de noúmeno tomado simplemente en sentido problemático, no solo sigue siendo admisible, sino que en cuanto concepto que pone límites a la sensibilidad, es inevitable. Claro que entonces no es un especial *objeto inteligible* para nuestro entendimiento. Al contrario, un entendimiento al cual correspondiera tal objeto constituiría, a su vez, un problema, consistente en que este entendimiento conocería intuitivamente su objeto en una intuición no sensible, no discursivamente por medio de categorías. De la posibilidad de un entendimiento así no podemos hacernos la menor representación. (p.198)

Es cierto que la relación entre Kant y Nietzsche por momentos puede sernos bastante problemática, y de hecho, existe un rumor que dice que Nietzsche no leyó a Kant de manera directa, sino que se basó en comentaristas. Tal rumor, de todas maneras, no nos interesa en absoluto para el desarrollo de nuestro trabajo, ya que es de mayor

importancia ver cómo (con o sin errores de interpretación) el pensamiento de Kant influyó en Nietzsche. Otra cosa que también nos atañe es la figura de Arthur Schopenhauer, quién fue probablemente la influencia más importante que tuvo Nietzsche en su filosofía y un comentador e intérprete de Kant.

En lo que a nihilismo respecta, Mónica Cragolini nos contará que Nietzsche "traspone al plano metafísico conformado por el esquema fenómeno noúmeno schopenhaueriano, los motivos humanos del sueño y la embriaguez" (p.72) La filosofía de la voluntad de Schopenhauer caracterizada por su irracionalismo metafísico, en donde la razón pasaba a un plano secundario, fue adoptada por Nietzsche en torno a una crítica a la metafísica tradicional, la cual concebía al hombre como un ser cuya capacidad racional estaba designada a dominar lo instintivo. Sin embargo, cuando hablamos de la distinción fenómeno noúmeno en Cragolini es justamente porque a pesar de la diferencia entre Kant y Schopenhauer con respecto a la temática del uso de la racionalidad y la voluntad, sigue existiendo en el autor acogido por Nietzsche como su maestro una misma lógica con respecto a tal distinción de la que se habló anteriormente. Vuelve a explicarnos Cragolini, que si bien Nietzsche nota aun que no existe un desprendimiento total de la filosofía de Kant, sí se da en los escritos de su principal influyente un descubrimiento que "permitía ir más allá de todo pesimismo" (p.73) Este sería el pensamiento dionisiaco. Por ello, la tragedia dejaría de ser un medio para la catarsis o para la purificación sino "Una aceptación del hombre mismo en medio del devenir, un decir sí a la vida en todos sus aspectos" (p.73)

Existe una gran relación entre la "voluntad de vivir" de Schopenhauer y la "voluntad de poder" de Nietzsche la cual se basa en un nuevo concepto que excede lo racional y se posiciona contra la metafísica tradicional del espíritu. Sin embargo, Schopenhauer se sume en la tortuosidad que supone la vida y usa a la voluntad como un concepto divinizado al cual se debe renunciar para que el sufrimiento sea más leve. Debe existir para él un rechazo a los deseos y pasiones, una disminución de las necesidades lo cual nos recuerda al pensamiento budista. Por otro lado la "voluntad de poder" nietzscheana, de la que se hablará con mayor detenimiento luego, confrontará a la voluntad de vivir en Schopenhauer siendo no un principio metafísico sino un concepto que significa una pluralidad de fuerzas vitales.

Es necesario explicar antes de darle fin a este apartado, que volveremos constantemente sobre los pensamientos que influyeron en Nietzsche, por lo que esta sección nos sirve simplemente para introducirnos con respecto a lo que se expondrá luego y no para exponer la filosofía entera de todo quién influyó en el nihilismo nietzscheano. A su vez es necesario entender que al ser Schopenhauer la principal influencia en Nietzsche, nos vemos forzados a la contradicción de no hablar mucho de él, al menos en este apartado, ya que al existir tanta influencia de un autor sobre el otro nos sería inevitable tocar temas que se verán con más profundidad luego. De esta manera, podemos demostrar sin embargo que la exposición de la relación entre Nietzsche y Schopenhauer respecto de una crítica a la metafísica tradicional nos sirve en gran medida para hacer de puente al próximo apartado donde nos sumergiremos de lleno en la filosofía de Nietzsche a partir del siguiente rótulo: La crítica de la metafísica tradicional como platonismo.

I.3 La crítica nietzscheana al platonismo en su desarrollo del concepto de nihilismo.

Como hemos mencionado en el anterior capítulo, una de las grandes cuestiones filosóficas que compartieron Nietzsche y Schopenhauer fue la crítica hacia la metafísica tradicional, pero ¿de qué manera desarrolló Nietzsche esta crítica? Las figuras de Platón y de su maestro, Sócrates, serán muy importantes para esta cuestión. Se suele decir que para el alemán la metafísica de su momento histórico no era más que "platonismo". El autor además hará una denuncia al antiguo filósofo griego de ser el culpable de introducirnos en una cultura de la que es necesario salir. Ahora bien ¿cuáles son las características de la metafísica platónica que Nietzsche criticaba? Además ¿qué argumentos utilizó el filósofo alemán para desarrollar esta crítica? Encontraremos en la respuesta a estas dos preguntas el inicio de nuestro recorrido hacia un planteo del concepto de nihilismo en el alemán.

En primer lugar, Nietzsche llamará platonismo a aquel pensamiento que separa a la realidad en dos mundos: uno verdadero, perteneciente a la razón, inmutable, y otro aparente en donde entran en juego los instintos. Este último será un mundo cambiante y errático. Como se sabe Platón divide al mundo en estas dos partes, otorgándole al mundo inteligible prioridad sobre el sensible, siendo este último al que pertenecerían las

apariencias. De esta manera, el platonismo se irá desarrollando en el cristianismo y más tarde, en la filosofía kantiana de la cual hablamos anteriormente en tanto Nietzsche la criticaría por ser un platonismo más sutil. Es así como si hiciéramos una comparación, mientras que en el mundo verdadero encontraríamos según Platón al mundo inteligible, en el cristianismo, encontraríamos al mundo espiritual (o en su versión más popular, al cielo) y en Kant a la realidad nouménica. En el mundo aparente encontraríamos respectivamente al mundo sensible, al mundo de la tierra y a la realidad fenoménica. Este es el desarrollo que Nietzsche intenta detener con su filosofía. El vitalismo que profesa el alemán irá en contra de este pensamiento anterior el cual pone su visión en un mundo que no existe y, al hacer ello, destruye también en parte al mundo en que existimos. En el *Ocaso de los ídolos* (2005) Dirá Nietzsche lo siguiente: "El mundo verdadero ha sido destruido por nosotros ¿Qué mundo queda?, ¿El aparente tal vez? ¡En absoluto! Con el mundo verdadero hemos destruido también al aparente" (p. 56). Por otro lado, el alemán también exclama en *Así habló Zaratustra* (2007) que aquellos que en la historia han dado prioridad a la cuestión del alma han sido, por ello despreciadores del cuerpo. Dice Nietzsche: "Y al decir "yo", te sientes orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa aún más profunda en la que tú no quieres creer, tu cuerpo y su gran sagacidad, ésa no dice yo, pero hace al yo". (p.37)

Una vez entendidas las principales problemáticas que encuentra el pensador alemán en la metafísica platónica podemos preguntarnos ¿cómo se origina este error para Nietzsche? Entendemos el pensamiento de Platón y de qué manera se fue desarrollando en la historia, pero Nietzsche irá más profundo y en *El ocaso de los ídolos* nos ofrecerá un relato que contará cómo se ha llegado a lo que sería un nihilismo decadente. Si bien el filósofo nos cuenta a lo largo de sus variados textos sobre este origen, nos referiremos a este ya que en él Nietzsche hace explícita la existencia de una figura individual sobre esta problemática. Sin rodeos, el primer capítulo de este texto se llamará "El problema Sócrates".

En la primera intromisión del capítulo, Nietzsche alude a Sócrates como un hombre "cansado de vivir" (p. 37) y no es una visión del todo errada, ya que al menos las fuentes de los diálogos socráticos nos especifican que el mismo filósofo ya no le tenía mucha aversión a la muerte. Sócrates se consideraba no sólo un hombre que ya estaba en edad avanzada, sino que además en el momento anterior a su asesinato confesó

deberle un gallo a Esculapio por su curación al ser la vida una enfermedad. Dirá Nietzsche entonces:

Las cosas honestas, como los hombres honrados, no llevan las razones tan al alcance de su mano [...] Las cosas susceptibles de demostración son las de menos valor, precisamente. (p.40)

¿Cómo hace entonces Sócrates para vencer a lo que es noble mediante el uso de su razón o, como dirá Nietzsche, con su dialéctica? Dirá en primera instancia el alemán que la venganza es el motivo que mueve al ateniense a cometer sus actos.

En otro estudio, Nietzsche afirma que Sócrates era un ser perteneciente a una plebe resentida y que hasta era víctima de una importante fealdad física. Pero no era él el único resentido. Todo su entorno afrontaba una crisis, ya sea social, o espiritual. El discurso socrático enamoró a los griegos que en ese entonces estaban frente a una crisis que los llevó hacia esa caída, hacia el ser la cultura antigua estandarte del error metafísico más reprobable en donde cayó la sociedad occidental. En Grecia se origina la filosofía según el canon, y si tomamos esta afirmación de manual y queremos especificarla más al proponer a Sócrates y Platón como padres de la misma, notaremos la idea nietzscheana. Aquellos "padres" de la filosofía en occidente, esos pioneros del "amor a la sabiduría" no fueron más que los iniciadores de una cultura decadente contra la cual chocó el pensamiento nietzscheano. Y es que si nos detenemos a pensar, justamente se explica en los manuales de filosofía que el sentido etimológico de la palabra tiene que ver con esa aprobación por el conocimiento, por la búsqueda de la verdad.⁵ La racionalidad entonces, triunfa frente a una visión irracional del mundo y la cuestión inteligible gana por sobre el mundo de los sentidos, que pasará a ser el de la apariencia. Así también el cuerpo, la cárcel del alma. Frente a ello, una de las tesis que ofrecerá Nietzsche en *El ocaso de los ídolos* será que "Los rasgos a los que se ha atribuido el "verdadero ser" de las cosas son al contrario los signos del no ser, de la nada" (p.53). Dirá frente a esta tesis que no hay "nada más aparente que este mundo de los filósofos, que consiste en una alucinación moral y óptica" (p.53) haciendo alusión al

⁵ Si bien el concepto de sabiduría puede tener interpretaciones que no tengan que ver con la cuestión estricta de la razón y de una búsqueda por una verdad universal, sí se plantea de esta forma por la filosofía socrática y platónica.

mundo de las ideas platónico.

A este mundo dual platónico y al error inicial de Sócrates obviamente se le suma una esfera muy importante y tenida en cuenta por Nietzsche, que será la esfera moral. Pero ¿Cómo una concepción gnoseológica como aquella que prioriza el conocimiento racional frente al de los instintos puede llevarnos a una cuestión moral? ¿Cómo cae la humanidad de utilizar su razón a soportar la carga del "yo debo" cual camello de Zaratustra? ¿Qué liga la cuestión de la racionalidad a la cuestión del deber? En el *Ocaso de los ídolos* Nietzsche dirá:

Yo trato de discernir de donde proviene aquella ecuación socrática: razón = virtud = felicidad; aquella ecuación, la más extravagante que ha existido, que tiene particularmente contra sí todos los instintos de los antiguos helenos (p.40)

He aquí a nuestro parecer la pista que une a la razón con la moral. Ese planteo ético en Sócrates que relaciona el obrar bien, o mejor dicho, virtuosamente, a la sensación de felicidad. ¿Es acaso el sentimiento de haber hecho lo correcto aquel que nos brinda la sensación de felicidad? Para Sócrates la virtud era la felicidad, el camino hacia ella. Luego Schopenhauer en su pesimismo reconocería que este sentimiento no sería más que una ilusión. Entonces, encontramos aquí una gran sospecha ¿Por qué el humano se vuelca a creer que el obrar virtuosamente lo acercará a la felicidad? ¿Hace esto por el interés de llegar a ese sentimiento o realmente se plantea el obrar bien por el deber mismo?

Kant, con su ética deontológica pasará a admitir que no necesariamente una buena acción nos hará felices, pero sí que es aquello que deberíamos hacer por lógica, por racionalidad. Vemos aquí nuevamente la cuestión de la razón ligada a la moral en un sentido inverso al nietzscheano. Entonces ¿En qué momento comenzó a creer el hombre que el realizar una buena acción generaría mayor bienestar, a pesar de que la misma pueda ir en contra de los intereses? Schopenhauer no se aleja de esta temática ya que su pensamiento cercano al ascetismo budista implica el rechazo de estos placeres. Toda filosofía que une la razón y la moral entonces, de alguna manera, tiene como objetivo el hacernos felices o, en todo caso el alejarnos de la miseria lo más posible. Por otro lado, ¿Es genuino el pensamiento de Kant? ¿Realmente accedería a hacer un bien en contra

de su propia felicidad por el deber mismo? ¿O es esta conciencia de que se realizó una buena acción una autosatisfacción que en el filósofo generará mayor júbilo que el regodearse con el placer que le dieron los frutos de una acción que quizás no haya sido moralmente correcta? Muchas preguntas pueden hacerse en base a la relación entre moral y racionalidad, pero lo cierto es que en el desarrollo de la filosofía, ambas cuestiones estuvieron muy unidas. Entonces ¿Qué podemos decir de la razón unida a la moral en base a un desarrollo posterior sobre el nihilismo nietzscheano? ¿Es acaso la sensación de la felicidad un sentimiento efímero que nos resguarda ante el sufrimiento que vivimos en un mundo carente de sentido? ¿Serán entonces la razón y la moral herramientas que ha usado el hombre en su historia para auto abastecerse de un sentimiento de placer frente a tanto sufrimiento? ¿Podrían estos conceptos haber sido máscaras ideológicas utilizadas por las instituciones poderosas para imponerse? Finalmente ¿Son la razón, la moral y la felicidad conceptos ilusorios? Hemos estado acudiendo a una mentira para soportar la vida. Esta es la mentira que Nietzsche criticará y su plan de acción para encarar el vivir será otro completamente distinto. En lugar de plantear conceptos mentales o abstractos para evadirse, el filósofo buscará entrar en el corazón de la realidad y afrontarla a partir de sus sentidos.

Finalmente, entenderemos que Nietzsche utiliza el término "nihilismo" primero refiriéndose al nihilismo decadente que representa la historia pasada y expuesta anteriormente en este apartado, y luego al nihilismo integral, que será del cual se hablará en el próximo apartado. Pero antes de ello hace falta realizar un último comentario respecto al concepto de nihilismo decadente en Nietzsche y su relación con Sócrates. Hasta ahora hemos hablado de *El ocaso de los ídolos*, pero el texto donde verdaderamente se manifiesta tal término por primera vez es *El origen de la tragedia*. En este sentido, es de importancia realizar una breve exposición de las ideas de esta obra, aunque bien las mismas no distarán mucho de lo ya expuesto.

Aquí, el nihilismo en sentido negativo designa el largo y penoso proceso de decadencia de la cultura occidental que inició con Sócrates y continuó con Platón. Sócrates, en tanto adopta un puesto de servidumbre ante la razón, deforma el sentido originario de la vida. Este mismo, se daba respecto de la relación entre dos dioses griegos: Apolo y Dioniso quienes representarían, el primero la armonía, el orden y la serenidad ante los impulsos y el otro, el exceso, la embriaguez, las artes y el caos impregnado por la fuerza

del instinto. De esta manera, el filósofo alemán explica en *El origen de la tragedia* que el mundo griego antes se veía representado por la relación armónica entre estas personalidades y luego, tras el paso de Sócrates, se olvidan el cuerpo y las sensaciones por lo que la relación armónica mencionada anteriormente se desvirtúa, imponiéndose Apolo. En el *Fedón* por ejemplo, podemos escuchar a Sócrates decir lo siguiente: "[...] lo propio y peculiar del filósofo es trabajar más particularmente que los demás hombres, en desprender su alma del comercio del cuerpo." (Platón, 1988: 174); esta sentencia marca el camino que la filosofía habrá de seguir, por lo menos desde Sócrates hasta Descartes según el Nietzsche de *El origen de la tragedia*.

Pero regresando al texto podemos decir que la base del mismo y aquello que sustenta su problemática, proviene de una de las características del misterio implícito en la esencia del teatro griego: la relación entre el cuerpo y el dolor. Explica el alemán que la abundancia de dolor ya no es soportada por el filósofo Sócrates. Luego, Nietzsche dirá lo siguiente

Una cuestión fundamental es la relación del griego con el dolor, su grado de sensibilidad, su [...] *anhelo de belleza* [...] surgió de una carencia, de una privación, de la melancolía, del dolor" (2003: 30).

Sócrates surge como la deformación del fenómeno griego que daba origen al reordenamiento de la cultura griega misma; es decir, Sócrates es una deformación. Así, la historia de la filosofía es la historia de la deformidad causada por la negación del dolor y del cuerpo. El dolor es observado ahora como algo amorfo y por lo tanto se lo niega. Este movimiento crea una interpretación que se consolida como la doctrina cristiana:

La doctrina cristiana [...] quiere ser sólo moral, y con sus normas absolutas [...] relega el arte, todo arte, al reino de la mentira [...] lo niega, lo reprueba, lo condena. [...] El cristianismo fue desde el comienzo, de manera esencial y básica, náusea y fastidio contra la vida sentidos por la vida, náusea y fastidio que no hacían más que disfrazarse, ocultarse, ataviarse con la creencia en "otra" vida distinta o "mejor". El odio al "mundo", la maldición de los afectos, el miedo a la belleza y a la sensualidad, [...] en el fondo un anhelo de hundirse en la nada, en el final, en el reposo [...] (2003: 33)

Es así como Nietzsche indica que la metafísica es originada por Sócrates, a partir de la deformación de la relación entre el hombre y el dolor. Para Sócrates el dolor ya no importaría, ya que ahora la idea del bien dirige su existencia y se plantea la vida eterna que luego se plasmará en el cristianismo. Nietzsche es un nihilista en tanto que no cree en la idea del bien como el fundamento de la filosofía. Contrariamente a esto, la filosofía para Nietzsche debe ser artística, pues en el arte acontece todo el esclarecimiento metafísico de lo existente en su totalidad. El nihilismo que llamaremos decadente niega la propia esencia del arte, por eso Nietzsche contrapone a esto la visión del artista. Pero sobre tales cuestiones, como ya hemos dicho, hablaremos en el siguiente apartado. Advertiremos sí, antes de finalizar esta sección, que si bien los textos recién analizados en Nietzsche nos sirven para observar sus ideas respecto del nihilismo decadente, las mismas no expresan el pensamiento del filósofo en su totalidad. Entendemos que el alemán criticará luego a su obra citada anteriormente y que cuestiones como la figura de Sócrates son revisadas por Nietzsche en otros textos. Sin embargo, resulta útil para el desarrollo de los temas expuestos utilizar esta bibliografía. A su vez, creemos que para el análisis de estas cuestiones los textos utilizados son los indicados. Más adelante entonces veremos algunas de las contradicciones en la obra nietzscheana y nos remitiremos a la ardua tarea que supone un ordenamiento de sus ideas, pero ahora cabe organizarnos en función de los temas a ver en el desarrollo de este capítulo. Mencionado esto, pasaremos ahora sí al siguiente apartado.

I.4 La "muerte de Dios", la llegada del *Übermensch*⁶ y la destrucción de los antiguos valores.

¡Dios ha muerto y nosotros somos quienes lo hemos matado! [...] Este acto está más lejos de los hombres que el acto más distante; y, sin embargo, ellos lo han realizado. (Friedrich Nietzsche "Parábola del loco" en *La gaya ciencia*)

⁶ Se utilizará con respecto a este concepto en Nietzsche el idioma original puesto que hay complicaciones para su traducción y existen varias de ellas así como "super hombre" "ultra hombre" o incluso "trans hombre".

Tal es una de las parábolas más famosas de Nietzsche y aquella que mejor reflexiona sobre esta pérdida de los valores que en el pasado se tomaban por absolutos. A partir de aquí, comienza la búsqueda del hombre por llenar ese vacío que produce en él la "Muerte de Dios". Y esa búsqueda debe ser realizada ya que, como explica el pensador, el hombre aún no ha dado cuenta de su poder transformador. Mira atónito frente al vacío que queda ahora en lugar de Dios luego de su asesinato y espera por una respuesta, sin saber que es él mismo el que debe dar una solución respecto del acto que cometió. Comienza aquí, la segunda fase del desarrollo del nihilismo nietzscheano.

Para empezar, es preciso comprender que existen dos etapas en Nietzsche ligadas a este desarrollo entendiendo que la segunda se ve mucho más radicalizada en sus ideales. De esta manera, la primera parte se ve representada por las obras *Humano demasiado humano* (1878), *El viajero y su sombra* (1879), *Aurora* (1881) y *La Gaya Ciencia* (1882). Luego, en la segunda etapa encontramos a las obras *Así habló Zaratustra* (1883-1885), *Más allá del bien y del mal* (1886), *La genealogía de la moral* (1887), *Ocaso de los ídolos* (1888) y *El anticristo* (1888). Lo que nos importa comprender aquí es lo que se hace luego de asumir la "muerte de Dios" lo cual Nietzsche expresará de manera bastante clara. En este nuevo desarrollo, el alemán comienza a poner en evidencia lo que para él será la misión de la filosofía. Esta deberá sumirse en una tarea crítica que desenmascare aquellos grandes valores poniendo en evidencia el origen de los mismos para, luego de ello, generar una transformación que libere al hombre de su estado miserable. Es decir, la labor nietzscheana no acaba una vez que se denuncian los valores creídos por absolutos, sino que una vez dado esto se propone un nuevo camino en donde sea el hombre quien se convierta en autosuficiente y deje de observar a los cielos para obtener respuestas sobre sus actos.

Aquí es donde nace el concepto de *Übermensch*, uno de los más influyentes y polémicos en el filósofo debido a la relación del mismo con ciertos conceptos del nazismo (relación que, de más está decir refleja una pobreza en la lectura de los textos de Nietzsche no sólo por el error hermenéutico, sino que además por la cuestión anacrónica). Este concepto alude al agente capaz de realizar esta tarea nombrada anteriormente. Tal sujeto construido por Nietzsche poseerá en primer lugar características antropológicas, es decir que estamos hablando de un humano, un individuo en carne y hueso que se propone una nueva meta en la historia. El mismo ya

no creará ni se arrodillará ante viejos dioses o conceptos abstractos sino que se tomará a sí mismo como principal responsable de sus acciones en el mundo. El vitalismo es otro concepto de gran importancia para comprender las características del *Übermensch*. Aquí también toman partido el egoísmo y la ambición de dominio como explicara Vattimo. De todas maneras, la cuestión de este egoísmo también debe ser tomada con cautela, ya que no se propone una actitud completamente arrogante y destructiva, sino simplemente el de la libertad individual cultivada por un amor a la vida. Es un separarse de la moral del rebaño para ir en busca de una verdad que le sea propia, de una realidad que le sea propia. Dirá Gianni Vattimo al respecto:

Este ultra hombre no es ya, en ningún sentido, un reactivo, y sólo desde el punto de vista del rebaño puede parecer malvado. Su felicidad es plena identificación con el significado, y por tanto también plena aceptación del propio cuerpo, que ya no se presenta como obstáculo en el esfuerzo ascético de alcanzar un más allá cualquiera. Su ambición de dominio y su egoísmo son sólo la exuberancia de la libertad, que rechaza toda sumisión y servilismo. (p. 432)

Tal explicación quizás no intenta dejarnos la concepción correcta que Nietzsche tenía al idear su concepto de *Übermensch*, sino más bien una advertencia sobre lo que no debemos pensar cuando hablamos del mismo. Esta aclaración resulta de gran importancia ya que este ha sido uno de los conceptos más distorsionados en torno a diversos intereses en la filosofía. De hecho, más adelante en la etapa respectiva a Heidegger encontraremos nuevas interpretaciones de este concepto que se pondrán en discusión. Sin embargo, es pertinente en este momento continuar con nuestra interpretación del concepto para luego proseguir con Heidegger. La realidad es que mucho se podría discutir sobre las distintas acepciones que se tienen del concepto de *Übermensch* en Nietzsche, pero tal desarrollo dificultaría el proceso del trabajo por lo que nos centraremos sólo en exponer nuestro punto de vista que adhiere al de Vattimo respecto a las posibles denuncias que se le pueden hacer a Nietzsche sobre ello. Volveremos, sin embargo sobre este tema más adelante.

Continuaremos entonces con la cuestión que se plantea Nietzsche por la tarea que debe hacer el *Übermensch*, pero antes de ello haremos una última reflexión para que nuestra argumentación sobre el concepto frente a sus denuncias no sea tan reduccionista. En

Diálogo con Nietzsche (2002) Vattimo dirá con respecto al *Übermensch*, que uno de los problemas de interpretación más importantes con respecto al concepto proviene del prefijo *über* el cual genera muchos traspiés hermenéuticos. Varias han sido las corrientes que intentaron adoptar el pensamiento nietzscheano y, en particular este concepto. Desde artistas e individuos de izquierda hasta el nazismo (como ya se expuso anteriormente). Un proyecto hermenéutico entonces, debe darnos herramientas para poder hacer una buena interpretación de lo que fue el pensamiento de Nietzsche el cual se ha visto alterado por varios comentaristas. Debemos admitir que por un lado Vattimo es garante de otra visión con respecto a lo que él cree significa en su aspecto más puro el *Übermensch* nietzscheano, pero si bien su interpretación puede ponerse en discusión (y de hecho, se hará más adelante) lo que creemos es correcto es la crítica que el filósofo hace a anteriores visiones e interpretaciones sobre este concepto en Nietzsche. Nos basta en este apartado con hablar de las cuestiones hermenéuticas que ve Vattimo en el desarrollo de este término, no tanto así en lo que el planteará luego ya que sobre esto se basará nuestra tarea próxima. La cuestión hermenéutica del *Übermensch* será vista entonces más adelante. Pasaremos entonces finalmente a la cuestión de la tarea que tiene encomendada este sujeto en Nietzsche.⁷

Hemos hablado al inicio de este apartado de manera muy breve sobre lo que sería la tarea de la filosofía encomendada al *Übermensch* en el pensamiento nietzscheano. Como se mencionó, la misma será desenmascarar a los grandes valores de manera que se entienda que había “por detrás” de ellos, es decir que se ocultaba bajo las pretensiones morales que se adjudicaban. De ninguna manera este espíritu se encontraba presente en la época, sino que más bien sería Nietzsche el profeta de esta visión la cual se propagaría lamentablemente para él más tarde en la historia. Ahora bien, hablaremos de cómo es que se realiza esta labor en Nietzsche según Cragolini. De esta forma, un concepto clave para tal proceso de desenmascaramiento será el de la genealogía. Ésta rastreará el origen de tales valores para poder verlos en su forma más pura. Entender como los hombres adoptaron el ideal y por qué es que el mismo se propagó a través de la historia. Cragolini nos explica que Foucault señala como para Nietzsche todo origen es una invención. Podemos pensar en ciertas máximas morales las cuales son tan

⁷ Para ello utilizaremos a Cragolini ya que podemos relacionar su planteo con la temática del nihilismo con mayor facilidad; lo cual en esta parte del trabajo resulta más ameno en contraste a las cuestiones más complejas que analiza Vattimo.

antiguas que creemos fueron impuestas no por hombres sino por otro tipo de autoridades. De hecho constantemente se señalan ciertas leyes como divinas o universales aludiendo a que las mismas trascenderían nuestra capacidad de debatir sobre ellas. Es decir, el estatuto moral de estas leyes universales nos lleva prácticamente a una imposibilidad de discusión. Como ejemplo, podemos encontrar a los mandamientos del cristianismo (palabra que justamente, nos remonta a un mandato). La ira de los dioses y nuestro temor ante ellos han ido legitimando estas máximas morales al punto en que si se da el caso de que las infringimos sin que nadie nos vea, igualmente sentiríamos cierta culpa o, como mínimo una sensación incómoda. Esto no es casual, ya que nos han condicionado sobre tales cuestiones a lo largo de la historia. Justamente por ello, el poner en discusión estas leyes morales y desenmascararlas ¿No es acaso un atentado contra la figura que supuestamente las creo, en este caso, Dios? Luego, el atentado no es literalmente contra Dios, sino contra aquellas instituciones que se imponen legitimándose a través de su figura. Dirá Cragolini:

El análisis que realiza el espíritu libre buscando lo “demasiado humano” detrás de ideales, imperativos y deberes, le permitirá arribar a una conclusión sorprendente: los medios con que se ha querido moralizar a la humanidad han sido inmorales [...] Fue necesario mentirle al hombre, crearle un sentimiento de culpabilidad interior, para que el mundo moral creciera y generara deberes, mandatos, prescripciones. (p.97)

El objetivo final de la filosofía nietzscheana sin embargo, no será simplemente el de comprender lo que se halla detrás de estos valores, sino que el filósofo va más allá con respecto a esta cuestión. Es así como la genealogía nietzscheana nos llevará a lo que según Cragolini es la destrucción de las *arkhai*⁸. Aquí accedemos a un anarquismo metafísico. Encontraremos entonces la falta de jerarquía de entes o principios proveniente del desenmascaramiento de los mismos. Este tipo de metafísicas, en su tarea genealógica, arrancan a las *arkhai* de su mundo trascendental, les sacan su estatuto y las convierten en un mero producto histórico o como se mencionó anteriormente, en una invención. Este derrocamiento de principios está relacionado a un pensar nihilista que comprende que aquellas máximas que hemos estado siguiendo ciegamente se han

⁸ Por este concepto tanto Cragolini como nosotros nos remitimos al término griego (también transcrito como “arkhé” “arjé” o “arché”) que significa etimológicamente principio, fundamento, comienzo, y que fue utilizado por los primeros filósofos para referirse al elemento primordial del que está compuesta y/o del que deriva toda la realidad material.

empezado a desvanecer. ¿Qué queda entonces? Cometemos muy comúnmente el error de creer que en el pensamiento de Nietzsche no queda otra que quedarnos con esa nada, mirar atónitos ante ella. Sin embargo, la nada generada aquí no planteará vacío, negatividad, sino posibilidad. Una nueva oportunidad para el hombre de crear sus propias leyes, de transformar la realidad en la que vive. Esta nueva situación en la que se encuentra el espíritu libre, luego de su tarea genealógica desenmascadora de *arkhaí*, está relacionada a otro concepto central de la filosofía nietzscheana. El mismo será la *Wille zur Macht* (de ahora en más, voluntad de poder). Objeto sobre el que se hablará en nuestro siguiente apartado para desarrollar, finalmente, el objetivo final de la filosofía nietzscheana: La transvaloración de los valores.

I.5 El rol de la *Wille zur Macht* en la creación nietzscheana de nuevos valores.

La idea filosófica que desarrollaremos a continuación en Nietzsche es destacable porque se relaciona estrechamente al concepto del *Übermensch*. Por lo tanto, cuando queremos hablar de la tarea final del espíritu libre en el alemán, su creación de nuevos valores, necesitamos de manera obligatoria remitirnos a la voluntad de poder en tanto el *Übermensch* se hace consciente de su disposición para tal fin. La importancia de este concepto en Nietzsche entonces, reside en que el mismo es utilizado en torno a esta finalidad última. Sin embargo ¿Es la voluntad de poder exactamente una herramienta del superhombre? La respuesta a esta pregunta será negativa. Como dijimos justamente, el *Übermensch* es quien se hace consciente de que la voluntad de poder es aquello que puede tenerse como esencia en el mundo. Irónicamente, este concepto podría comenzar a tener un estatuto de *arkhaí*, pero si lo miramos desde otra perspectiva, notaremos que si bien la voluntad de poder se halla oculta en el mundo, cada quién la manipula, la utiliza a su antojo de forma que extraemos de tal principio una multiplicidad de voluntades pertenecientes a cada individuo. Dirá Cragnolini al respecto que “No hay “una” voluntad de poder, sino que la misma es una pluralidad de manifestaciones, lo que Nietzsche caracterizó con el término *Herrschaftsgebilde* (formaciones de poder).” (p.128). Tal es uno de los aspectos a discutir posteriormente en el trabajo, pero ahora lo importante es destacar la importancia del concepto y su rol en la filosofía nietzscheana. Como explicamos en el segundo apartado de esta tesina, la voluntad de poder sería

impensable si no nos remontamos al concepto de “voluntad de vivir” en Schopenhauer, ya que es en esta división en donde Nietzsche comienza a desligarse de su maestro espiritual para darle una forma más acabada a su propia filosofía. La importancia de Schopenhauer reside en que el autor se aleja del racionalismo imperante en la época explicando que para él la “voluntad de vivir” del hombre es lo único que puede considerarse esencial en este mundo irracional. Ahora bien, ¿qué es exactamente la voluntad de vivir en Schopenhauer? En principio es relevante mencionar que una de las grandes temáticas que separaba al pensamiento de este filósofo al de Kant, era que Schopenhauer pensaría que la “cosa en sí” no sería completamente imposible de conocer. De esta forma, para el maestro espiritual de Nietzsche, la voluntad manifiesta aquello que se halla escondido en el mundo. Esta no se separa nunca del hombre y lo hace esclavo de sí mismo. Es así como esta voluntad en el hombre que lo lleva a sus deseos no es un ente racional bajo ningún tipo. El filósofo prácticamente desliga al sujeto de sus acciones en el mundo por culpa de este deseo irracional que posee. Es por ello que luego dirá que tal voluntad será el origen del dolor y el mal en el hombre. Ante esto, la solución que plantea Schopenhauer para evitar que la voluntad en tanto principio esencial del mundo nos domine es el ascetismo. Pero este ascetismo, dadas las condiciones planteadas anteriormente, nunca logrará imponerse, por lo que se sobreentiende que el pensamiento de Schopenhauer es exclusivamente pesimista. A su vez pueden entrelazarse algunas relaciones con el budismo lo cual si bien es bastante interesante, debe ser omitido por este trabajo ya que con tal tema podría hacerse una investigación completa aparte. Dirá Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación*:

Todo *querer* nace de la necesidad, o sea de la carencia es decir, del sufrimiento. La satisfacción pone fin a este; pero frente a un deseo que se satisface quedan al menos diez incumplidos: además, el deseo dura mucho y las exigencias llegan hasta el infinito; la satisfacción es breve y se escatima. E incluso la satisfacción finita es solo aparente [...] Por eso, mientras nuestra conciencia esté repleta de nuestra voluntad, mientras estemos entregados al apremio de los deseos con sus continuas esperanzas y temores, mientras seamos sujetos del querer, no habrá dicha duradera ni reposo. (p. 117)

Notamos aquí justamente la visión pesimista del autor frente a un ente que no solo nos domina, sino que domina la existencia del mundo entero. ¿Cómo podemos evitar algo

que está siempre presente? El ideal ascético de Schopenhauer no alcanza, quedan aun las heridas de un hombre que no puede ser feliz, que no logra escapar a su sufrimiento nunca y yace por ello en sus propias tinieblas. A su vez ¿Cómo sería posible ir en contra de nuestra propia voluntad? Constantemente necesitamos afirmarnos en tanto somos seres vivientes y queremos continuar siéndolo. Nuestro aferrarse a la vida acaba por hacernos esclavos ya que la voluntad toma a la vida como rehén y en torno a ella nos manipula, nos somete.

Justamente, esta última reflexión ha sido la que captó Nietzsche con mayor énfasis y es ella la clave para su desarrollo de la voluntad de poder en tanto concepto que contradice a Schopenhauer. ¿Qué hará entonces el *Übermensch* nietzscheano? Irá más allá de su propia vida. Pondrá a su voluntad por encima de la misma y así, capturará a ese rehén que existía en la filosofía de Schopenhauer. El sujeto nietzscheano ya no está preso de su querer vivir, de su intento por afirmarse en tanto ser vivo en la tierra sino que es capaz de dar su vida para liberarse. De esta manera, el yo quiero que proclama la voluntad de poder va más allá y el espíritu libre nietzscheano supera incluso al más grande temor que apresa a la humanidad: la muerte. Y es que al reflexionar sobre ello entendemos como la filosofía de Schopenhauer cae bajo el mismo error en que cae el cristianismo. Este será el de negar la vida misma con la intención de obtener una evasión a su sufrimiento. En la *Gaya ciencia*, Nietzsche dice lo siguiente:

¿Qué significa vivir? Vivir significa: expeler de sí continuamente algo que quiere morir; vivir significa: ser cruel e inexorable hacia todo lo que en nosotros, no sólo en nosotros, se hace débil y viejo. Vivir ¿significa entonces: carecer de piedad con lo moribundo, mísero y senil? ¿Ser continuamente asesino? Y, sin embargo, el viejo Moisés dijo “¡No matarás!” (2002:105)

Ahora bien, una vez expuesta la diferencia entre el concepto nietzscheano con el de Schopenhauer, debemos entender mejor a que remite la palabra *Macht* (poder) teniendo en cuenta que aquí se asentará la diferencia sustancial de Nietzsche con su maestro. Si bien en la voluntad de vivir hablamos acerca de cierto dominio que posee este ente por sobre el humano, cuando hablamos de voluntad de poder la idea de dominio no entra en juego en ningún momento. Nuevamente, el equívoco de la interpretación nazi de Nietzsche es lo que nos mueve a argumentar sobre esta situación hermenéutica. Se

puede entender sí, que la voluntad de dominar es parte de la voluntad de poder, pero que el énfasis del concepto nietzscheano no está dado sobre este rótulo. Tanto Cragnolini como Vattimo se aseguran de argumentar en contra de estas interpretaciones erróneas en Nietzsche y es por ello en parte que traemos tal temática a bordo. Ante la cuestión de si la voluntad de poder es entendida como dominio Cragnolini dirá que “La voluntad de poder no intenta apropiarse de lo que carece sino autosuperarse” (p. 128). Notamos aquí nuevamente la diferencia entre una actitud ególatra y hostil que pueden referir los conceptos nietzscheanos a una visión sumamente diferente, que retoma la cuestión más vitalista del filósofo alemán de manera que tanto el *Übermensch* como la *Wille zur Macht* no aluden a un intento de imposición violenta por parte un sujeto frente a otro, sino que se trata más bien de la necesidad del hombre por superarse a sí mismo, desligándose de sus ataduras.

Quizás la filosofía nietzscheana sea más defensiva que ofensiva puesto que busca un contragolpe por parte de aquellos individuos oprimidos por las instituciones que lo han dominado a lo largo de la historia. Al entender la situación desde este punto de vista se podría establecer otra interpretación respecto de aquella ligada a una postura agresiva o de dominación por parte del filósofo. Como dijimos entonces, la voluntad de poder está ligada ante todo al vitalismo. Este carácter vitalista se despliega dándole una especial importancia al cuerpo. Hemos mencionado antes la crítica que hacía Nietzsche a los “despreciadores del cuerpo”. Aquí el filósofo revaloriza la cuestión corporal explicando que aquellos que dan primacía a la cuestión del alma no pueden experimentar de manera completa los fenómenos que atraviesan su ser, en tanto interpretamos el ser como vida⁹. Y es que la vida entendida bajo esta interpretación se manifiesta a través de la corporalidad. Sólo así podemos hacernos conscientes de las sensaciones que percibimos y tomar una postura activa que cree sentidos por sobre el *nihil* representado a partir de la muerte de Dios. La creación de nuevos valores entonces, supone una postura que dé mayor importancia al cuerpo. Sin embargo, tampoco debemos ir de un extremo al otro, anulando el concepto que tenemos de alma, sino más bien aventurarnos a realizar una

⁹ La interpretación que liga al concepto de ser con el de vida proviene de Cragnolini. En *Camino y demora* la filósofa dirá que “El desarrollo de *Wille zur Macht* se realiza a partir de la vida, porque “No tenemos otra interpretación del ser más que el vivir”. En la medida en que, para poder vivir en lo deviniente, el hombre tiene que adjudicar al mismo ciertos caracteres de “ser” como fijaciones temporarias, ese “ser” interpretado se presenta, en primera instancia como “vida”. (p.129)

nueva conceptualización de la misma que sea útil a los fines vitalistas del filósofo. Encontraremos aquí también más adelante, una crítica por parte de Heidegger quien ve esta actitud en Nietzsche como problemática. Los argumentos que ofrecerá el filósofo para evidenciar tal problema se verán en el segundo capítulo.

Una cuestión que es necesaria entender sobre el concepto de voluntad de poder es que su interpretación sigue aun siendo discutida. En este sentido, es necesario todavía un mejor ordenamiento de los textos nietzscheanos. El trabajo interpretativo de Nietzsche resulta aun una tarea adeudada de la filosofía a pesar de haber pasado ya bastante tiempo de la muerte del pensador. De todas formas, una cuestión que sí hace ruido para aquellos especialistas en la filosofía nietzscheana es el carácter de este concepto como una posible “cosa en sí”. Ya hemos visto un argumento que puede deshacerse de tal denuncia en la cita a Cragnolini. Sin embargo, y a pesar de interpretar a la voluntad de poder como una pluralidad, tal noción no nos exime de presentar cierta duda frente a este concepto en tanto creador de un nuevo principio metafísico. Dirá Vattimo frente a esto lo siguiente:

Nietzsche, que dispone sólo del arma del conocimiento, de la filosofía, de la enseñanza teórica, tiende, también él, a enfatizar su alcance y significado, y lleva a cabo – inconscientemente, casi con certeza- una fetichización metafísica de la noción de voluntad de poder. (p. 548)

Los puntos importantes que proponemos en el trabajo a partir de esta interpretación serán dos: en primer lugar la apertura a una crítica del concepto de voluntad de poder que no solamente será dada por Heidegger, sino por otros comentaristas de Nietzsche. Tal crítica puede ir de la mano con la discusión que se da sobre la superación de la metafísica. Luego, la posibilidad de encarar otro proyecto a partir del debate que se genere sobre este concepto. Es por ello que fue menester dar una introducción a la problemática que expone Vattimo con respecto a este concepto como para observar lo que se desprenderá a continuación de tal problema. Sin embargo, por otro lado, hacemos una exposición breve de tal crítica ya que la misma se desarrollará de una forma más acabada a continuación. Resulta importante en este punto del trabajo también, remarcar la importancia que la voluntad de poder tendrá como idea filosófica en el mismo. De aquí se desprenderán a su vez algunas conclusiones ligadas a la temática del nihilismo.

Es por ello que nos centramos en esta denuncia ya que condicionará nuestra tesina.

Pasaremos de esta manera al último apartado interpretativo de Nietzsche cuya finalidad será la de establecer de manera concluyente una visión sobre la interpretación que tomaremos con respecto a la filosofía nietzscheana a lo largo del trabajo. Tanto el desarrollo reconstructivo como las críticas presentadas hasta este punto se tendrán en cuenta para más adelante. Se da entonces, una garantía de que las problemáticas expuestas a continuación mantendrán coherencia con las interpretaciones dadas en esta primera sección. Veremos entonces en el siguiente apartado algunos comentarios finales sobre los puntos más importantes en Nietzsche referidos al nihilismo para pasar luego a la crítica heideggeriana. Para ello, nos asentaremos en los filósofos que hemos venido tratando hasta aquí: Gianni Vattimo y Mónica Cragolini.

I.6 Sobre la interpretación del nihilismo nietzscheano en tanto nihilismo completo: Gianni Vattimo y Mónica Cragolini

Llegamos de esta manera al último apartado que haremos en torno a una reconstrucción del pensamiento nietzscheano. En el mismo nos encargaremos de hacer hincapié en la interpretación del nihilismo en Nietzsche en tanto nihilismo completo, perfecto o activo (como mejor quiera llamarse). Para tal conclusión nos apoyaremos en los comentarios de los autores Gianni Vattimo y Mónica Cragolini los cuales han sido ya bastante centrales a lo largo de este capítulo.

Comenzaremos entonces por una exposición de Vattimo en donde el texto a utilizar será *Diálogo con Nietzsche*, particularmente el capítulo “Los dos sentidos del nihilismo en Nietzsche”. Antes de iniciar con el desarrollo del comentarista italiano, cabe explicar que la decisión de incluir esta interpretación no es arbitraria, sino que forma parte, en nuestro caso, de una posibilidad de englobar la cuestión del nihilismo en Nietzsche en base a tal interpretación tal y como haremos luego con Cragolini. Pensar en el nihilismo perfecto representa una noción final, concluyente sobre la manera en que consideraremos el concepto nietzscheano a lo largo de la tesina. Es una toma de posición que afectará al desarrollo posterior y, por tanto, debe tratarse con suma importancia. Una vez explicado esto, continuaremos con esta visión en la que confluyen

todos los puntos revisados anteriormente: el nihilismo nietzscheano como nihilismo perfecto.

Una de las cuestiones centrales a analizar para Vattimo con respecto a esta temática es la de ver si la propuesta filosófica de Nietzsche es simplemente un síntoma de la decadencia europea o si es, más allá de esto, una salida a aquella situación. El filósofo italiano luego nos explica que una de las caracterizaciones que se hace del nihilismo activo, en oposición al pasivo tendrá que ver con términos de “fuerza del espíritu” (p.207). Nos comentará Vattimo que para el filósofo alemán la cuestión de importancia sería aquí la negación, el afianzarse a partir de deshacer estructuras. De esta manera, se tomará el concepto de “negación” como un signo de actividad que se diferencia del nihilismo pasivo o reactivo. Dirá Vattimo al respecto:

La negación no es el rasgo esencial del nihilismo reactivo o pasivo: por el contrario, este nihilismo ha asumido siempre, en sus diversas formas históricas, una apariencia afirmativa, ya que su meta era esconder la nada que está en el fondo de todo lo que se considera ser, valor, estructura estable. El nihilismo pasivo se llama también reactivo justamente porque, cuando los valores supremos se disuelven (y este es una especie de lado “objetivo” del nihilismo), se niega a levantar acta de esta aniquilación y –para restaurar, sanar, tranquilizar, aturdir- usará todos los “disfraces: religiosos, morales o políticos, estéticos, etc.” (p. 208)

Vemos de esta manera una de las principales cuestiones que atravesarán el desarrollo hacia un nihilismo activo. El nihilismo pasivo no encuentra metas luego de la muerte de Dios. Se ve abrumado por su propia existencia y no desea ya nada más que la muerte. En cambio, el nihilismo activo con esa nada desenmascarada, debe encargarse de producir y crear nuevos valores e interpretaciones. Encontramos este nihilismo, la toma de posición frente a esa nada, una acción contra ella. Es por esto que se habla de una “fuerza del espíritu” para dar con el objetivo. Un espíritu fuerte y libre posee la capacidad para procesar la muerte de Dios, y, a partir de ello, iniciar una nueva transformación, otra búsqueda. Pero de todas maneras, llegamos a un pensamiento que puede ser ilógico cuando entendemos que los nuevos valores creados por un nihilista serán, tarde o temprano, también destruidos. Igualmente, comprendemos aquí también que el pensamiento nietzscheano no aboga por una lógica de la razón, sino por una de la

acción. ¿Qué importancia tiene si en nuestros términos racionales tal acción nihilista es contradictoria e ilógica? A su vez, una vez que entendemos que en la historia no existen las verdades absolutas podemos darnos libertad para construir a partir del juego que nos presenta la vida. Armar y desarmar a nuestro gusto sin permitir que las reglas que en un principio se instalaron para preservar la vida, se hayan corrompido al punto en que ahora sean perjudiciales. Se puede tomar el camino de creer eternamente en una mentira, o podemos crear nuevos valores constantemente a partir de la destrucción de los anteriores. Un nihilismo pasivo entonces, usa a sus máscaras en tanto las hace pasar por verdades eternas, cosa que no hace un nihilista activo. Finalmente, dirá Vattimo:

¿Qué es sin embargo, lo que diferencia entonces estos nuevos valores “activos” de los disfraces tranquilizadores del nihilismo reactivo? Aparentemente, mientras que estos últimos se representaban como verdades eternas y estructuras objetivas dadas, las interpretaciones propias del nihilismo activo son explícitamente conscientes de su naturaleza hermenéutica y, por eso mismo, corresponden a una forma de vida más aventurera, más rica y abierta. (p.209)

Luego de tal cita, y volviendo a las interpretaciones de Cragolini, ella da en el texto que analizamos una exposición bastante más breve que la de Vattimo. Sin embargo, existen ciertas cuestiones que podemos analizar. Primero que nada, la filósofa también considera a Nietzsche, según sus palabras, como el primer “nihilista completo”. A su vez, utilizará el concepto de “pesimismo de la fortaleza”. Es en base a esta concepción que Cragolini compara al autor en primera instancia con Schopenhauer respecto al “pesimismo de la debilidad” (también encontraremos aquí al historicismo y al budismo), el cual recae en la afirmación de un fondo nouménico en lugar de dar paso a la fuerza transformadora. Por otra parte, se establecerán dos pesimismos de la fortaleza siendo uno incompleto y otro completo. Mientras que Nietzsche se halla del lado del pesimismo completo, encontraremos del otro lado a corrientes como el anarquismo o el romanticismo los cuales, según Cragolini, no logran realizar la destrucción hasta el final. El pesimismo completo entonces, tendrá también dos formas: el escepticismo (donde se encontrará al nihilismo integral, el cual mencionamos anteriormente) y un nuevo concepto de “nihilismo futuro” (concepto que tratará también Cragolini y que, veremos posteriormente en el trabajo). Por lo pronto, basta con entender que la diferencia entre un pesimismo de la debilidad y otro de la fortaleza radica en que el

primero necesita aun cierta justificación del mundo mientras que el segundo lo presenta como azaroso y sin ningún principio o Dios. A su vez, esta situación deja un gran riesgo para con el nihilismo nietzscheano. Este es, como nos explicará Cragnolini, el de una posible “errancia infinita”. Dirá entonces la autora:

El espíritu libre que ha percibido el acontecimiento de la muerte de Dios y todo lo que con esa creencia se destruye, se encuentra ante un horizonte infinito, en el que “todo” es posible, en la medida en que “nada” ordena. “Tanto hay de desconfianza, tanto hay de filosofía” era la consigna del espíritu libre, y esta consigna aplicada a todos los ámbitos mostró que el mundo es no divino, inmoral, inhumano (*ungöttlich, unmoralisch, unmenchlich*) y que las características opuestas a éstas que siempre se le habían atribuido tenían que ver con una interpretación hecha desde la debilidad. (p.121)

Aquí, nos veríamos inmersos en una anarquía de los sentidos, en un mundo “en vano”. Esta también, es una cuestión presentada que se discutirá más adelante cuando veamos mejor las problemáticas filosóficas que desencadena el pensamiento nihilista en Nietzsche en base a nuevas interpretaciones.

Finalmente, todas las problemáticas vistas tanto a lo largo de este apartado como del resto del trabajo hasta el momento serán tratadas a partir del siguiente capítulo en donde veremos una de las principales críticas en la historia a la filosofía nietzscheana. Esta será la de Heidegger quién dedicó gran parte de su labor a investigar sobre Nietzsche. De esta manera, toda cuestión presentada y que no se haya tratado comenzará a ser indagada luego de mostrar la denuncia central hacia el filósofo proveniente del pensamiento heideggeriano. Luego de ello, no sólo investigaremos sobre la misma, sino también sobre las interpretaciones que darán los filósofos comentaristas que más fuimos utilizando a lo largo del trabajo (sobre todo Vattimo y Cragnolini) para hacer una labor que no sólo se reduzca a la interpretación de Nietzsche que hacía Heidegger, sino que se nutra de todo lo visto a lo largo de la tesina y nos sirva para emprender un camino propio sobre la problemática, no sólo de una interpretación de Nietzsche, sino también del nihilismo y de la importancia que posee este concepto en una filosofía hermenéutica.

II. Heidegger: El olvido del ser

II.1 Advertencia preliminar.

Antes de dar inicio con lo que será el capítulo referido a la interpretación de Heidegger sobre el nihilismo nietzscheano, debemos aclarar un par de puntos con el fin de fundamentar la postura metodológica que mantendremos para su realización. En primera instancia, es necesario explicar que mientras los conceptos tratados en el capítulo sobre Nietzsche resultan suficientes para desarrollar el sistema filosófico que pretendía el autor, la filosofía de Heidegger no se limita meramente a la interpretación del nihilismo nietzscheano que veremos a continuación, sino que posee un planteo mucho más complejo. Para exponer el pensamiento de Heidegger en su totalidad entonces, haría falta una labor mucho más extensa lo cual no es nuestra intención, ya que en este trabajo se plantea una problemática en particular, que es justamente la posibilidad de una superación de la metafísica a partir de la interpretación del nihilismo nietzscheano. Es por ello que elegimos hacer un recorte metodológico por la filosofía de Heidegger que se centre más que nada en la etapa entre los años 1936 y 1946, momento en que el filósofo se centra con mayor intensidad en la obra de Nietzsche. Entendemos, sin embargo, que la superación de la metafísica es una cuestión que aborda prácticamente toda la filosofía de Heidegger, y es por ello que daremos una breve explicación acerca de cómo concibe el filósofo del capítulo en cuestión una “historia de la metafísica” hasta llegar a la figura de Nietzsche. Teniendo en cuenta estas cuestiones metodológicas entonces, el presente capítulo se dividirá, aparte de este apartado, en tres secciones: la primera, acerca del desarrollo que hace Heidegger de una “historia de la metafísica” en base a la *kehre* que atraviesa su filosofía, la segunda sobre la interpretación que hace Heidegger del nihilismo nietzscheano en torno a una superación de la metafísica y, finalmente, una tercera sobre las denuncias de Heidegger al nihilismo nietzscheano a partir de su interpretación y de la solución que el filósofo presenta para la temática en cuestión. A su vez, es necesario remarcar que para nuestra primer sección expondremos, a modo de introducción, brevemente las ideas más importantes de Heidegger en su obra *Ser y tiempo*. Nuestra argumentación para realizar la siguiente tarea se basa en que entendemos este escrito no sólo como el más influyente en la filosofía de Heidegger, sino que también como una obra bisagra, en donde el pensador comienza a atravesar la ya mencionada *kehre*.

Una vez aclaradas tales cuestiones, daremos inicio al segundo capítulo con una breve exposición de las ideas presentadas en *Ser y tiempo*, para luego marcar el impacto que tuvo esta obra en torno a la *kehre* heideggeriana y a una posterior “historia del metafísica” formulada el filósofo.

II.2 La *kehre* heideggeriana: De la “analítica existencial del *Dasein*” al desarrollo de una “historia del ser”.

II.2.1 *Ser y tiempo* como la obra bisagra de la filosofía heideggeriana.

La figura de Heidegger en el ámbito filosófico está planteada a partir de dos etapas que se ven afectadas por una *kehre*, concepto que en nuestro idioma puede ser traducido como “viraje”. Si bien la cuestión acerca de una división del pensamiento heideggeriano en dos es debatida (incluso Heidegger mismo argumenta que la *kehre* es producto de una continuidad más que de una ruptura), lo que es indiscutible es que el período en el cual el filósofo da sus lecciones sobre Nietzsche, (cuyos apuntes luego conformarán la obra en cuestión) pertenece a un momento en que el viraje de la filosofía heideggeriana ya estaba formulado, sea este producto de una ruptura o no. En torno a esta cuestión, podemos mencionar también para centrarnos mejor en el aspecto cronológico, que las dos etapas en la filosofía de Heidegger están marcadas por la obra *Ser y Tiempo*, la cual fue escrita en 1927 y es una pieza fundamental para entender el pensamiento del filósofo. Es por ello que la primera tarea de este apartado será la de analizar esta obra en función de proveer una mejor base para el posterior desarrollo de la *kehre* heideggeriana. Así, pasaremos a exponer brevemente las ideas fundamentales de la obra *Ser y Tiempo* y a analizar cómo es que el pensador presenta el viraje de su filosofía a partir de tal obra, para culminar luego en la exposición de una “historia de la metafísica”.

Ser y tiempo es un texto de inmensa complejidad en el que Heidegger pretende, en principio, dar con una pregunta que para él será, a partir de ahora, fundamental para entender su filosofía. Esta será la pregunta por el ser, la cual para el filósofo ha sido olvidada a lo largo de la historia. Pero ahora bien, antes de cuestionarnos cómo es que Heidegger se plantea esta pregunta, cabe tener en claro cuáles son los intereses que lo llevan a pensarla desde un principio. Para ello, nos centraremos en la importancia que tuvo para Heidegger la figura de Husserl, filósofo que fue su maestro y cuyo

pensamiento acuñó para darle luego una revalorización propia. Ahora bien, lo que se presenta en *Ser y tiempo* respecto de la relación entre el alumno y su maestro, será una radicalización del método fenomenológico creado por este último. Sobre esto, podemos decir que el Heidegger de la época de *Ser y tiempo* realiza un giro hermenéutico de la fenomenología. Será entonces, nuestra tarea la de explicar en principio qué es la fenomenología y qué significa este giro producido por el alumno de Husserl.

La fenomenología entonces, es una corriente adoptada por Husserl en donde la máxima sería la de “ir a las cosas mismas”, pero ¿qué significa esto? Bajo un marco histórico, la fenomenología husserliana nacerá como respuesta a la crisis de aquella razón absoluta y universal manifestada en la ciencia positivista, que había dominado el pensamiento europeo durante la segunda mitad del siglo XIX. Más estrictamente la fenomenología surge, entre otras razones¹⁰, como una refutación del psicologismo el cual predicaba la reducción del saber filosófico a una de sus disciplinas: la psicología. Es así, como esta nueva corriente plantearía un hacerse cargo de los problemas irresolutos de la época. Respecto de esto, podemos ver para empezar a contextualizarnos, un pequeño titulado *El ser ideal en las “Investigaciones lógicas” de Husserl*, donde Fernando Salmerón hará un comentario sobre el pensamiento del filósofo alemán respecto de su crítica al psicologismo. Exponemos a continuación la cita:

La psicología, según Husserl –que en esto coincide con sus contendientes-, es una ciencia de hechos y, por eso mismo, una ciencia de experiencia. Sus leyes – por ejemplo, las de la asociación de ideas- constituyen meras generalizaciones de la experiencia, enunciados de aproximadas regularidades en la coexistencia o la sucesión, indudablemente valiosas, pero carentes de exactitud. La primera consecuencia de esto es que en tales leyes no pueden encontrar fundamento sino otras que participen de las mismas características, de tal manera que si las leyes lógicas tuvieran por fundamento exclusivo a las de la psicología, serían, como ellas, generalizaciones vagas, inductivas y meramente probables. Pero sucede que las leyes lógicas –por ejemplo, las de la silogística- son de una exactitud absoluta y, por tanto, toda interpretación que pretenda darles por base vaguedades empíricas, altera su verdadero sentido. (1996:134)

En torno a esta cita, entendemos que uno de los errores más graves del psicologismo, es

¹⁰ Entendemos aquí que los ámbitos descubiertos por la fenomenología son diversos (lógica, matemática, estructuras de la conciencia, etc.) Es por ello que el debate con el psicologismo es sólo una parte de este proyecto. Sin embargo, el mismo resulta muy enriquecedor para posicionarnos sobre las temáticas que trataremos luego y es por ello que partiremos de este debate como eje en primera instancia.

el de determinar las leyes lógicas a partir de las representaciones psicológicas del hombre. Ahora bien ¿Cómo se plantea la fenomenología frente a tal situación problemática? En principio, la misma se encarga de expresar un nuevo intento metódico por que las cosas se revelen en su esencia bajo una mirada que las haga presentes tal como se dan para quien está siendo el observador o aquel que las experimenta. La cuestión aquí es que, a diferencia de lo planteado por el psicologismo, se debe suspender el juicio sobre estas cosas para lograr dicho objetivo. Surge con este pensamiento el concepto de reducción fenomenológica o “epojé”. Con tal término, Husserl aludirá a un cambio fundamental de actitud que renovará la idea antigua sobre este término comprendido en tanto “suspensión del juicio”.¹¹ Tal cambio de actitud entonces, sería descrito por Husserl como un poner entre paréntesis la existencia del mundo para quedarse únicamente con la experiencia de la conciencia pura. En las *Meditaciones cartesianas* Husserl dirá lo siguiente respecto de este concepto:

Así pues, al llevar consecuentemente a cabo la reducción fenomenológica, perdura para nosotros, noéticamente, la vida pura, abierta e infinita de la conciencia, y del lado del correlato noemático de ésta, el mundo presumido, puramente en cuanto tal. De esta manera puede el yo que medita fenomenológicamente llegar a ser, no sólo en algunas particularidades, sino con universalidad, «espectador desinteresado» de sí mismo, y como incluido en esto, de toda objetividad que «exista» para él, y tal como exista para él. Paladinamente, puede decirse: yo, el yo en actitud natural, soy también y siempre un yo trascendental, pero de esto únicamente sé cuando llevo a cabo la reducción fenomenológica. (p.18)

Queda claro que existe aquí una insistencia por parte de Husserl por alejarse del error del psicologismo de no hacer alusión, en palabras del filósofo, a un “espectador desinteresado”. Ahora bien ¿Cómo se plantearía Husserl lograr un pensamiento desinteresado? En tanto tal pregunta se plantea, observaremos que Husserl más adelante de la cita anterior a las *Meditaciones cartesianas* dirá lo siguiente:

Por consiguiente, yo, el fenomenólogo trascendental, tengo como tema de mis averiguaciones y descripciones universales, así en particular como en los grandes conjuntos universales, exclusivamente “objetos en cuanto correlatos intencionados de

¹¹ El concepto “epojé” proviene originariamente de la filosofía griega antigua y es acuñado principalmente por la corriente escéptica. Puede traducirse por “suspensión” y, justamente plantea un llamado a detener la actividad de juzgar.

mis modos de conciencia”. (p.18)

Elegimos colocar ahora esta cita ya que en ella se presenta una frase en donde hallamos la respuesta que daría Husserl a nuestra pregunta anterior. Para entenderla, debemos primero comprender a que se refiere el filósofo cuando habla de que el tema de sus averiguaciones son los “objetos en cuanto correlatos intencionados de mis modos de conciencia”. Aparecen aquí dos conceptos de gran peso en la filosofía husserliana: Conciencia e intencionalidad. Estos, nos ayudarán a entender cómo podría concebir Husserl la posibilidad de realizar una reducción fenomenológica.

En primer lugar, según el filósofo, la conciencia es el punto de partida de todo conocimiento humano. Ante ello, para Husserl la misma será considerada también como un conjunto de vivencias o experiencias individuales bajo las cuales captamos objetos sin preguntarnos por la realidad nouménica de los mismos. Podemos decir entonces que estos objetos se aparecerán como fenómenos y, por tanto, la conciencia se constituirá como un conjunto de representaciones. Luego, al hacernos una representación, Husserl dirá que establecemos una correlación con el mundo. Ante tal situación la conciencia cobra cierto dinamismo que la lleva a constituir su propio mundo en lugar de esperar pasivamente ser afectada por los objetos. La conciencia fenomenológica entonces, a través de sus vivencias aprehende objetos, hace que los mismos aparezcan para poder ser vividos. Ahora bien, la referencia de la conciencia al mundo será para Husserl la de un concepto que pasará a ser su principio fundamental: la intención. Se hablará a partir de aquí entonces de conciencia intencional. No importará ya la realidad nouménica del objeto, sino el hecho mismo de la intencionalidad de la conciencia al referirse al mismo. Ante tal cuestión Husserl hablará del concepto de intencionalidad, o conciencia intencional de la siguiente manera:

Entendimos por intencionalidad la peculiaridad de las vivencias de ser conciencia de algo. [...] En todo cogito actual, una mirada que irradia del yo puro se dirige al objeto que es el respectivo correlato de la conciencia, a la cosa, la relación objetiva, etc., y lleva a cabo la muy diversa conciencia de él.” (1962:169)

A partir del uso de la conciencia intencional entonces, podemos llevar a cabo la metodología planteada anteriormente. Tenemos entonces para el objetivo deseado de ir a las cosas mismas una herramienta y un método. Tal herramienta, se constituye a partir de un cambio de visión por parte del filósofo con respecto a la conciencia que, como ya

mencionamos, quita a la misma de su pasividad cognoscitiva y toma parte en la acción de captar al objeto. A través de esta nueva interpretación, Husserl desempolva y pone en funcionamiento la herramienta de la conciencia para que la misma se lance hacia una nueva aventura cognoscitiva estableciendo luego un método que le permita concretar el fin planteado por la fenomenología. Finalmente, con respecto a esta cuestión de la conciencia intencional y la epoké en tanto conceptos que se complementan, podemos hacer hincapié en una cita de Eduardo Osswald en su trabajo titulado *Husserl y Heidegger*. La misma dirá lo siguiente:

Mientras que la intencionalidad notifica de cuál sea el modo de comportarse la conciencia, la epokhé, por su parte, es una posibilidad que nos abre un ámbito nuevo de indagación: ambas son complementarias; la epokhé es la explicitación del operar de la conciencia ayudado a develar por la intencionalidad. (p.106)

Ahora bien, expuestas brevemente las cuestiones fundamentales de la fenomenología en Husserl cabe preguntarnos ¿Cómo es que Heidegger realiza una radicalización de este concepto? A su vez ¿Por qué tal radicalización es tan importante para trazar la dirección de la filosofía heideggeriana? Ciertamente es que Heidegger recibió varias influencias en su filosofía además de la de Husserl, pero bajo nuestra interpretación es la reformulación de esta corriente fenomenológica, a partir del debate con Husserl, la que cimienta los principios fundamentales de la filosofía heideggeriana. Respecto de ello, hemos mencionado desde el principio de este apartado, que la pregunta fundamental realizada por Heidegger sería aquella por el ser. En este sentido ¿Cómo se relaciona tal cuestionamiento con la crítica a la fenomenología husserliana? Mencionamos también en esta sección, que la corriente fenomenológica plantearía un “ir hacia las cosas mismas”, y es esta la cuestión que Heidegger analizará para hacer su crítica.

Lo que encontraremos en Heidegger sobre la fenomenología husserliana entonces, será una denuncia respecto de su constitución como ciencia y de su método para alcanzar el objetivo deseado de “ir hacia las cosas mismas” (reside en ello, la importancia de haber expuesto estas cuestiones de la fenomenología husserliana desde un principio). Será tal crítica la que lleve finalmente al filósofo a un pensamiento propio que se separe de las ideas de su maestro. Ahora bien, para poder desarrollar a la misma con mayor rigurosidad, es necesario iniciar por una cuestión básica. Esta será la de exponer qué es lo que entiende Heidegger por fenomenología. Respecto a esto, el alumno de Husserl tendrá en cuenta desde antes de *Ser y tiempo*, que existe una disciplina más importante

que la fenomenología. Se inicia aquí una de las principales claves para la reformulación heideggeriana. Bajo esta situación, Heidegger creará entonces que la fenomenología debería estar al servicio de la ontología, llamada también por el filósofo como “doctrina del ser” (1923:17). Dirá Heidegger a su vez que “Sólo desde la fenomenología puede levantarse la ontología correspondiente sobre una base firme y mantenerse en un camino adecuado” (p.17). Con tal cita nos aseguramos comprender que si bien la ontología será aquella ciencia fundamental, todavía reside en la fenomenología una tarea de gran importancia. Pero volviendo a la relación entre ambas disciplinas, podemos decir entonces que para el filósofo son precisamente las cosas las que rigen el acceso que se dé a ellas, es decir, su método, y no al contrario. La fenomenología no es la ciencia de las experiencias que se perfeccionan hasta adecuarse a las cosas, porque es el ser de las cosas y su ciencia (o sea la ontología), a lo que el método fenomenológico debe adaptarse. Solo en la medida en que se da la ontología es ciencia la fenomenología. Encontramos en esta situación a la fenomenología radicalizada, como ya hemos mencionado, en torno a un nuevo planteo de tal como ciencia y método.¹² Luego de darle a la fenomenología el carácter de método en torno a una ontología, Heidegger criticará otra cuestión en Husserl, la cual nos derivará directamente a la concepción de un giro hermenéutico de la fenomenología. Respecto de ello, Heidegger se verá preocupado por el rol que cumple el “Yo trascendental” husserliano frente a este objetivo de “ir a las cosas mismas”. Ahora bien ¿De dónde proviene tal preocupación? El alumno de Husserl creará que la búsqueda por el ser hay que hacerse cargo de la radical finitud e historicidad de todo esfuerzo cognoscitivo. Con esto, pretendemos explicar que el filósofo se halla comprometido, a diferencia de Husserl, con un análisis de la conciencia en su entorno, y no aislada del mismo. El hombre es incapaz de realizar la reducción fenomenológica puesto que se haya en un mundo que influye en él constantemente. No se puede pretender aislar a un ser humano de su marco histórico. Es así como la epojé o reducción fenomenológica en tanto planteada por Husserl dejará de ser el método principal para lograr esa tarea de ir a las cosas mismas propuesta desde un principio por la fenomenología. Sin embargo Heidegger no pretende deshacerse de tal método sino que, lo que entenderá el filósofo en su crítica, será que la verdadera región

¹² Para Husserl la ontología era planteada como “ciencia eidética”, es decir, en torno al concepto de *eidōs* griego que refiere a las formas o las esencias. Encontramos aquí una diferencia con Heidegger quien vinculará la ontología al ser. Elegimos sin embargo, no extendernos sobre el concepto de ontología en la obra husserliana ya que lo que nos interesa aquí es más que nada la visión de Heidegger respecto de tal disciplina.

que le corresponde a la conciencia es, justamente, su mundo circundante. Ante tal cuestión, Heidegger realizará su puesta en marcha de la fenomenología en base a una nueva mirada metodológica. Respecto de este tema encontramos en el trabajo *El giro hermenéutico de la filosofía: de Husserl a Heidegger* de Antonio de la Cruz Valles (2005), una cita interesante a Pöggeler, dirá lo siguiente:

En la fenomenología trascendental de Husserl, el sentido del ser del Yo trascendental es captado como un no-estar-presente, o sea, por modo únicamente negativo. El entre presente es fundado en su constitución por un Yo trascendental. Puesto que el ser queda determinado como ser presente y el yo trascendental no es ente ni puede nunca limitarse a estar presente, Husserl no puede llamar ontología a la fenomenología trascendental. La ontología, la pregunta por el ser de lo ente, sólo puede suministrar el hilo conductor de la fenomenología trascendental y constitutiva, subordinándose y preordenándose así a esta última, que es la pregunta por la constitución del ser de lo ente en el Yo trascendental, que no es ente ni está presente. (2005:4)

Entendemos mediante esta cita que para Heidegger la misión de Husserl sería imposible por causa de la intención del Yo trascendental de estar ausente en el mundo sin entender las consecuencias que ello conlleva. Nos encontramos arrojados al mundo, y es por eso que el mismo ya influyó en nosotros. Estamos presentes en una coyuntura que nos condiciona y se nos impone. Es por ello que el planteo husserliano, no solo no toma en cuenta la dimensión historicista sino que también es víctima de la misma al no comprenderla.¹³ El conocimiento del contexto entonces es de suma importancia para una interpretación, cuestión que Heidegger tenía bastante en claro. Ante esta situación es necesario que el ser, en lugar de aislarse, se presente en el mundo, a partir de la cotidianidad misma. Surge entonces la facticidad en Heidegger como “El nombre que le damos al carácter de ser de “nuestro” *existir* “propio”” (1923:25) a lo que también llamará un “existir en cada ocasión” (25). Mientras tanto, la hermenéutica será la interpretación de esta facticidad, de este estar presente o existir en cada ocasión. A partir de aquí, la crítica heideggeriana vinculante a una necesidad por dejar el estado de

¹³ En nuestro afán por presentar a Heidegger a partir de su discusión con Husserl, debemos tener en cuenta que Husserl presentará luego otra etapa en su filosofía, por lo que aquella a que referimos, y con la cual damos introducción a esta etapa en Heidegger es la de la fenomenología trascendental.

“aislamiento” respecto del mundo que nos circunda, lleva también a una instancia en que se torna esencial la comprensión y la interpretación de los fenómenos que se presentan en el mundo y nuestra vida a partir de esta nueva actitud. Aquella nueva metodología para ver lo que nos rodea será la que, finalmente, lleve al filósofo a un giro hermenéutico de la fenomenología. El hermeneuta es entonces, aquel quien a partir de un estar presente en el mundo, sabe interpretar lo que ocurre, lo que es y existe en él.

Ahora bien, una vez que notamos el giro que hace Heidegger y exponemos el quiebre que se genera con Husserl, debemos adentrarnos más en aquel propósito heideggeriano de su búsqueda por el ser. Ante ello nos preguntamos lo siguiente: ¿Cómo logra Heidegger a partir de su explicación y cuestionamiento de la facticidad derivar en una apertura del ser? Ciertamente es que el giro heideggeriano requiere de un artilugio que pueda mejor que ninguno llevar a cabo este objetivo. Así como la fenomenología en Husserl encuentra a la “conciencia intencional”, Heidegger también se preguntará por aquello que inicie la apertura del ser. Frente a esto, llegando finalmente a la obra *Ser y tiempo*, el filósofo se preguntará lo siguiente:

El ser se encuentra en el hecho de que algo es y en su ser-así, en la realidad, en el estar-ahí [*Vorhandenheit*], en la consistencia, en la validez, en el existir [*Dasein*], en el “hay”. ¿En cuál ente se debe leer el sentido del ser, desde cuál ente deberá arrancar la apertura del ser? ¿Es indiferente el punto de partida o tiene algún determinado ente una primacía en la elaboración de la pregunta por el ser? ¿Cuál es este ente ejemplar y en qué sentido goza de una primacía? (p.17)

Ante tal pregunta, el filósofo se responderá a sí mismo de esta manera:

El planteamiento de esta pregunta, como modo de *ser* de un ente, está, él mismo determinado esencialmente por aquello por lo que en él se pregunta – por el ser. A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*. El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (del *Dasein*) en lo que respecta a su ser. (p.18)

Llegamos con ello, finalmente, al último concepto que se analizará en torno al Heidegger de la época de *Ser y tiempo*: el *Dasein*.

En principio, este concepto puede corresponder a varias traducciones al español entre las que elegimos en este trabajo la de “Ser-en-el-mundo”, en tanto creemos que es bastante fiel y pretendemos no confundir al lector cambiando de traducción constantemente. Más allá de esto, por momentos nos remitiremos también al concepto en su idioma original. De esta manera, el *Dasein* se corresponde a un ser finito que es arrojado al mundo, lanzado a una existencia incierta. Nos molestaremos aquí en aclarar el error que supone relacionar, en esta instancia, a tal concepto con el de “ser humano”. Es decir, el concepto de *Dasein* no conlleva una carga antropológica consigo. Si bien es cierto que Heidegger por momentos puede aludir al hombre, también lo es que este es sólo un modo de referirse al *Dasein* por lo que creemos de importancia entender que ambos conceptos no son sinónimos.¹⁴ El filósofo dirá entonces que el “ser-en-el-mundo” no es sólo un ente entre tantos otros, sino que tendrá la característica óptica fundamental de que mantiene una relación de ser con su mismo ser. Dirá el filósofo que “*La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein*” (p.22). Con ello notamos que este “ser-en-el-mundo” puede observarse, o como bien menciona el filósofo, comprenderse desde su condición de arrojado al mundo entendiendo a su existencia como una posibilidad de sí mismo. Ante esto, nos explica Heidegger que al mantenerse una relación de ser con su mismo ser, la peculiaridad óptica del *Dasein* es que él mismo es ontológico. Luego, frente a la situación de un ser arrojado al mundo, para hacer una reflexión sobre el mismo se debe observar en dónde es que este se capta, lo cual halla su respuesta nuevamente en la existencia. El “ser-en-el-mundo” entonces, se encuentra atravesado por esta condición y en la misma, el está siendo. Es por eso que la existencia será también para el filósofo una cuestión óptica del *Dasein* a resolver. Heidegger quiere asegurarse aquí de no acabar en una filosofía existencial como la de Sartre respecto de la existencia humana, pero sí a una filosofía existencial como ontología. Lo que analizará entonces, serán las estructuras que la constituyen, lo que de ahora en más él llamará “existencialidad”. De esta manera, la filosofía entendida como una “ontología fundamental” para Heidegger no puede ser otra cosa más que una analítica de esta existencialidad del *Dasein*. Una analítica por la constitución del ser del “ser-en-el-mundo”. Es en esta donde se podría encontrar la idea del ser en general. Dado

¹⁴ Podemos afirmar además en este sentido, que en parte el proyecto de Heidegger consiste en diferenciar al *Dasein* del hombre.

esto, el “ser-en-el-mundo” tendrá primacía en tres sentidos sobre los demás entes. En primer lugar en un sentido óntico, ya que como dijimos el *Dasein* está determinado en su ser por la existencia. Luego, en un sentido ontológico, ya que al estar determinado por su propia existencia, el *Dasein* es “ontológico en sí mismo”. Finalmente, el “ser-en-el-mundo” nos lleva hacia su característica de ser la condición de posibilidad óntico ontológica de todas las ontologías. La importancia del *Dasein* ante ello, será para Heidegger que “la demostración de la peculiaridad óntico ontológica de la pregunta por el ser se funda en la indicación provisional de la primacía óntico ontológica del *Dasein*” (1927:22) En otras palabras, la conclusión a la que se llega es que el *Dasein* se caracteriza ontológicamente por la posibilidad de la pregunta por el ser. No sólo eso, sino que a su vez, como mencionamos anteriormente, la posibilidad de interrogación le viene al *Dasein* como exigencia desde su mismo ser; por lo que se convierte en el ente adecuado para la investigación ontológica.

En otra observación, consideramos que el filósofo puede encontrar diferentes modos de decir al “ser-en-el-mundo”, pero que claramente (y aunque él no se exprese explícitamente de esta manera) tales formas versan sobre una auto referencia que reflexiona sobre sí misma. He aquí en esta capacidad de reflexión justamente, aquello que hace del *Dasein* el ente primordial en el Heidegger de *Ser y tiempo*. Demostramos a su vez, como tal concepto se ve íntimamente ligado con un giro hermenéutico de la fenomenología entendiéndose a la hermenéutica como hermenéutica de la facticidad.

Finalmente, volviendo a los escritos de Heidegger, la analítica existencial del *Dasein* se convertirá en el instrumento del pensador en su primer época filosófica para replantear la pregunta de la metafísica la cual se ha olvidado del ser. Sin embargo, como el mismo Heidegger anuncia, este modo de replantearse la pregunta por el ser no nos garantiza una respuesta por lo que, en torno a una necesidad por continuar con su proyecto filosófico, el pensador realiza un viraje. Será entonces en esta segunda etapa filosófica donde Heidegger escribirá su obra *Nietzsche* y es por tanto que la misma es de mayor interés para nuestro trabajo. Insistimos de todas maneras, en la idea de que al ser la obra *Ser y tiempo* una tan importante para entender el hilo conductor de la filosofía heideggeriana, fue absolutamente necesario presentar las influencias y pensamientos de esta etapa, a su vez, volveremos con frecuencia a este texto en tanto varias de las nuevas ideas que presentará Heidegger luego, no podrían haber sido pensadas de no ser por la

base que nos otorga esta obra. Expuesto esto, nos centraremos entonces a continuación en analizar el viraje que se produce en la segunda época del filósofo. Veremos ahí las rupturas y continuidades con su primer proyecto filosófico y luego de ello, asentados ya en una comprensión más completa del pensamiento heideggeriano, podremos realizar una interpretación más adecuada de sus ideas en la obra *Nietzsche*. Es así como, con este objetivo en vista, pasaremos al siguiente apartado.

II.2.2 La *kehre* heideggeriana como antecedente para el desarrollo de una “historia de la metafísica”.

En primer lugar, la cuestión de la *kehre* es mencionada explícitamente por Heidegger en sus *Cartas sobre el humanismo* de 1946, sin embargo, como ya hemos mencionado, la misma se estaba gestando desde el inicio de la etapa posterior a *Ser y Tiempo*. Podemos decir frente a ello, que los textos de Heidegger sobre Nietzsche se escriben justamente en el momento en que ese viraje estaba produciéndose, pero que aun no había sido expuesto de manera definitiva por el filósofo. De esta manera, Heidegger nota que aquel *Dasein* entendido en el apartado anterior como auto reflexión sería incapaz de dar cuenta con una pregunta tan profunda como la del ser. En este sentido, las cuestiones referidas a la historia, el lenguaje y la verdad dejan de ser un territorio que puede ser captado por el “ser-en-el-mundo” y ocurre una radicalización del ser. Una analítica del *Dasein* se torna inviable y la finitud ontológica de aquel “ente primordial” heideggeriano en sus textos de la época de *Ser y Tiempo* acaba por tornar ya no complicada, sino imposible la tarea de una búsqueda por la pregunta fundamental. Será esto debido a que ahora es el propio ser quien eyectará al *Dasein* hacia la comprensión del mismo. Frente a ello, en un trabajo titulado *La “kehre” Heideggeriana y sus implicaciones hermenéuticas* (1987), Santiago Guervós nos explicará lo siguiente:

Las razones de este cambio de “perspectiva” –así define Heidegger este “giro”- se pueden resumir del siguiente modo: el hombre no está en condiciones de dar cuenta de preguntas como la del sentido del ser o del tiempo: debe ser el mismo ser el que proyecte al *Dasein* hacia una comprensión del ser. El mismo *Dasein*, en cuanto “estado de yecto” y consciente de su finitud ontológica, experimenta su propia “impotencia” (*Ohnmacht*) y se comprende a sí mismo como un sujeto “desustancializado”. Por consiguiente, conceptos como los de verdad, historia, lenguaje, etc., ya no pueden ser

fundados desde el hombre, sujeto desustancializado, sino desde una instancia superior: un nuevo sujeto y una “sustancia”, es decir, *el ser*. (p. 117)

Vemos aquí determinadas dificultades con el Heidegger expuesto en el apartado anterior y con las interpretaciones que nosotros mismos hemos realizado sobre él. A su vez, entendemos que estas complicaciones giran en torno a un concepto: el del *Dasein*. En primera instancia, el “ser-en-el-mundo” en tanto lo comprendimos como “auto referencia que reflexiona sobre sí misma” es ya incapaz de lograr este acercamiento al ser por sí mismo. De tal manera, aquella necesidad de una analítica de la existencia del *Dasein* pierde su énfasis e inicia ahora una nueva etapa marcada por una “historia del ser” sobre el cuál dirá Gadamer “es el “ahí”, que se constituye en sí mismo y precede a todo posible mostrarse del ente” (1979:43). Tal cuestión podría desviarnos a creer que sí existe una ruptura marcada en Heidegger entendiendo que si uno de los conceptos clave de su filosofía es desarticulado, entonces la misma claramente ha sido sometida a una reelaboración completa. Por otra parte, hemos señalado anteriormente que el *Dasein* no se correspondía con características antropológicas ni que se veía entendido por Heidegger bajo un status de “sujeto”. Entendíamos entonces, que si bien el filósofo en ningún momento de su etapa referida a *Ser y Tiempo* había mencionado esto y que por ello elegíamos no hacerlo, sí era inevitable presentar cierta sospecha hacia que el mismo Heidegger hubiese nombrado como *Dasein* al concepto que él tenía por el de hombre o ser humano, pero ahora nos es más importante seguir exponiendo el proceso por el cual Heidegger llega a la *kehre*. Es así como el viraje de la filosofía heideggeriana se verá marcado por el pasaje de una “analítica existencial del *Dasein*” a una “historia del ser” y si bien hemos expuesto la causa que lleva a Heidegger a tal cambio, no la expusimos de manera exhaustiva. Es por ello que nos centraremos principalmente ahora a una reconstrucción de este período heideggeriano que va de 1927 a 1946 teniendo como eje principal la cuestión de la *kehre*.

Sobre tal situación entonces, Heidegger comprende que en el período de *Ser y Tiempo*, cae, en un esquema de pensamiento similar al que criticaba ya que intentaba alcanzar la comprensión del ser mediante el uso del lenguaje y con esquemas mentales aun patentes en la metafísica tradicional occidental. Aquí, encontramos la presencia del ser y la de un “sujeto” independiente enfrentado a objetos que no forman parte de él. Por otra parte, este “sujeto” en tanto auto referencia que reflexiona sobre sí misma se acerca cada vez

más a la noción de ser humano. Elegimos sin embargo en pasajes anteriores ser fieles a Heidegger en el sentido en que si bien es comprensible la sospecha acerca de que se haga referencia al hombre en el concepto de *Dasein*, el filósofo argumenta que este tipo de término alude a una manera de nombrar al ser humano y no el ser humano mismo. Tampoco el concepto alude a un sujeto, y es por ello que elegimos utilizar las comillas en el término. Es por tanto la experiencia del hombre de estar siendo arrojado, de existir, y no meramente la característica del hombre como objeto o sujeto. Pero nuevamente se nos da el beneficio de la duda acerca de las intenciones de este concepto, y si el mismo no sigue manteniendo bastante cercanía con las estructuras patentes en una metafísica tradicional. Con respecto a esto entonces, y a la cuestión de la *kehre* pensada como ruptura, usaremos como fuente dos pasajes de Heidegger mismo, quien entendía la duda que estaban generando sus términos usados en *Ser y tiempo* para. En la primera cita el filósofo intenta argumentar sobre la problemática diciendo, en la obra *Carta sobre el humanismo*, lo siguiente:

Si se entiende el “proyecto” mencionado en *Ser y Tiempo* como un poner representador, entonces lo estaremos tomando como un producto de la subjetividad, esto es, estaremos dejando de pensar “la comprensión del Ser” de la única manera que puede ser pensada en el ámbito de la “analítica existencial” del ser-en-el-mundo (existentialen Analytik des In-der-Welt-Seins), esto es, como referencia extática al claro del ser. Pero también es verdad que concebir y compartir de modo suficiente ese otro pensar que abandona la subjetividad se ha vuelto más difícil por el hecho de que a la hora de publicar *Ser y tiempo* no se dio a la imprenta la tercera sección de la primera parte, “Tiempo y Ser” (vid. *Ser y Tiempo*, p.39). Allí se produce un viraje (*Kehre*) que lo cambia todo. Dicha sección no se dio a la imprenta porque el pensar no fue capaz de expresar ese viraje con un decir de suficiente alcance ni tampoco consiguió superar esa dificultad con ayuda del lenguaje de la metafísica (...). Dicho viraje no consiste en un cambio del punto de vista de *Ser y tiempo*, sino que en él es donde ese pensar que se trataba de obtener llega por vez primera a la dimensión desde la que se ha experimentado *Ser y tiempo*, concretamente como experiencia fundamental del olvido del Ser (*Gründerfahrung der Seinsvergessenheit*). (2000:269)

Luego, en otra oportunidad, Heidegger mencionará lo siguiente con respecto a las ideas planteadas sobre la relación entre el ser y el *Dasein* en *Ser y tiempo*:

Pero ¿no es en Ser y tiempo (p. 212) -donde el «se da» toma voz- en donde se dice «sólo mientras el Dasein es, se da el ser»? Es verdad. Esto significa que sólo se traspasará ser al hombre mientras acontezca el claro del ser. Pero que acontezca el «aquí», esto es, el claro como verdad del ser mismo, es precisamente lo destinado al propio ser. El ser es el destino del claro. Así, la citada frase no significa que el Dasein del hombre, en el sentido tradicional de existencia o, pensado modernamente, como realidad efectiva del ego cogito, sea aquel ente por medio del cual se llega a crear por vez primera el ser. La frase no dice que el ser sea un producto del hombre. En la Introducción a Ser y tiempo (p. 38) se dice clara y sencillamente, y hasta destacándolo con cursivas, que el «ser es lo trascendente por antonomasia» [...] La definición de la Introducción, «el ser es lo trascendente por antonomasia», resume en una sencilla frase el modo en que la esencia del ser se le ha mostrado hasta ahora al hombre en su claro. Esta definición retrospectiva de la esencia del ser a partir del claro de lo ente como tal sigue siendo inevitable para ese planteamiento, que piensa ya por anticipado, de la pregunta por la verdad del ser. Así, el pensar da fe de su esencia destinal. Está muy lejos de él la pretensión de volver a empezar desde el principio tras declarar falsa toda filosofía anterior. (p. 48)

Para pasar en limpio, las dos citas de Heidegger en su *Carta sobre el humanismo* reflejan que sería erróneo pensar en la filosofía heideggeriana como dividida en dos secciones por una ruptura. No solo eso, Heidegger mismo se encarga de ofrecer razones en contra de tales argumentos. En este sentido, creemos que rinde más haber presentado los fundamentos del propio alemán en lugar de usar comentadores ya que no existe interpretación sobre Heidegger más acertada que la de él mismo (más allá de la falta de claridad en algunas de sus obras, al menos en esta temática si es claro el filósofo). Continuando entonces con la visión que el filósofo tiene respecto de su viraje, él mencionará que de la temporalidad del *Dasein* se debía pasar a la temporalidad originaria del ser, que es la que permitiría la comprensión del ser. Tal es el viraje que había quedado para Heidegger excluido en *Ser y tiempo*, en donde una óptica metafísica le serviría de argumento para lograr su pasaje hacia la comprensión del ser sin caer en los errores metodológicos o lingüísticos de su anterior etapa. Se intenta de esta manera que el concepto de *Dasein* deje de lado su característica de “esencia”¹⁵ del ser humano

¹⁵ Se pone entre comillas aquí la palabra “esencia” ya que si bien el *Dasein* en ser y tiempo es el ente primordial, este no tendría el estatuto de esencia en tanto Heidegger evita una relación “esencia-existencia”.

para convertirse en una condición de posibilidad de que el mismo “Ser-en-el-mundo” pueda ser afectado por algo que sea “mayor” que él, en este caso, el ser. Por otra parte, ligada a la cuestión de un viraje que le quita al *Dasein* la capacidad de arribar al ser por sus propios medios, encontraremos también una “historia del ser” en Heidegger, quien genera un vínculo con esta cuestión historicista. Respecto de ella, podemos mencionar que mientras en *Ser y tiempo* la originalidad pasaba por la necesaria decisión del *Dasein* de generar desde él como ente fundamental la tarea de responder a la pregunta por el ser, luego del viraje esta autenticidad esencial se expresa como la necesidad de vincular al “ser-en-el-mundo” como ente en la historia, en donde el rigor y la originalidad del saber histórico se ligan a la dimensión de la voluntad de este ente, ahora revalorizado por el autor. Es entonces como el *Dasein* pasaría a ser el resultado de un acontecer histórico marcado por el ser, en tanto éste es el que trasciende por antonomasia y determina a aquel. Finalmente, en el texto *Existir como posibilidad: la ontología fundamental de Martin Heidegger* (2016) de Vicente Lozano Díaz, se nos explicará lo siguiente:

El viraje posee por lo tanto una doble naturaleza o significación. Por una parte se refiere a una evolución en la obra de Heidegger, a partir de la cual inicia una nueva manera de pensar o segunda etapa en la que no se trata de “terminar” Ser y tiempo, sino de fijar su planteamiento de una manera más originaria y mejor orientada. Pero por otra parte se refiere a una fase o momento necesario en la ontología fundamental, a un inevitable proceso histórico consistente en que los seres humanos deben superar la tradición metafísica que ha originado el olvido del Ser y conseguir hacerse la pregunta por él, hacer posible la comprensión del Ser, alcanzar el sentido propio de su existencia y vivir auténticamente. (p. 97)

Entendemos de esta manera que si bien existe una nueva etapa en Heidegger, la misma no plantea “terminar” con el planteo de *Ser y tiempo*, sino re pensarlo a partir de nuevas metodologías. La pregunta por el ser siempre estuvo, el cambio que se produce entonces es el del enfoque y justamente Heidegger menciona que encuentra una dificultad en presentar el pensamiento de su denominada “segunda etapa” sin pasar antes por los planteos que menciona en *Ser y tiempo*. Es por ello que esta época inicial no es sólo importante en el autor, sino que es estrictamente necesaria para pasar a otro momento en donde se suele pensar que Heidegger da un giro de 180 grados en su filosofía.

Una vez expuesta la *kehre* heideggeriana, nos es aun una deuda detallar como esta se relaciona a los argumentos desarrollados en su obra *Nietzsche*. Es entonces como nuestro objetivo aquí será el de una presentación breve del texto de Heidegger en cuestión. Pero a su vez, hemos mencionado que luego de *Ser y tiempo*, Heidegger habla de una “historia del ser”, y que el autor también se planteará, ligado a esto, una “historia de la metafísica”. Tales cuestiones irán relacionadas de manera muy estrecha con la temática del nihilismo y la crítica a Nietzsche. Es así como repasaremos también el pensamiento de Heidegger respecto de cómo se da en la historia el “olvido del ser” producido por la metafísica.

II.2.3 La “historia de la metafísica” heideggeriana: El olvido del ser, desde Platón hasta Hegel.

La “historia de la metafísica” en Heidegger entonces, relata una confusión establecida a lo largo de la historia por el concepto de “ser”, relacionándolo al de ente. Mientras que en la época medieval Dios ha sido el ente supremo, la modernidad llega con el establecimiento del ser humano como el portador de aquella supremacía, siendo el hombre el sujeto que observa, conoce y manipula al objeto. El *cogito* cartesiano a su vez, funda el arraigo del subjetivismo y del relativismo que conduce a la maximización de la objetivación y manipulación del ente por parte del hombre. Dentro de esta historia de olvido del ser, aparece Nietzsche como el último actor, siendo catalogado por Heidegger como el “último metafísico de occidente” ya que con su filosofía nihilista consuma el proceso del pensar metafísico entificador y, gracias a ello, la metafísica, lo cual da lugar al verdadero nihilismo, la negación del ser en cuanto tal. Ahora bien ¿Cómo se relaciona una “historia del ser” con una “historia de la metafísica”? Ciertamente es que la historia de la metafísica para Heidegger culmina con el nihilismo nietzscheano, pero hace falta detallar mejor cómo se fue desarrollando esta historia para que aquel final donde aparece Nietzsche sea nuestra posibilidad de pasaje hacia el próximo apartado. Para situarnos sobre esta pregunta nos servirá de gran ayuda exponer la siguiente cita de Heidegger:

La proveniencia de la distinción de *essentia* y *existentia*, y más aún la proveniencia del ser que se ha diferenciado de tal modo, permanecen ocultas o, dicho en griego:

olvidadas. Olvido del ser quiere decir, entonces: ocultarse de la proveniencia del ser diferenciado en *qué es* y *que es*, a favor del ser que despeja (*lichtet*) el ente en cuanto ente y queda, *en cuanto ser*, impensado. (2001:329)

Será importante, en primera instancia comprender a qué refiere Heidegger por la distinción entre *qué es* y *que es*, a su vez, también nos importa la distinción entre *essentia* y *existentia*. Se debe resaltar primero entonces que para Heidegger es inviable una relación entre el ser y la existencia. Es decir que en ningún caso pueden equipararse ambos conceptos. Dirá frente a esta cuestión entonces que “el ser se diferencia en *qué es* y *que es*” y que “Con esta distinción y con su preparación comienza, a su juicio, la historia del ser como metafísica” (p.328)

Tenemos ahora entonces una “historia del ser como metafísica” originada por la distinción entre el *qué es* y el *que es*, y por la distinción entre una *essentia* y una *existentia*. Será además como mencionamos en el apartado anterior, Platón quien iniciaría con tal distinción a partir de un pensamiento de la escisión y luego Aristóteles quien lo confirmará con lo escrito en su obra *Metafísica*. Pero en esta ocasión, para llevar a cabo una profundización sobre la temática, haremos hincapié en el proceso genealógico que lleva a Heidegger desde el inicio del pensamiento griego, es decir desde los presocráticos, hasta Aristóteles.

En primer lugar, pensará Heidegger que los presocráticos han sido quienes pensaron realmente en la cuestión del ser preguntándose por el mismo. Aquí, los problemas no se desviarían del ser en beneficio de lo existente. Los presocráticos formularían entonces los problemas de las relaciones del ser y del ente, de la oposición entre ser y devenir, de la relación entre el ente y la nada y de la verdad definida como apertura, develación, (*aletheia*)¹⁶ y no como relación lógica. Por otra parte, el concepto recién nombrado de *aletheia* será de gran importancia para ir entendiendo la cuestión metafísica de Heidegger. Él, al igual que Nietzsche, tendrá muy en cuenta a la filosofía de Heráclito investigándola con mucho énfasis. Ante tal situación Jean Brun, reconocido investigador de los presocráticos, dirá lo siguiente:

¹⁶ El siguiente término proviene del griego y se traduce por el concepto de verdad entendido como “desocultamiento” a partir de las raíces “a” (sin) y “letheia” (ocultar).

Pero es quizás Heidegger quien mejor ha sabido darle una nueva actualidad al filósofo de Éfeso, a quien con frecuencia aproxima a Parménides. Heidegger ve en Heráclito a aquel que, después de Anaximandro, ha formulado el verdadero problema: el de la relación que hay entre el ser y los existentes en una filosofía para la que el ser está dado como lo que se muestra y se oculta, mientras que los existentes permanecen en el error y en la errancia porque participan del ser sin poseerlo. Tal empresa, pues, no cierra completamente la puerta a la tentación de decir que uno no puede comprender a Heráclito a menos de que antes haya leído a Heidegger, mientras que verdaderamente es a todo lo largo del itinerario del pensamiento, que va del primero al segundo, donde puede revelarse el alcance de un mensaje (1969:13)

Más allá de la cita un tanto exagerada de Brun, reconocemos en Heidegger de por sí un estudio intensivo de los presocráticos y es por ello que se torna aun más interesante entender cómo es que el alemán no ve el origen del olvido del ser en estos autores sino en Platón y su discípulo. Ahora bien, en lo que concierne a de Heráclito, la referencia más consagrada es donde Heidegger discurre temáticamente mediante sucesivas contraposiciones los conceptos de ser y devenir, ser y pensar y ser y deber ser. El punto de partida aquí, entendemos es una referencia, más bien retórica, a la frecuente oposición de Heráclito y Parménides en donde se trata la diferencia entre la doctrina heracliteana del devenir frente a una situación ontológica estática en Parménides. Dirá ante ello Heidegger que en el decir de Parménides encontramos también un mismo tema importante el cual será la contraposición ser y apariencia, en donde el objetivo es recuperar su unidad, oculta para el alumno de Husserl. Aparece aquí el concepto de *a-letheia* nuevamente, esta vez junto con el de *physis*. Pensará el alemán entonces que el ser sería pensado en relación con la *physis* para estos filósofos en el sentido de la des-ocultación. Por otra parte, encontramos el concepto de *logos*. Es desde este punto de vista en donde los conceptos de *logos*, *physis* y *a-letheia* en Heráclito pueden ser comparados a las interpretaciones sobre el “ser”, y el “des-ocultamiento” en Heidegger. Un fragmento de Heráclito que puede ser contundente respecto de esto es aquel en donde se dice que “La *physis* ama ocultarse” (frag.123). Heidegger por su parte reformulará tal frase diciendo que “el ser (el aparecer surgiente) tiene en sí mismo la inclinación a ocultarse” (p.152). Si bien es cierto que Heidegger manipula aquí algunos de los conceptos de Heráclito lo cual puede llevarnos a un total desastre hermenéutico, la concepción del *logos* en Heráclito en tanto “totalidad reunida que reúne, lo que reúne

originariamente” (p.165), “lo que constantemente está junto” (p.166) o con mayor contundencia “physis y logos son lo mismo” (p.168) puede llegar a equipararse con la del ser en Heidegger. Finalmente, si bien hemos hablado mucho más de Heráclito que de Parménides en esta explicación, entendemos que la unidad vista por Heidegger es aquella en donde lo que se pone en discusión es el ser y la apariencia. Ya sea en un pensamiento acerca del devenir o en otro donde existe la inmutabilidad del ser el cual siempre es “ahora”, la temática principal es la des-ocultación en ambos pre socráticos. A su vez, aquello que deberá tenerse a mayor importancia es la unidad del ser en ambos pensadores.

Ahora bien ¿Qué es lo que sucede a partir de la filosofía de Platón para que comience este olvido del ser? Antes de dar nuestra interpretación ante ello, veremos una cita de Heidegger quien dirá lo siguiente:

La <<Filosofía>>, que comienza sólo a partir de Platón, tiene desde ese momento el carácter de lo que más tarde se llamará <<metafísica>> Es el propio Platón el que caracteriza plásticamente la metafísica en esa historia narrada en el símil de la caverna. En efecto, el propio término <<metafísica>> tiene ya connotaciones previas en la exposición de Platón. (2000:196)

Antes de continuar, debemos hacernos cargo de una cuestión histórica en referencia a los conceptos que manejamos. La misma reside en entender que es muy complicado hablar de “metafísica” cuando el término es acuñado desde el famoso libro de Aristóteles. Sin embargo es en esta cita dónde Heidegger, además de exponer su interpretación de Platón, nos dirige hacia el concepto. Es decir, la distinción que se hace aquí de la metafísica desde los presocráticos hasta Platón (y luego a Aristóteles) es justamente una interpretación que hacemos de lo desarrollado por Heidegger ya que es él quien pone el concepto. Así como nosotros hemos hablado y fundamentado acerca de la posibilidad de una idea del concepto de “nihilismo” en el mundo antiguo, dejamos ya patente a partir de ahora en nuestra reconstrucción sobre una “historia del ser”, que aquí nos centramos más que nada en las interpretaciones del alemán independientemente de sus posibles errores. Dicho esto y teniendo en cuenta también la dificultad que supone un análisis hermenéutico de autores tan antiguos, dejamos que sea Heidegger quien hable de los temas que estamos tratando y luego seremos nosotros los que analizaremos sus interpretaciones en apartados posteriores.

Volviendo a Platón y Aristóteles entonces, la cita anterior de Heidegger demuestra que la “teoría de la caverna” platónica nos muestra dos mundos. Es a partir de aquí, en esta idea platónica, en donde se produce una ruptura con la anterior “unidad del ser”. Ahora bien, hay otra cuestión que nota Heidegger respecto de la teoría platónica, y esta es justamente el sometimiento de la verdad a la idea la cual tendrá para sí un mundo aparte de lo sensible. Para Heidegger, en sus escritos Platón lleva a la verdad desde su sentido más originario como *a-letheia* y des-ocultamiento hacia un descubrimiento del ente a la verdad como rectitud y corrección del conocimiento al servicio de la idea. Se concibe entonces a lo descubierto como aquello que se descubre gracias y sólo por acción de la idea. La verdad entonces será rectitud además de descubrimiento, pero es la primera quien subordina al segundo. Dirá Heidegger que la dimensión metafísica del pensamiento platónico tiene un carácter teológico. Para él, desde que el ser se interpreta como idea, el pensamiento dirigido hacia el ser del ente se torna metafísico y la metafísica teología (se entiende aquí para Heidegger a la teología como el interés por descubrir la causa del ente y la trasposición del ser a esta causa, error que se tornará fatal en la historia).

Finalmente, para seguir adelante con esta historia, encontramos en Aristóteles un seguimiento de estas cuestiones en Platón, pero con ciertos pasajes que concretan el origen de una metafísica tal como se concibe según Heidegger. Es destacable aquí que varios de los pensamientos del alemán respecto del estagirita provienen ya del *Informe Natorp*, escrito en 1922 y por lo tanto perteneciente a la etapa de *Ser y Tiempo*.¹⁷ Más allá de este dato que aporta además al fundamento de que existe una línea de continuidad visible en los textos heideggerianos, veremos varias tesis por parte del alemán en esta obra que harán de la figura de Aristóteles una muy importante en sus escritos. Pero respecto de la que entendemos es la más importante, el alemán quería saber cuál era el rol de la vida fáctica en el estagirita. Sus estudios lo llevan a la conclusión de que si bien esta se halla latente en la filosofía aristotélica, queda finalmente ignorada por el proceso posterior de elaboración de las categorías lógicas y ontológicas por parte del pensador antiguo. En torno a esta cuestión, Heidegger tiene muy en cuenta la teoría aristotélica del movimiento en tanto el paso de la potencia al

¹⁷ En tanto sabemos que la cuestión sobre Aristóteles es importante, se recomienda una lectura de tal obra para una mejor comprensión de aquellas ideas de Heidegger sobre el estagirita que no se mencionarán aquí por cuestiones de extensión.

acto. Ahora bien, si tenemos el ser en acto y el ser en potencia podemos recordar luego las cuatro causas aristotélicas de manera que tenemos la material, formal, eficiente y final.¹⁸ Luego, para Aristóteles todo tiene finalidad a partir de una causa teológica. Esta última debe ser no causada e inamovible puesto que la línea de causalidades para el estagirita no podría ser eterna. Es por ello que encontramos al primer motor inmóvil o, pensado de otro modo, a Dios, quien se encontraría siempre en acto puesto que no cabe que este ente perfecto tenga potencialidades. Es esta teoría del movimiento en donde lo material se dirige hacia una causa perfecta aquello que oculta el ser. De tal manera, si bien Heidegger estaba a favor del pensamiento de Aristóteles acerca de que el ser se dice de muchas maneras y de su filosofía práctica, sobre todo aquella plasmada en su *Ética a Anicónico*, entiende que a pesar de todo termina siendo el pensamiento especulativo lo que más importa en el estagirita y que a pesar de los pasajes referentes a una vida fáctica, Aristóteles acaba por explicar que el mejor tipo de vida sería, en contraposición con el pensamiento de Heidegger, la contemplativa.¹⁹ Ante esto, el alemán estaba persuadido de que el estagirita configuró las categorías lógicas y ontológicas que habrían de servir para caracterizar la vida humana a partir de la experiencia básica del movimiento. Además, es Aristóteles quien coloca aquí a Dios como ser exclusivamente en acto y forma parte de aquel origen del movimiento resaltando su perfección y, por tanto, la de un pasaje del ser en potencia al ser en acto, todo ello con el fin de superar la teoría de las ideas en Platón. Esta crítica, sería la forjadora del origen del olvido del ser. Antes de concluir con este análisis, es necesario aclarar que volveremos sobre la temática aristotélica más adelante, pero ahora es menester continuar con un repaso breve por la historia de la metafísica heideggeriana para llegar con una mejor base a las ideas posteriores sobre este tema.

Seremos breves respecto del pasaje por la Edad Media en torno al olvido del ser. Cabe resaltar aquí en principio la continuidad del aristotelismo en los pensadores de la época y cómo las ideas del estagirita van mutando a lo largo de este período. De esta manera, el ser en acto como existencia se diferencia de la potencia como esencia. Heidegger

¹⁸ Estas cuatro causas aristotélicas son mencionadas también en la obra *Metafísica*, específicamente en el libro I.

¹⁹ Además, si bien Heidegger utiliza los conceptos aristotélicos de la filosofía práctica, no lo hace con el fin de elaborar una “filosofía práctica” sino para elaborar la comprensión del ser. Respecto de ello puede leerse el texto de Enrico Berti *Ser y tiempo en Aristóteles*.

considerará al Dios del cristianismo como lo real efectivo puro y, ante ello, el ente supremo. Ahora bien, como “la totalidad de lo ente es lo efectuado por un efectuante primero” (Heidegger 2000:343), todo depende de la conformidad con el ente supremo. “El ser se traslada a la esencia de la realidad efectiva, y ésta determina la existencia de lo existente” (p.343). Dios entonces, haría pasar lo que es posible a lo real, a lo existente. Hasta este punto es necesario resaltar que Heidegger considera al cristianismo en sus escritos en tanto aquella religión que se instaló como dominante en el mundo occidental, por lo que realiza un análisis de esta religión a pesar de que, como bien sabemos, han existido muchas otras a lo largo de la historia en occidente. Nuevamente remarcamos que aquí hacemos hincapié en el análisis heideggeriano de la “historia del ser” ya que toda posible crítica propia sobre lo visto en esa instancia se desarrollará en el último capítulo. Frente a lo explicado anteriormente, Heidegger dirá lo siguiente:

Todo resurgimiento posterior de la antigüedad griega es una renovación romana de una helenidad que ya ha sido reinterpretada de modo romano. Incluso lo germánico de la Edad Media es, en su esencia metafísica, romano, por ser cristiano. (p.338)

Continuando con esto, para Heidegger el origen de la distinción entre esencia y existencia se da en la Edad Media. Aquí, la *existentia* vendría a ser el acto y la *essentia* la potencia. Según el filósofo, la devaluación del sentido del ser es cada vez mayor en la medida en que nos vamos alejando del principio. Respecto de ello, el cambio de perspectiva que se da de lo griego a lo romano convierte para Heidegger a la filosofía en una sierva de la teología y comienza a darse un límite difuso entre una y la otra. Ahora bien, respecto de la diferencia entre el *que es* y el *qué es*, se da una relación con la filosofía platónica en donde el concepto de *ídeá* refiere al *qué es*. A su vez, el Dios del cristianismo sería esa idea, ese *qué es* representante del bien supremo (así como el sol en la alegoría de la caverna platónica). Explica Heidegger que hasta la Edad Media no había una dualidad entre el Creador y lo creado ya que para los griegos todo era necesario. Dado ello, la contingencia para el alemán nace del concepto de Dios como creador del universo y como portador de las características ya mencionadas. Finalmente, los seres humanos y la naturaleza en tanto creados se tornan contingentes. Es así como en la Edad Media, el cristianismo toma a Dios como el ente supremo el cuál es el único existente necesariamente. Se genera así una concepción del ser aun más inaccesible y por ello, se facilita el olvido tan importante para el alemán.

Una vez expuestas las ideas de Heidegger con respecto a la Edad Media, queda finalmente hablar de la modernidad como último antecedente a lo que luego pensaría Nietzsche como el consumidor de la metafísica tradicional. Para empezar, Heidegger ve en Descartes una radicalización del olvido del ser a partir de la instalación de la subjetividad. A su vez, esta subjetividad fija un método cuyo objetivo sea el hallazgo de una certeza. A partir de aquí, el *cogito* cartesiano se convierte en el único medio posible para hallar la “verdad” y debido a esto, el francés cae en un solipsismo y en una ausencia en la vida fáctica, priorizada por Heidegger (existe también, un olvido de la historicidad en este solipsismo). Dirá él entonces lo siguiente:

A comienzos de la Edad Moderna, Descartes matiza del siguiente modo la frase precedente: *veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse* (Reglae ad directionem ingenii, Reg VIII, Opp. X, 396). “La verdad y la falsedad en sentido auténtico no pueden encontrarse en ningún otro lugar más que en el entendimiento” (2000:194)

Entenderá a su vez Heidegger que la relación sujeto-objeto que se patentiza en la modernidad establece un sentido de manipulación del hombre respecto de la naturaleza. Es decir, la situación de un sujeto consciente que a partir de su *cogito* “entifica” al mundo y lo dispone para su manipulación se encuentra como una de las características principales de la modernidad. Es entonces, una tradición iniciada canónicamente por el pensamiento de Descartes la que configura tal época.

Ahora bien, la constitución del sujeto y del *cogito*, tal como los entiende la modernidad, estarán siempre ligados con estos preceptos de manipulación del mundo a pesar de que otros pensadores hayan sido críticos de los mismos. Es de tal manera como el noumeno kantiano establece una diferencia ontológica que continúa, de todas formas centrándose en aquellas ideas modernas que empiezan con Descartes. Heidegger ve la subjetividad en Kant sobre todo en la doctrina acerca de los principios trascendentales del entendimiento puro, que determinan a priori el concepto de cosa. Sólo puede ser cosa lo que pueda ser considerado dentro de estos conceptos y principios. De esta manera, encontramos en Kant una analítica de la razón, concretamente de la razón finita. El hombre es un ser racional y la razón es la facultad de lo universal. En cambio el

pensamiento de Heidegger repudia desde el comienzo la prioridad de lo racional otorgando mayor importancia al ser y a la existencia. Incluso si el hombre es el ser con lenguaje y pensamiento esto es más por su poética que por su lógica. En este sentido, Heidegger es más partidario del pensamiento nietzscheano. Por otra parte, en Kant lo hermenéutico-histórico apenas tenía presencia. En Heidegger el preguntar por el ser, ya sea en cualquiera de sus etapas, se caracteriza por la historicidad. Finalmente, el autor de *Ser y Tiempo* dirá en este libro respecto de Kant lo siguiente:

"...por qué no pudo menos de serle rehusado a Kant el ver a fondo en los problemas de la temporalidad. Un doble obstáculo se opuso a que viese así. En primer lugar la omisión de la pregunta que interroga por el ser en general, y en conexión con esto la falta de una ontología del "ser ahí" como tema expreso, o, dicho en términos kantianos, de una previa analítica ontológica de la subjetividad del sujeto. En lugar de esto, y a pesar de todos sus esenciales progresos, toma Kant dogmáticamente la posición de Descartes". (p. 34)

Entendemos gracias a las interpretaciones de Heidegger que la modernidad mantiene una misma línea, a su vez, vemos como la crítica a Kant ya aparece en la época de *Ser y tiempo* así como varias de las que ya hemos visto en la reconstrucción heideggeriana de una "historia del ser".

Finalmente, Heidegger criticará no sólo el idealismo trascendental kantiano, sino que también el absoluto de Hegel. Al igual que en Kant, Heidegger ve en Hegel una gran influencia para su filosofía (podría decirse incluso que mientras la etapa de *Ser y tiempo* refleja un pensamiento más kantiano, una etapa posterior revela un mayor acercamiento a Hegel). Si bien Heidegger ve en Hegel la consecuente figura final del pensamiento moderno, determinado por la concepción de la subjetividad, no era ciego frente al esfuerzo que había hecho precisamente Hegel para superar la estrechez del idealismo presentado por Kant. Sin embargo, nuevamente para Heidegger, este esfuerzo fracasó por la coacción de los conceptos transmitidos por Descartes y de su idea del método. Notamos hasta este punto la gran influencia que tiene Descartes en la modernidad. Desde el punto de vista temático, Hegel era para Heidegger en palabras de Gadamer cómo el "último griego, porque el logos que Hegel se atrevió a extender como instancia de cumplimiento también al mundo de la historia, es verdaderamente el propio concepto

griego originario” (2002:7). Es entendible por todo esto que Heidegger demuestre mayor interés por la fenomenología del espíritu que por la lógica hegeliana. Hay que tener en cuenta también, como hemos visto anteriormente que para Hegel todo lo real es racional y todo lo racional es real, dejando con ello una diferencia bastante grande respecto de la cercanía de Heidegger hacia un irracionalismo. Además, Hegel también le otorga su mayor importancia a la contemplación llegando al punto en que Heidegger ve en este autor a una especie de Aristóteles moderno.

Una vez analizada de la manera más breve posible y sin dejar por detrás conceptos e interpretaciones del pensamiento de Heidegger respecto de una “historia del ser” cabe ahora remitirnos a Nietzsche como el consumidor de la metafísica y a analizar el rol del nihilismo dentro de esta cuestión a abordar. Es así como pasaremos al siguiente apartado en relación a la temática central planteada por nuestro trabajo: la crítica de Heidegger al nihilismo nietzscheano en torno a una superación de la metafísica.

II.3 *Nietzsche*: Del nihilismo nietzscheano como “consumador de la metafísica” según Heidegger.

II.3.1 El ser reducido a valor: El rol de la *Wille zur Macht* nietzscheana y de la “transvaloración de los valores” en la interpretación de Heidegger.

La propuesta del siguiente apartado, como se ha prometido, será la de analizar la interpretación que hace Heidegger del nihilismo nietzscheano. Para ello veremos dos cuestiones tratadas en secciones diferentes que serán la reconstrucción del concepto de *Wille zur Macht* y su relación con una “transvaloración de los valores” por parte de Heidegger. Luego, analizaremos la manera en que estos términos, fundamentales para el autor, se articulan con el nihilismo nietzscheano.²⁰ Empezaremos entonces, con nuestra reconstrucción del texto *Nietzsche*.

En primer lugar, si bien tal información ya se ha dado, volveremos a mencionar que la

²⁰ Las ideas que Heidegger expone en este texto serán presentadas de manera ordenada según el índice de la obra *Nietzsche* para lograr una lectura más sencilla que se adapte a la forma en que el autor fue desarrollando sus pensamientos. Cabe destacar a su vez que utilizaremos la traducción de la obra al español por Juan Luis Vernal, editada por “Destino” en el año 2000.

obra *Nietzsche*, de Martin Heidegger, pertenece a una recolección de las lecciones dadas en Friburgo por el filósofo entre 1936 y 1940. A su vez, en el texto se recopilan otros trabajos que se extienden hasta 1946. La intención de Heidegger, que ya fue expuesta a lo largo de los anteriores apartados, es la de analizar a Nietzsche en tanto el autor que produce la consumación de la metafísica. Es por ello que el autor cobra tanta importancia para el alumno de Husserl, y es por eso también que el nihilismo en tanto corriente profesada con mayor énfasis por Nietzsche es uno de los ejes más importantes de la obra. La misma se divide en diez capítulos y la versión que utilizaremos los divide a su vez en dos tomos. Explicado esto empezaremos, como dijimos, por el principio de la obra para que el recorrido hacia nuestro primer objetivo de exponer las ideas de Heidegger sobre el nihilismo nietzscheano sea lo más claro posible.

En su primer capítulo entonces Heidegger se propone, de manera contundente, empezar a hablar de Nietzsche como un pensador metafísico. Explica a su vez que es este filósofo a quien hay que afrontar puesto que “en el pensamiento de Nietzsche la tradición anterior del pensamiento occidental se concentra y llega a su acabamiento en un respecto decisivo” (p. 20). Aquí, el alumno de Husserl se centra con mayor énfasis en la obra *La voluntad de poder*, recorriendo apartados de la misma. Presenta a partir de estos, la idea de que Nietzsche contrapone el pensamiento monótono del cristianismo y la filosofía en su época con otro de carácter “pagano” y “festivo” (p. 21). De esta manera se convierte en un “filósofo de la vida” (p.21) para el común de los académicos. Respecto de esto, Heidegger sospecha que entonces el resto de la filosofía sea “para muertos y por ello básicamente prescindible”. (p. 21), y por ello entiende que la filosofía anterior a Nietzsche no existe. Es decir, no hay algo así como una filosofía cristiana y por esto es también imposible una pagana ya que la misma se caracterizaría por ser “anti cristiana”. Vemos desde este inicio, que Heidegger se preocupa por constituir una verdadera filosofía y que por ello se atiene a las características que la harían posible. A su vez, luego Heidegger realiza una advertencia acerca de *La voluntad de poder* en tanto obra, ya que la misma aun se encuentra incompleta y es complicada de analizar. Respecto de esto, es necesario mencionar que la obra nietzscheana en sí es complicada de ordenar y que incluso hoy en día se hace un trabajo incesante para dar con ese objetivo. Es por ello que, como hicimos a lo largo de este capítulo, nos centraremos en el análisis de Heidegger acerca de la obra de Nietzsche independientemente de que su reconstrucción sea errónea para luego adentrarnos en

estos posibles errores. Mencionamos esto ya que los nuevos hallazgos en torno a la obra nietzscheana pueden remarcar desde ya fallas filológicas en la interpretación de Heidegger y no es nuestra intención arrastrar tales errores en este apartado sino simplemente ser fieles a lo que Heidegger escribió.

Continuando entonces con la temática de la *Wille zur Macht*, Heidegger menciona que este concepto se encuentra íntimamente relacionado con la doctrina del eterno retorno de lo mismo en Nietzsche. Para fundamentar esto, Heidegger explica en principio que la voluntad de poder nietzscheana nombra el carácter fundamental del ente. Por tanto, todo ente que es, es voluntad de poder. Si tenemos en cuenta el objetivo fundamental de la filosofía heideggeriana entonces, hallaremos sencillamente lo que el filósofo encuentra problemático en la doctrina nietzscheana. Dirá entonces Heidegger respecto de la *Wille zur Macht* lo siguiente:

Pero con ello de ninguna manera se responde a la primera y auténtica pregunta de la filosofía, sino sólo a la última pregunta previa. Para aquel que en el final de la filosofía occidental aún puede y tiene la necesidad de preguntar de modo filosófico, la pregunta decisiva no es ya simplemente la que se plantea cuál es el carácter fundamental que muestra el ente, cómo se caracteriza el ser del ente, sino la pregunta: ¿qué es este ser mismo? Es la pregunta por el «sentido de ser», no sólo por el ser del ente; y el concepto de «sentido» está aquí exactamente delimitado como aquello desde donde y en base a lo cual el ser en cuanto tal puede revelarse y llegar a la verdad. (p. 31)

Ante tal explicación, continúa Heidegger diciendo “¿Qué y cómo es la voluntad de poder misma? Respuesta: el eterno retorno de lo mismo.” (p.31) Ahora bien, en tanto hablamos del eterno retorno en Nietzsche nos es también necesario traer el concepto de “devenir”. En torno a esto, y teniendo en cuenta la característica mencionada anteriormente de la *Wille zur Macht*, Heidegger dirá entonces que esta se transforma en un volver al pensamiento que domina a toda la metafísica occidental. Por tanto, es un eterno retorno de lo mismo. Explica Heidegger entonces:

Nietzsche piensa este pensamiento de manera tal que con su metafísica vuelve al inicio de la filosofía occidental; o, expresado con mayor claridad: al inicio tal como la filosofía occidental se ha acostumbrado a verlo en el curso de su historia, a lo cual

también Nietzsche ha contribuido, a pesar de tener, por otra parte, una comprensión originaria de la filosofía presocrática. (p. 32)

Dirá luego Heidegger que Nietzsche, al igual que Platón y Aristóteles, ha pensado en el ser como tiempo, pero no constituyó la pregunta fundamental. A su vez, la relación entre la *Wille zur Macht* y el eterno retorno será según Heidegger decisiva para entender la carga metafísica que guarda el pensamiento de Nietzsche. Esto es dado que el alumno de Husserl caracterizará luego al eterno retorno como la determinación suprema del ser, y a la *Wille zur Macht* como carácter fundamental de todo ente, cuestión que desarrollará con mayor rigurosidad en el desarrollo de su obra. En primera instancia entonces, podemos decir que Heidegger presenta esta relación, remarcando su importancia para un entendimiento más acabado de la filosofía nietzscheana en tanto ésta no supera la metafísica.

Entonces, para Heidegger la posición metafísica de Nietzsche se basa en dos proposiciones: en primer lugar “el carácter fundamental del ente en cuanto tal es «la voluntad de poder»”. Luego, “el ser es «el eterno retorno de lo mismo»”. (p. 37) De esta manera, y para articular ambos postulados, Heidegger se remite a la obra *La voluntad de poder* mencionando que en ésta, la gran importancia reside en proponer nuevos valores ante la caída de aquellos que hasta ese entonces eran “supremos” (se entiende aquí a la moral cristiana). El método para poner en cuestionamiento estos antiguos valores será la búsqueda del origen de los mismos. A partir de aquí, en este desenmascaramiento de los valores supremos, aparece el concepto de nihilismo que será presentado por Nietzsche y reinterpretado por Heidegger. Menciona Heidegger de manera certera entonces, que el nihilismo es para Nietzsche no una cosmovisión que se aferra a su época sino más bien el “carácter fundamental del acontecer en la historia occidental” (p.38). Es de esta manera como el término alude a un proceso histórico ya presente en el cristianismo y en la antigüedad. Sin embargo, una vez que los valores supremos son derribados y otros nuevos se crean nos encontramos ante una pregunta que hace Heidegger: “¿Cuál es el principio de la nueva posición de valores?” (p.42) Es decir, si Nietzsche se plantea una genealogía de aquellos valores supremos de la antigüedad que quiere dismantelar, no sería descabellado pensar que los nuevos valores también deben poseer su origen o principio. Este principio será claramente para Nietzsche, según Heidegger, la *Wille zur Macht*. Ahora bien ¿Qué significa esto? En primera instancia si la vida misma es *Wille*

zur Macht, y si todo aquello que hay en la naturaleza responde a ella entonces esta es el principio de la posición de los nuevos valores nietzscheanos. Dado esto Heidegger dirá:

Por lo tanto, exponer el principio de la nueva posición de valores quiere decir, en primer lugar, comprobar que la voluntad de poder es el carácter fundamental del ente a través de todos sus dominios y ámbitos. (p. 43)

Queda claro con esto que la propuesta de Nietzsche por la creación de nuevos valores tiene un origen al cual se acude, que sí es inamovible. Éste será el de la *Wille zur Macht*, que en el autor se torna en fundamento metafísico último. Ahora bien, como hemos mencionado, este término está relacionado a una “transvaloración de los valores”. En este sentido, nos queda pendiente explicar qué interpreta Heidegger acerca del concepto de “valor” en Nietzsche. Este término tendrá una capacidad articuladora muy importante ya que relaciona la cuestión del nihilismo a la *Wille zur Macht*. Ante ello, Heidegger remarca en su obra un fragmento de Nietzsche al respecto, en donde dice que la estimación de valor es una “*esencia de la verdad*” (p.411). En esta, se expresarán a su vez las “*condiciones de conservación y crecimiento.*” (411). Finalmente, dice Nietzsche también que la “*estimación de valor* de la lógica sólo demuestra su *utilidad* para la vida demostrada por la experiencia: *no* su “verdad””. (411) Al entender esto podríamos preguntarnos lo siguiente: ¿No es acaso la *Wille zur Macht* también una esencia de la verdad que se plantea las condiciones de conservación y crecimiento en Nietzsche? ¿Qué es lo que la convierte en un valor más adecuado para tales condiciones? Esta cuestión se desarrollará con mayor detalle más adelante.

Ahora bien, hasta este punto hemos hablado bastante acerca de qué sea la *Wille zur Macht*, pero no analizamos aun, al menos según la interpretación heideggeriana, lo que este concepto significa para el mismo Nietzsche. Dirá Heidegger respecto de esto entonces que la *Wille zur Macht* es simplemente voluntad, en donde lo que sigue, el poder, no es otra cosa que la esencia de la voluntad. Al estar ya englobado el concepto de poder en la voluntad se podría decir que Nietzsche piensa en una “voluntad de la voluntad”, y es eso lo que deberá explicarnos luego Heidegger, puesto que tal afirmación parece bastante absurda de principio. Frente a esto, el alumno de Husserl nos dirá lo siguiente:

La expresión nietzscheana «voluntad de poder» quiere decir: la voluntad, tal como se la comprende comúnmente, es propia y exclusivamente voluntad de poder. Pero incluso en esta elucidación queda aún un posible malentendido. La expresión «voluntad de poder» no significa que la voluntad, en concordancia con la opinión habitual, sea un tipo de apetencia, el cual, sin embargo, tendría como meta el poder, en lugar de la felicidad o el placer. [...] La expresión «de poder» no se refiere nunca, pues, a un añadido a la voluntad, sino que significa una aclaración de la esencia de la voluntad misma. [...] Denomina a la voluntad, o sea a la voluntad de poder, un «afecto»; dice incluso (*La voluntad de poder*, n. 688): «Mi teoría sería: que la *voluntad de poder* es la forma de afecto primitiva, que todos los otros afectos son sólo configuraciones suyas». (p. 52)

Vemos entonces como *Wille zur Macht* para Nietzsche representa una afección originaria la cual podría ser también “sentimiento”, además, mencionará Heidegger que este concepto será un “querer-ser-más”, expresado en un “querer-ser-más-fuerte” como deseo. Nietzsche mismo diría, que lo que se quería era un “plus más de poder” (p.66) dando entonces con este fragmento la razón a Heidegger respecto de su afirmación. Esta esencia del poder, esta autoafirmación, según el alumno de Husserl no haría más que centrarse en la esencia de lo ente dejando de lado a la cuestión por el ser. De tal manera, el afecto originario por este “querer-ser-más” se convertirá en la clave para una inversión del platonismo, que en lugar de estar dispuesto a la creación de nuevos valores para conseguir ese “plus de poder”, se somete a seguir la doctrina de los supremos valores antiguos. Sin embargo, el intento nietzscheano por priorizar el mundo sensible termina por convertir a lo sensible, a lo ente en lo verdadero. Así es, como esta historia de la metafísica desde Platón tenía un final predecible. El alejamiento del ser debido a su constitución como ente supremo e inalcanzable, culmina en el profundo rechazo por este, y en su lugar, en la preocupación exclusiva por lo ente. De esta manera, la *Wille zur Macht* nietzscheana en tanto principio constituye una metafísica donde el ser es reducido al orden de valor.

Ahora bien, hemos comprendido hasta ahora en el apartado algunas de las causas primordiales por las que Heidegger cree que el pensamiento nietzscheano sigue siendo aún parte de la tradición metafísica. Es cierto de todas maneras, que por el momento sólo hemos hablado de la *Wille zur Macht*, dejando de lado aun la cuestión que más nos atañe, que es la del nihilismo. Responderemos ante ello que es el propio Heidegger quién inició su obra *Nietzsche* otorgándole prioridad a este término y lo que el mismo

significa. Esto a su vez es intencional, ya que la *Wille zur Macht* es un concepto que edifica el nihilismo nietzscheano en tanto es la manera bajo la cual el filósofo logra combatir aquella “muerte de Dios”, producida por la caída de los viejos valores. Si bien no es necesario volver a exponer el pensamiento de Nietzsche, sí es preciso recordar que el nihilismo de este autor, en tanto pensado como nihilismo “activo” o “completo”, trata justamente de tomar a la *Wille zur Macht* como herramienta para la creación de nuevos valores en un mundo que parece desmoronarse espiritualmente. Entonces, si este término según Heidegger también parece estar dentro de los esquemas de una metafísica tradicional, ya en su consumación, es preciso buscar una nueva salida. Pero antes, cabe preguntarnos cómo es que las características de este concepto han convertido al nihilismo nietzscheano en un proyecto fallido. Para ello, seguiremos el desarrollo de nuestro apartado en base a la siguiente pregunta: ¿Cómo interpreta Heidegger al nihilismo nietzscheano a partir de su análisis de la *Wille zur Macht*? Pasaremos entonces a responder tal cuestión.

II.3.2 Voluntad de poder y nihilismo en *Nietzsche*: La imposibilidad de superar la metafísica y la historia en que del ser, nada queda.

Hemos mencionado anteriormente que Heidegger relaciona a la *Wille zur Macht* nietzscheana en tanto “eterno retorno de lo mismo” dado que ésta volvía sobre los mismos principios metafísicos tradicionales. Entonces, si el nihilismo nietzscheano se basa en esta creación de nuevos valores a partir de aquel concepto, ¿Es este nihilismo también un eterno retorno de lo mismo? Para Heidegger, más que ello, el nihilismo nietzscheano se convertiría en la consumación de una historia en que del ser nada queda. ¿Por qué entonces la *Wille zur Macht* nos trae de vuelta a la metafísica tradicional, pero el nihilismo nietzscheano, basado en este principio, representa la consumación de la metafísica? Es necesario para responder tal pregunta, volver sobre la “historia del ser” planteada por Heidegger. En base a esto, una respuesta podría ser que porque si bien la *Wille zur Macht* como concepto aislado posee la característica de ser un principio esencial metafísico (cuestión ya repetida en la tradición filosófica occidental), este se articula en base a la consecuencia que supone un sentenciar finalmente el olvido del ser. Cabe entonces desarrollar esta respuesta, explicando por qué el nihilismo nietzscheano es consumidor de la metafísica.

Puede decirse que en su obra *Nietzsche*, Heidegger abarca dos conceptos fundamentales de la filosofía nietzscheana y los analiza en torno a su gran proyecto sobre una historia del ser y la necesidad por volver a la pregunta fundamental. Así, el primer concepto, del que ya hablamos, se desarrolla en el inicio del texto. Más adelante, Heidegger se centra en el nihilismo mostrando de esta manera un sistema filosófico en Nietzsche y analizando sus características. En este sistema, la misma verdad no es más que una invención, lo que nos cierra las puertas hacia una “verdad absoluta”. Sin embargo, en torno a un pensamiento nihilista completo (del cual hablamos en el primer capítulo) que se plantea la liberación del hombre de sus ataduras morales, encontramos un principio metafísico que nuevamente condiciona al individuo en base a sus imposiciones. Hay que tener en cuenta que para Nietzsche la *Wille zur Macht* se convierte en una especie de ley universal ya que todo obedece a este principio. Ahora bien, ¿Cómo corroborar que esta ley universal no es también un invento, una ilusión? Nuevamente aquí, Nietzsche nos presenta salidas muy oscuras y confusas (llegará a decir incluso que este principio es también una ilusión) y es Heidegger quien se encarga de reconstruir el pensamiento de este autor para luego ir en pos de su propio objetivo primordial.

Ahora bien, Heidegger plantea en el inicio de su capítulo “el nihilismo europeo” (que será aquel de mayor peso en esta instancia de nuestra investigación), una reconstrucción del concepto de nihilismo tal y como hemos hecho al inicio de nuestro trabajo. Esta sección no nos interesa tanto (Heidegger aquí plantea que el término se empleó por primera vez por Jacobi, cuestión que desmentimos, aunque creemos que tales datos no aportan significativamente al desarrollo del trabajo), sino que la importancia reside ya en la interpretación que hace Heidegger de lo que sea el nihilismo exclusivamente para Nietzsche. Respecto de esto, presentaremos una cita de Heidegger para iniciar tal cuestión. El filósofo dice entonces:

Nietzsche utiliza el término «nihilismo» para designar el movimiento histórico que él reconoció por vez primera, ese movimiento ya dominante en los siglos precedentes y que determinará el siglo próximo, cuya interpretación más esencial resume en la breve frase: «Dios ha muerto». Esto quiere decir: el «Dios cristiano» ha perdido su poder sobre el ente y sobre el destino del hombre. El «Dios cristiano» es al mismo tiempo la representación principal para referirse a lo «suprasensible» en general y a sus diferentes interpretaciones, a los «ideales» y «normas», a los «principios» y «reglas», a los «fines»

y «valores» que han sido erigidos «sobre» el ente para darle al ente en su totalidad una finalidad, un orden y —tal como se dice resumiendo— «un sentido». (p. 35)

Luego, en relación con lo visto, el autor luego explica lo siguiente:

«Nihilismo» [...] significa ahora, en cambio, la liberación *de* los valores anteriores como liberación *hacia* una *transvaloración* de todos (esos) valores. La expresión «transvaloración de todos los valores habidos hasta el momento» le sirve a Nietzsche, junto a la palabra conductora «nihilismo», como el segundo *título capital* por medio del cual su posición fundamental metafísica se asigna su lugar y su destinación dentro de la historia de la metafísica occidental. (p. 36)

Entendemos con esto que el término “nihilismo” en Nietzsche se articula con esta transvaloración de los valores logrando otra posición metafísica que aparentaría ser radicalmente distinta a la tradición pasada. Ahora bien, aquella “transvaloración de los valores” será para Heidegger el pensar al ser como valor. Dice el filósofo entonces:

Si una tal transvaloración de todos los valores válidos hasta el momento no debe ser sólo llevada cabo sino también fundamentada, se requiere para ella un «nuevo principio», es decir la posición de aquello desde lo cual se determine de manera nueva y con carácter de norma el ente en su totalidad. Pero si esta interpretación del ente en su totalidad no tiene que tener lugar desde un suprasensible puesto de antemano «sobre» él, los nuevos valores y la norma que les corresponda sólo pueden extraerse del ente mismo. El ente mismo requiere, por lo tanto, una nueva interpretación por la que su carácter fundamental experimente una determinación que lo haga apto para servir como «principio» para la escritura de una nueva tabla de valores y como norma para un correspondiente orden jerárquico. Si la fundación de la verdad acerca del ente en su totalidad constituye la esencia de la metafísica, la transvaloración de todos los valores, en cuanto fundación del principio de una nueva posición de valores, es en sí metafísica. Como carácter fundamental del ente en su totalidad Nietzsche reconoce y pone lo que denomina la «voluntad de poder». (p.36)

Vemos finalmente aquí la manera en que la *Wille zur Macht* relacionada al nihilismo en Nietzsche, se asienta como principio y acaba por continuar un proyecto metafísico en donde la idea de una nueva posición de “valores” reduce toda posibilidad de pensamiento sobre el ser en este ámbito. Respecto de ello, dice Heidegger justamente

que Nietzsche vuelve a ser restrictivo y condicionante con su filosofía que se plantea, al menos desde su intención, para una liberación del hombre. De esta manera, la *Wille zur Macht* hablará acerca de un “*qué es el ente según su esencia*” (p. 38) Sin embargo, y en torno a estas conclusiones, Heidegger luego se pregunta por una cuestión importante, y ésta es el por qué Nietzsche une la idea de valor al concepto de nihilismo. Se cuestionaría entonces, “¿Por qué, sin embargo, se comprende al nihilismo (y sin una fundamentación particular) como «desvalorización de los valores supremos», como «caducidad» de los valores?” (p. 48) Queda claro que tal relación es causa del pensamiento nietzscheano, pero ¿Qué nos quiere decir exactamente? Heidegger está convencido de que la “nada” es un concepto del orden del ser, y no del valor. Es gracias a esta interpretación que el nihilismo pasaría a ser una nada acerca del ser, y no respecto de los “valores supremos” que combatía Nietzsche. Tal sería la cuestión fundamental que posiciona a este filósofo como consumidor de la metafísica. Veremos entonces esta cuestión con mayor profundidad llegando ya casi al final de la interpretación que hace Heidegger del nihilismo nietzscheano.

En primera instancia, debemos recordar que Nietzsche es para Heidegger aquel pensador bajo el cual se consuma la metafísica. Por otra parte, el filósofo tratado en su libro homónimo representa aun los ideales modernos que ha criticado el alumno de Husserl a lo largo de anteriores apartados. Ahora bien ¿Qué ideales? Antes que nada, Heidegger menciona que el nihilismo es una “*metafísica de la incondicionada subjetividad de la voluntad de poder*”. (164) Tenemos aquí el concepto de *Wille zur Macht*, pero el que nos llama más la atención en esta instancia es el de “subjetividad”. Entendemos que una de las características más representativas de la modernidad ha sido la caída de la imagen de Dios para dar lugar a un antropocentrismo en donde la razón del hombre predomina. Entonces ¿Qué idea nietzscheana o concepto puede expresar con mayor fidelidad este posicionamiento del hombre y de su razón por sobre lo demás? Podemos afirmar aquí que según Heidegger el *Übermensch* es un término en Nietzsche que alude en gran medida a la subjetividad y a la pretensión del hombre por ser la figura central del universo planteado por la modernidad. Frente a esto, Heidegger dirá que *La acabada subjetividad de la voluntad de poder es el origen metafísico de la necesidad esencial del «superhombre»*. (244). A su vez, dice que la “voluntad de poder” sólo puede poner su “esencia en el sujeto” (245) Encontramos entonces en Nietzsche dos actitudes profundamente modernas: por un lado la relación entre las ideas del

antropocentrismo y la subjetividad, y por el otro, la instalación de la *Wille zur Macht* como esencia y principio que tiene pretensiones de universalidad. ¿Podemos decir luego de esto que Nietzsche supera la metafísica? Heidegger expresará que el “final de la metafísica” es “el instante histórico en el que están agotadas las *posibilidades esenciales* de la metafísica (165). Luego, entendemos que tal labor no es realizada con éxito por Nietzsche. Pero, ¿Cómo llegamos de esto a la idea de que el nihilismo es una nada acerca del ser? Evidentemente las pruebas que ha dado Heidegger son para él suficientes para probar que el nihilismo nietzscheano no supera la metafísica, pero finalmente, y con respecto al rol que posee Nietzsche como consumidor de la misma, es la siguiente cita aquella que logra la máxima contundencia:

Nietzsche reconoce al ente en cuanto tal. ¿Pero en tal reconocimiento, reconoce también al ser del ente, o sea, lo reconoce a él mismo, al *ser*, es decir, *en cuanto ser*? De ningún modo. El ser es determinado como valor y con ello se lo explica desde el ente como una condición puesta por la voluntad de poder, por el «ente» en cuanto tal. Pero admitiendo que el ente es gracias al ser y nunca el ser gracias al ente; admitiendo asimismo que el ser, respecto del ente, no puede ser nada, ¿no estará el nihilismo, allí donde no sólo del ente sino incluso del ser no hay nada, no estará allí jugando su juego o, más bien, no estará sólo allí jugando el juego que le es propio? Efectivamente. Donde sólo del ente no hay nada puede que se encuentre nihilismo, pero no se acierta aún con su *esencia*, que sólo aparece donde el *nihil* afecta al ser mismo. La esencia del nihilismo es la historia en la que del ser mismo no hay nada. (275)

El nihilismo será entonces historia en que del ser no hay nada. Es en esta declaración donde Heidegger se llega a desenvolver con mayor contundencia. Un par de párrafos a continuación, el autor de *Nietzsche* dirá también que la metafísica de este pensador es un “último enredarse en el nihilismo” (277) en donde al pensar en términos de valor a partir de la *Wille zur Macht*, se nos torna imposible recibir al ser en cuanto tal.

Finalmente, dirá Heidegger que la esencia del nihilismo es históricamente como metafísica y que en este marco, la metafísica de Platón no es menos nihilista que la nietzscheana. La única diferencia será en palabras del autor que “en aquella la esencia del nihilismo permanece oculta, mientras que en ésta aparece por completo” (279) A su vez, la metafísica de Nietzsche en estos términos es también pensada como teología, mejor expresado, como teología negativa cuya frase de cabecera será la de “Dios ha

muerto”. Aquí, y consecuencia de tal frase, la ontología del ente en cuanto tal pensará la *essentia* como *Wille zur Macht* y la *existentia* como eterno retorno de lo mismo. Concluye Heidegger entonces en que:

El ser mismo permanece impensado en la metafísica por una necesidad esencial. La metafísica es la historia en la que del ser mismo no hay esencialmente nada: *la metafísica es, en cuanto tal, el nihilismo propio.* (285)

Con esta última cita, cerraremos el apartado correspondiente. Finalizaremos luego de esto, nuestro capítulo sobre Heidegger presentando su denuncia al nihilismo nietzscheano como responsable de la incursión de la tecno ciencia y su pensamiento en torno a la problemática de la superación de la metafísica.

II.4 De la imposibilidad por superar la metafísica al peligro de la incursión en la tecno ciencia: Las denuncias de Heidegger hacia el nihilismo nietzscheano y la pregunta por el ser como eje para una superación de la metafísica.

La crítica de Heidegger a Nietzsche, sin embargo, es más extensa de lo que hemos desarrollado en el anterior apartado. Es por ello que este último se encargará por un lado de exponer cuáles son las consecuencias que Heidegger advierte acerca del pensamiento nietzscheano y, por el otro, de interpretar la manera en que el alumno de Husserl plantea superar la cuestión de la metafísica. Haremos entonces un recorrido de las cuestiones mencionadas.

En primer lugar, la *Wille zur Macht* de Nietzsche que ha caracterizado Heidegger en el apartado anterior como esencia de lo ente se convertirá, en tanto suprime al ser para dar entrada a la noción de “valor”, en un concepto “calculador”. Tal cuestión tendrá sus respectivas consecuencias a la hora de instalar un tipo de pensamiento a futuro. La actitud anti metafísica del filósofo, sumada a su noción de la *Wille zur Macht* en relación a esta cuestión, derivarían en una “razón instrumental” que abalaría la incursión de la tecno ciencia y su legitimación como modelo. Ahora bien ¿Qué queremos decir con esto? Hace falta reconocer en primer lugar que Heidegger posee determinados intereses filosóficos, y si bien sería incorrecto pensar que los mismos desacreditan su

filosofía, si es necesario tenerlos en cuenta a la hora de advertir la relación entre la crítica del autor al nihilismo nietzscheano y el curso del debate con las figuras con que discutía en su época. Aclaremos por ello que la corriente filosófica de la que es parte Heidegger mantiene una gran disputa hasta el día de hoy con un modo de pensar contemporáneo más de tipo analítico o proveniente del positivismo. Hemos de saber también que este pensamiento legitima el modelo científico y que sus postulados generalmente se piensan en torno a un esquema más racionalista. Hasta ahora podemos reconocer con certeza que Heidegger está en contra del racionalismo en la filosofía y que se posiciona desde una perspectiva más irracionalista. Sin embargo ¿No era Nietzsche también irracionalista? Tal pregunta nos deja muchas dudas acerca de cómo un pensador con este tipo de pensamiento ha sido causante del surgimiento de una “razón instrumental”. Entendemos, de todas maneras que antes de desarrollar esta cuestión es importante entender de qué hablamos cuando mencionamos los conceptos de una “razón instrumental” y de una incursión en la “tecnología”. De todas maneras, podemos dar una respuesta anticipada acerca de por qué creería Heidegger que Nietzsche, a pesar de ser irracionalista, sería responsable de tal apertura de pensamiento. Tal situación se dará puesto que la filosofía nihilista nietzscheana lleva de manera contundente al olvido completo del ser, radicalizando una postura que en su posición anti metafísica, de prioridad a los entes, y sólo a los entes. Pero no sólo eso, sino que a su vez la *Wille zur Macht* en tanto calculadora no sólo transforma los valores sino que también manipula la naturaleza en torno a su objetivo de querer siempre más poder para sí. Así, aquel futuro apocalíptico no tan lejano pronosticado por distintas ficciones en donde el ser humano comete, en virtud de su nuevo ideal cientificista, atrocidades contra la naturaleza y se lleva a sí mismo a la destrucción, provendría en los ojos de Heidegger por causa de Nietzsche. Si bien esta última consideración es exagerada, es necesario recordar nuevamente las figuras filosóficas con la que Heidegger debatía y su pensamiento no sólo acerca de Nietzsche, sino en parte también sobre la filosofía analítica y cientificista. Hablaremos entonces de esta cuestión relacionándola a la crítica a Nietzsche para entender así el ideal heideggeriano acerca de una superación de la metafísica y su disputa con la corriente analítica.

Nos propusimos entonces, desarrollar la pregunta acerca de cómo un pensador irracionalista como Nietzsche se convertiría en el responsable de la incursión de la tecnología bajo una razón instrumental. Hemos decidido a su vez tomar como eje para

responder a esto el debate que mantiene Heidegger con el positivismo lógico acerca de cómo pueda darse una superación de la metafísica. Luego, este eje también nos proveerá de una interpretación acerca de cuál es la idea heideggeriana para superar el tema de la metafísica. En primera instancia debemos aclarar que cuando nos referimos al positivismo lógico podemos tomar a una gran variedad de autores, ya que esta es una corriente de gran impacto en la filosofía. Sin embargo, aquellos pensadores más representativos, y los que tuvieron debate con algunas de las ideas de Heidegger pueden ser aquellos pertenecientes al “Círculo de Viena”. Entre ellos, podemos tomar como ejemplo a Rudolf Carnap quien en algunos textos se ha referido a la figura de Heidegger. Pero nuevamente ¿A qué se dedicaba el Círculo de Viena? Y ¿Cómo puede relacionarse el cruce de ideas entre estas dos figuras filosóficas al posterior desarrollo de la filosofía de Heidegger en cuanto al nihilismo nietzscheano? En base a la siguiente cita, daremos algunas respuestas sobre los objetivos que se planteaba este grupo de filósofos analíticos:

Se aspira a la purificación y dilucidación, y se rechazan las distancias oscuras y las profundidades insondables. En la ciencia no existen “profundidades”, por todos lados el terreno es llano: todo lo experimentado forma una red complicada no siempre abarcable en su totalidad, sino a menudo comprensible por partes [...] La concepción científica del mundo no conoce enigmas sin resolver. La dilucidación de los problemas filosóficos tradicionales conduce a que, por un lado, se los desenmascare como pseudoproblemas, y, por el otro, a que se transformen en problemas empíricos para luego subordinarlos al juicio de la ciencia experimental. La tarea del trabajo filosófico consiste en la dilucidación de problemas y enunciados, y no en la formulación de enunciados “filosóficos” propios (Hegselman 1995:5)

Queda claro tras esta frase que una de las pretensiones de la filosofía analítica es la de convertir el territorio de la filosofía en uno “llano” en donde no haya posibilidad a “profundidades”. Por este término los pertenecientes al Círculo de Viena entendían que era necesario dejar de lado las metáforas y aforismos o las lecturas consideradas engorrosas para que la filosofía sea una disciplina, bajo nuestra interpretación, “eficaz”. Si un problema puede resolverse entonces, el mismo será resuelto a través del análisis empírico y la ciencia experimental.

Ahora bien, otra cuestión pertinente a esta corriente y con la que existirán grandes disputas con Heidegger será el de un análisis de los enunciados. Ahondando más por

una cuestión de filosofía del lenguaje, el positivismo lógico se planteará el hecho de que si un enunciado está mal formulado, entonces el problema pasa a ser inválido. Respecto de ello un filósofo como Carnap dirá que la metafísica no está formada por proposiciones significativas sino de “pseudo proposiciones”, es decir, palabras que carecen de sentido y son incapaces de conformar una proposición. A todo esto, es preciso recordar que una proposición es significativa cuando puede ser verificada a través de la experiencia al suceder en la realidad en un estado de cosas específico. Pero las proposiciones de la metafísica no pueden ser verificadas en la experiencia y por ello conformarán, como dirá Carnap, “pseudo proposiciones”. Las “pseudo proposiciones”, de esta manera, tienen una significación ilusoria al no poder ser verificada su condición de verdad de modo empírico. Así, la idea es librar al lenguaje de aquellos errores que sólo otorgan “pseudo problemas” en la filosofía. En la metafísica, las palabras poseen un significado nulo al ser llevadas hacia un estado metafórico. Es de esta manera que las proposiciones metafísicas no pueden considerarse ni verdaderas, y ni siquiera falsas ya que no tienen sentido alguno. Para Carnap la metafísica no posee ni siquiera el estatuto epistemológico de la falsedad, de manera que no podrá engendrar un conocimiento siendo de esta manera para Carnap sólo un flatus vocis. Así, el filósofo pondrá el siguiente ejemplo:

Supongamos, a manera de ilustración, que alguien inventan la palabra nueva "tago" y sostuviera que hay objetos que son tagos y objetos que no lo son [...] podemos designarlo como un mero flatus vocis [...] De ello inferiremos solamente el hecho psicológico de que está asociando a la palabra algunas imágenes y sentimientos. Mas no por ello adquiere ésta algún significado. Si no se estipula un criterio de aplicación para la nueva palabra, no existe aserto alguno en las proposiciones en que aparece, y éstas resultan ser meras pseudoproposiciones. (Ayer 65:6)

El origen de los errores lógicos que proceden de la metafísica es la ambivalencia de la palabra “ser” al equiparar “ser” con “existencia”. Y es aquí donde comenzamos a encontrar el parentesco con Heidegger. Lo que sucederá para Carnap, es la imposibilidad de un análisis lógico ya que la palabra “ser” no puede ser utilizada sin un predicado. Y no sólo eso, luego de existir el predicado la frase deberá poder constatarse en el mundo real de manera empírica. Una proposición existencial solo puede ser usada en conexión a un predicado, de manera que la palabra “ser” no refiere a la existencia sino únicamente a atributos. El existir no se observa ni se corrobora empíricamente, no

vemos existencias sino únicamente calificaciones, adjetivos. La predicación entonces, sólo es en base a un atributo. Para Carnap la metafísica solo será útil como expresión de actitudes emotivas manifestadas a través del arte. Tal cuestión, también desprestigia a Heidegger como filósofo ya que su lenguaje poético devalúa el contenido filosófico. Una vez entendidas las pretensiones de esta corriente podemos sí reconstruir una respuesta que podría ofrecer Heidegger ante sus denuncias y la manera en que la misma se articula con lo planteado por el filósofo acerca del nihilismo de Nietzsche.

Para este análisis nos remitiremos a una sola frase de Heidegger, la cual es lo suficientemente significativa como para atar las dos cuestiones pertinentes. En este contexto, el alumno de Husserl ha mencionado de manera polémica en una de sus lecciones llamada *¿Qué significa pensar?* que “La ciencia no piensa” (2005:19). Ahora bien, tal frase puede estar relacionada a la cuestión acerca del riesgo de tomar una posición anti metafísica la cual, dadas sus características, sería también incapaz de superar la cuestión. Pero aun nos queda pendiente, para una mejor interpretación, el desarrollar los conceptos de “tecnociencia” y “razón instrumental”. Hemos de explicar en principio, que estos términos serán complementarios en torno a lo que dirá Heidegger de Nietzsche. Para dar una breve explicación, podemos dirigirnos al texto *Crítica de la razón instrumental* (1967) de Max Horkheimer para entender a qué refiere el concepto. Bajo la perspectiva de este autor, el término refiere a un modo de pensar que ya no piensa sobre los medios, sino que exclusivamente acerca de los fines. Esta se transforma en una herramienta eficaz para lograr ciertos objetivos. La esencia pragmática de esta razón permite que la misma sea sólo utilizada con el fin de llevarnos hacia la satisfacción de nuestras necesidades más terrenales. Se asocian aquí también el concepto de utilidad. No importarán entonces, las características del método, sino la eficacia ante la resolución del problema en cuestión. A su vez, este modo de pensar separa la noción entre una “razón objetiva” y una “razón subjetiva”, ya que en esta instancia, los fines de una investigación pueden variar dependiendo de los intereses de cada individuo. Precisamente, la crítica que se hace en conjunto a este tipo de razón instrumental, es que bajo el riesgo de su subjetivización tiende a cosificar todo, utilizando la noción de “valor” para alcanzar un objetivo concreto. Es aquí donde la interpretación heideggeriana de la *Wille zur Macht* se relaciona a la cuestión de un pensamiento que busca, solamente satisfacer sus necesidades a partir de una metodología extremadamente calculadora. Un modo de racionalidad que piensa sobre la

utilidad en el sentido más mundano y que olvida por completo las cuestiones “profundas” de la existencia. Se transforma entonces el pensar para Heidegger en un pensar “llano” tal y como lo proclama el positivismo lógico, que justamente por esta cualidad, termina no pensando. Finalmente, daremos espacio a Horkheimer, quien creemos ha llevado a cabo una de las críticas más influyentes a este modo de pensar, él dirá en su texto ya mencionado lo siguiente:

La reducción de la razón a mero instrumento perjudica en último caso incluso a su mismo carácter instrumental. El espíritu anti filosófico que no puede ser separado de la noción subjetiva de la razón y que culminó en Europa con las persecuciones del totalitarismo a los intelectuales, ya fuesen sus pioneros o no, es sintomático de la degeneración de la razón [...] Un hombre inteligente no es aquel que sólo sabe sacar conclusiones correctas, sino aquel cuyo espíritu se halla abierto a la percepción de contenidos objetivos, aquel que es capaz de dejar que actúen sobre él sus estructuras esenciales y de conferirles un lenguaje humano; esto vale también en cuanto a la naturaleza del pensar como tal y de su contenido de verdad. [...] La razón subjetiva pierde toda espontaneidad, toda productividad, toda fuerza para descubrir contenidos de una especie nueva y de hacerlos valer: pierde lo que comporta su subjetividad (p.64) ²¹

En este sentido, y en relación a lo planteado por Carnap, entendemos que un método que para solucionar los problemas prohíbe el lenguaje poetizante y sólo se dirige a lo empírico puede obstaculizar el propio pensar en tanto el lenguaje muchas veces es rebasado por la experiencia. Aquí, para tratar cuestiones como la naturaleza del ser, es necesario un lenguaje que dé cuenta de sus propias falencias y pueda reinventarse. Al no existir una estructura del lenguaje que consideramos “humana” en el sentido que establece Horkheimer en su cita, limitamos nuestra percepción de los contenidos objetivos e impedimos que actúen sobre él sus estructuras esenciales, teniendo en cuenta también a la naturaleza del pensar como tal y de su contenido de verdad. Creemos aquí también que una postura en donde se prioriza el pensamiento lógico pierde la espontaneidad y la productividad de la que habla el filósofo de la cita anterior, sin mencionar que el pensar de Carnap en el texto citado además pertenece desde ya a una esfera subjetivista, la cual está relacionada a un pensar cosificante. Heidegger tendrá

²¹ Respecto de esta cita en relación a Heidegger, es interesante acotar que si bien el filósofo elabora una crítica a la tecno ciencia (análoga quizás a esta), no resulta ajeno a las persecuciones a los intelectuales: en su rol de rector de la universidad, afiliado al partido nazi, Heidegger le prohíbe por ejemplo a Husserl la entrada en la biblioteca por ser judío, entre otras acciones. Seguiremos, sin embargo, dedicándonos a las ideas en los escritos del pensador y dejaremos estas cuestiones para análisis futuros.

esto en cuenta y por tanto, dirá que este uso de la razón que hemos desarrollado brevemente nos liga de forma inevitable a una incursión en la tecnociencia como pensamiento hegemónico, lo cual es en exceso grave si entendemos a este tipo de razonamiento como uno que “no piensa”.

Nos es pertinente por ello explicar al menos brevemente lo que es la tecnociencia interpretada según Heidegger ya que esto tendrá relación no sólo con Nietzsche sino nuevamente con la pertinencia filosófica fundamental del alumno de Husserl. Respecto de esta cuestión entonces veremos a continuación la respuesta que finalmente otorga el alemán para una superación de la metafísica.

Entonces, hasta ahora hemos hablado de la interpretación de Heidegger del nihilismo nietzscheano, de sus denuncias y de esta historia de la metafísica en donde se ha olvidado el ser llevando a una imposibilidad de superación de tal cuestión. Sin embargo, poco hablamos acerca de cómo es que el filósofo plantea una superación de la metafísica. Respecto de esto, comentaremos sobre la técnica, ya que este es un concepto muy importante para el filósofo. Pero además, existe otro término heideggeriano del cual tampoco se ha hablado aún, que está ligado a una idea crucial en su filosofía. La razón por la que no hemos expuesto con detalle estos conceptos fue para otorgarle un orden a nuestro trabajo en donde se analicen primero las denuncias de Heidegger hacia la metafísica y, luego de ello, se vea la solución que el filósofo presenta ante el problema. Es entonces como el concepto del cual también hablaremos ahora será el de *Ereignis*. Dado lo expuesto hasta entonces, nuestra siguiente tarea será la de realizar una interpretación de los conceptos de *techné* y *ereignis* en Heidegger, relacionándolos a su idea para una superación de la metafísica. Aquí también, repasaremos otras ideas del filósofo que resultan importantes para entender la respuesta que ofrece a la problemática planteada por el trabajo.

Empezaremos de esta manera con el concepto de técnica en Heidegger y con el análisis que el filósofo establece de este a partir del término griego de *techné*. En primer lugar entenderemos que no es casual que Heidegger hable de “tecnociencia”, sino que a partir de la denuncia a Nietzsche como aquel que la introduce podemos ver una técnica en la época antigua y otra en la contemporaneidad, ambas con diferentes implicancias y consecuencias. La técnica es para Heidegger, antes que nada una actividad humana básica, una herramienta que el ser humano ha empleado desde los orígenes para

satisfacer sus necesidades y adaptarse al entorno que le rodea. Esto supone un vínculo entre esta actividad y el hombre, mientras que algo muy diferente será la tecnología, a través de la cual se modifica la naturaleza original del objeto al aplicar la ciencia a la técnica, deviniendo así un constructo artificial. Pero bajo este contexto, el filósofo se pregunta más que nada por lo que sea la esencia de la técnica. En concordancia con su filosofía, Heidegger dirá que tal actividad supone una vía más en la búsqueda del ser y, por tanto se convertirá en un modo de des-ocultación del mismo. Respecto de esto, el filósofo se remonta al concepto griego de *techné* aplicándolo junto con el concepto de *aletheia*. Ahora bien ¿Cómo es que el concepto de *techné* en la antigüedad estaría relacionado al de *aletheia*? Aparece aquí una de las cuestiones más importantes en Heidegger que será la vuelta hacia una *techné* cuyas características sean más afines a las antiguas que a las de su época.

Respecto de esto entonces, Heidegger entenderá a la técnica al igual que Aristóteles, como producción (*poiesis*). A su vez, ésta será uno de los modos en los que acontece la verdad ya que la producción es entendida por Heidegger como un sacar algo a la luz o, mejor dicho, un poner delante de nosotros algo que no estaba presente, des ocultándolo. Así, se ocasiona que algo pase del no ser al ser. Por otra parte, la técnica contemporánea tendrá un significado muy distinto en donde el eje no está centrado en esta producción, sino en una provocación hacia la naturaleza, en el desafío por extraer sus riquezas. Pero quizás la cuestión más problemática respecto de este tipo de técnica es que no es solamente un hacer humano, sino más bien un proceso que a su vez se apropia del hombre mismo y lo determina. En torno a esto, en un texto llamado *Heidegger y la pregunta por la técnica* (2010), la comentadora Patricia Aguilar nos dirá lo siguiente:

Heidegger afirma que el peligro de la técnica moderna es su tendencia totalizadora, su pretensión de envolver toda la realidad, y su actividad se va a erigir como criterio de la realidad humana en todos sus ámbitos, convirtiendo la imposición en el destino habitual del hombre, y de ahí el peligro, pues el ser humano lo vivencia como pura normalidad, creyéndose un ser libre. La técnica moderna se inscribe en el ámbito de la *techné* en su origen griego, y en este sentido, representa un modo de des ocultar. Pero si el hombre se ciñe a este modo de des ocultar cierra el paso a otras vías para la des ocultación, corriendo el peligro de perder el contacto con la *aletheia*. Así, Heidegger presenta la ambivalencia en la que se encuentra la técnica moderna, pues esta, por un lado,

representa una forma de ocultamiento de la *aletheia* y por tanto del Ser, pero por otra parte, supone una vía en el camino hacia la des-ocultación. (p. 16)

Es comprensible entonces, por un lado, que el carácter totalizador de esta tecno ciencia y sobre todo la manera en que se impone a la naturaleza por medio de su racionalismo calculador, sean una consecuencia del nihilismo nietzscheano y de la aplicación del concepto de *Wille zur Macht*. Por tanto, un principio esencial como el ya comentado en Nietzsche, cuyo objetivo es el de la transformación del mundo y la naturaleza, pensando todo en categorías de “valor”, no puede ser más que el consumidor de un subjetivismo moderno cuyo ideal es el de una mirada antropocéntrica en donde se manipula y somete a la naturaleza para satisfacer, de algún modo incluso en vano, los deseos insaciables del hombre. Por ello, si bien Nietzsche prioriza la cuestión irracional de la voluntad como “afección” en contraposición a un pensar racional, acaba ligando ese impulso afectivo, movido por el deseo, al interés por una técnica que no se piensa como des-ocultadora sino más bien como planeada en torno a una imposición sobre la naturaleza y a una manipulación constante de lo ente. Sin embargo, por otro lado la cita anterior nos menciona que la técnica moderna sigue suponiendo una vía en el camino hacia la des-ocultación a pesar de sus características. ¿Por qué Heidegger pensará esto? Frente a ello podemos decir que para el filósofo, la técnica efectivamente en cuanto forma histórica concreta del des-ocultamiento, contiene siempre en sí misma la posibilidad de que el hombre se encuentre consigo mismo, es decir, que logre el des-ocultamiento. De tal manera, retomamos a la esencia de la técnica como modo de la *a-letheia*. Podemos entender entonces que allí donde el hombre amenaza con ser convertido en un mero elemento de la técnica, es también donde puede recuperar su esencia en tanto se vuelve sobre ese des-ocultamiento que no puede darse aun en la técnica moderna. Respecto de esto, Heidegger cita a Hölderlin diciendo que “allí donde está el peligro crece también la salvación” (1954:32) Ahora bien, en tanto hablamos de “peligro”, hemos de insistir en que nos referimos al ocultamiento del ser. En este sentido, la *kehre* heideggeriana se establece como la vuelta desde el ser que se ha ocultado por medio del pensamiento metafísico occidental, consumado finalmente para llegar a la tecno ciencia. Pero con respecto a esto ¿Cómo logra la *kehre* heideggeriana esta salvación? Hemos hablado anteriormente sobre que significaba este viraje en Heidegger, pero intencionalmente no expusimos el concepto de *ereignis* en el correspondiente apartado para introducirlo en torno a las ideas heideggerianas para una superación de la metafísica. Veremos ahora

entonces, como tal término se relaciona a la *techné* en tanto ésta se encarga del des-ocultamiento.

En primera instancia, la traducción para el término *ereignis* es el de “evento” “suceso” o “acontecimiento”, entre otros. Sin embargo, no podemos fiarnos de la mera traducción ya que Heidegger le otorgará un sentido mucho más profundo. Respecto de ello, habíamos mencionado que el viraje en Heidegger representaba un cambio de metodología en donde ya no se va del *Dasein* al ser, sino que de manera inversa. Entiende Heidegger aquí que el *Dasein* es proyección arrojada porque es llevado a esta yección a partir de un llamado por parte del ser. A su vez, la proyección es una experiencia de la condición de arrojado al mundo que posee el “Ser-en-el-mundo” y de su pertenencia al ser. Por tanto, el *Dasein* como perteneciente al ser, corresponde a la interpelación del mismo en un viraje. A su vez, el ser necesita del hombre y lo interpela en lo que Heidegger llamará luego un “contra-viaje” (*Wider-kehre*). Por tanto, el viraje se despliega de manera que según Heidegger “*Este contrabalanceo (Gegenschwung) entre el necesitar y el pertenecer constituye el Ser como Ereignis, [...]*” (1989:251) El filósofo mismo explicará que “El *Ereignis* es el medio que se establece y se mediatiza a sí mismo (*die sich selbst ermittelnde und vermittelnde Mitte*) y al que todo esenciar de la verdad del Ser (*Seyn*) debe ser retrotraído en el pensar” (p. 262) Entonces, la manera por la cual el *Dasein* puede proyectar al ser es el pensar. En este sentido, cuando se habla de que la conjunción del llamado y pertenencia es el *Ereignis* mismo, lo que se quiere decir es que este término alude a su vez a la mutua dependencia entre ser y pensar. Pero ahora bien, si la conjunción de llamado y pertenencia es el *Ereignis* mismo ¿Cómo es que el ser permanece oculto aun? Mientras el *Dasein* no proyecte el ser de tal modo que el ser pueda desplegarse como el fundamento del ente, el ser acaece como abismo y no como fundamento pleno. Por tanto, en el abismo, el fundamento “aun funda y sin embargo no funda propiamente” (p.379) Dado esto, la única manera por la cual se puede lograr un des-ocultamiento del ser será para Heidegger justamente el recobrar la mismidad ser y pensar a partir de la antiquísima frase parmenídea que relataba “Pues lo mismo es ser pensado y ser” (2008:frag.3).

Heidegger pensará entonces, en torno al problema por una superación de la metafísica, que todo negar u oponerse a ella no logra aun el objetivo. Es por eso que, como ya hemos mencionado, un movimiento anti metafísico como el positivista patente en

Carnap sería considerado por Heidegger como dentro de la metafísica y lo mismo sucederá con Nietzsche. Dirá el alumno de Husserl, que la metafísica no triunfa en su momento histórico como ciencia primera, sino que lo hace en el momento en el que es superada y tomada como una doctrina en la que ya no se cree. Solo en este olvido, la esencia de la metafísica puede desplegarse. La verdadera superación de esta manera, puede surgir solo en el pensar, más acertadamente, en pensar desde la historia del ser y no en los términos anti metafísicos que planteó Nietzsche y más tarde el positivismo lógico. Para este tipo de pensamiento no existirá un pensar esencial que determine el curso de la filosofía ya que todo pensamiento es pensamiento del ser. Así, ser y pensar, serán una mismidad. Se da como consecuencia de este pensamiento el que la esencia humana sea determinada de manera anterior a la metafísica. El *Dasein* se convierte en el albergue del ser y dado esto es el sitio donde el ser se manifiesta. Por otro lado, mientras la esencia del hombre esté "fuera" y este "fuera" del ser sea histórico, el *Dasein* será también histórico. Ante esto, Heidegger, le dará suma importancia al modo en que el hombre es él mismo y se sabe a sí mismo. Frente a esto, podemos decir que el filósofo verá en cada nuevo pensamiento fundamental, la llegada de una nueva humanidad.

Ante esto, Heidegger dirá:

¿Qué quiere decir superación? Superar significa: poner algo debajo de sí y, al mismo tiempo, hacer que lo así dejado debajo de sí quede atrás como algo que en adelante no debe tener ya ningún poder determinante. Incluso si no tiene por finalidad eliminar, la superación es, sin embargo, un presionar contra (297)

Este pensar el ser que se mantiene fuera de él, se encuentra a la espera por su propia reivindicación. De esta manera, el filósofo creerá que cuando un pensador reformula lo pensado por otro, es realmente el ser quien se reivindica bajo la mirada de este anterior individuo que repensó lo pensado. Una vez pensada la historia en tanto historia del ser, no puede darse un retroceso por lo que estas reivindicaciones se darán siempre en un ámbito de superación de la metafísica. De esta manera, la *techné* permite el desocultamiento, que será según Heidegger, algo que acontece. Este acontecimiento apropiador se basará en el recuperar la mutua dependencia entre ser y pensar, la cual fue olvidada a lo largo de la historia.

Finalmente, con respecto al pasaje exagerado sobre la visión de Heidegger acerca de un

futuro apocalíptico no tan distante, entendemos que la técnica conlleva y representa un “peligro” que en su extrema gravedad estaría no tanto en la destrucción del mundo, sino más bien al sometimiento del hombre al dominio de la técnica, con la instrumentalización de sí mismo y la naturalización de esta situación. Desde esta perspectiva, no encontramos entonces una visión sujeta al colapso del planeta por el error de creer ciegamente en la ciencia, sino más bien un panorama aun más oscuro según nuestra interpretación, que sería la conformación de una sociedad hiper científica y eficientista como la pensada por Aldous Huxley en su novela *Un mundo feliz*. Aquí prima la ciencia, y el nuevo Dios (pensado aquí si se quiere como valor o ente supremo) es nada más ni nada menos que Henry Ford, quien ha sabido aplicar la técnica de un modo sumamente eficaz al estilo denunciado por Heidegger. Ante esto, el filósofo propone un pensar sobre la historia del ser, para lograr el des-ocultamiento y este poner debajo a la metafísica para superarla de manera definitiva. Es por ello además que la *techné*, si bien por un lado constituye el peligro hacia esa sociedad distópica presentada en el libro de Huxley, puede también por el otro presentar la salvación en tanto se entienda su esencia como des-ocultamiento y se comprenda su producción en base a tal objetivo.

Pero finalmente, volviendo al tema que nos compete ¿Es realmente Nietzsche el responsable de la incursión en la tecno ciencia? ¿Son las interpretaciones de Heidegger acertadas o, en cambio su interés filosófico por un debate contra el pensamiento científico lo llevan a una mala comprensión del nihilismo nietzscheano? Por último ¿Logra el pensamiento de Heidegger superar la metafísica? Todo esto será analizado en el último capítulo de nuestro trabajo cuyo tema será el de la relación Nietzsche-Heidegger en torno a la superación de la metafísica.

III. La relación Nietzsche-Heidegger: el debate por una superación de la metafísica.

III. 1 La fetichización de la *Wille zur Macht* en el nihilismo nietzscheano y su constitución como principio metafísico.

Una vez que hemos analizado el nihilismo nietzscheano y los comentarios de Heidegger al mismo en torno a una superación de la metafísica, cabe examinar si estos últimos están bien fundamentados. Una vez hecho esto, podremos preguntarnos si la solución que otorga Heidegger frente al problema es realmente satisfactoria. Es necesario ante tal finalidad, volver a revisar a algunos comentaristas que han discutido sobre la temática para ver cuál es su posicionamiento frente a la misma. Luego de esto, si nos veremos capaces de arribar a una conclusión propia a partir de las argumentaciones expuestas a lo largo del trabajo. Es por ello que el primer tema a analizar en este capítulo será el de la crítica heideggeriana al nihilismo en Nietzsche en tanto consumidora de la metafísica. Nos sustentaremos en esta sección con mayor énfasis en los comentarios ofrecidos por Gianni Vattimo para finalmente concluir con nuestras observaciones. Estas últimas a su vez serán tomadas en cuenta para una sección final en donde se presentarán todos nuestros argumentos respecto del problema a tratar. Pasaremos entonces a desarrollar la interpretación de Vattimo sobre el nihilismo nietzscheano para relacionarlo a las críticas que anteriormente expuso Heidegger.

En primer lugar, Gianni Vattimo es un filósofo que tomó al nihilismo como uno de los grandes temas del pensar actual. Así como hemos sostenido en nuestro trabajo, el italiano asegura respecto de esta temática que el análisis de la relación Nietzsche-Heidegger es una de las tareas decisivas de la filosofía. Ahora bien ¿por qué dice esto Vattimo? Si bien no estamos interesados aquí por un desarrollo completo del pensamiento del italiano, sí es menester explicar que Vattimo encuentra en esta relación un esbozo de la postmodernidad. La fuerza destructora de Heidegger y la actitud genealógica de Nietzsche han derivado hacia una suerte de superación de los tiempos actuales en que vivimos y es por ello que el italiano se aferra a los escritos de estos filósofos para dar con la última estocada en torno a una ruptura con la modernidad ya en

crisis. Tal tarea, sin embargo, es inmensamente complicada y casi imposible de ser realizada por un solo pensador. Es por ello que nuestro interés se basa no en centrarnos tanto sobre la posibilidad de un pasaje a la postmodernidad en Vattimo sino más bien en la interpretación que hace el italiano de Nietzsche. Antes de esto, también es importante señalar que para Vattimo existe una continuidad entre Nietzsche y Heidegger, y que a su vez el italiano luego realizará un corte metodológico para sus interpretaciones más basado en su ideología política. Si bien no hablaremos sobre esto ahora, es necesario tenerlo en cuenta para más adelante. Finalmente, más allá de la importancia que adquieren las figuras de Heidegger y Nietzsche en Vattimo, lo que haremos justamente será a partir de los comentarios ofrecidos por el italiano a estos autores conformar un fundamento propio que aporte a la temática.

Entonces, si bien Nietzsche es según Vattimo el precursor de la postmodernidad, existen aún ciertas cuestiones a tratarse para que una superación de la modernidad se dé efectivamente. Es decir, existen todavía en Nietzsche ciertos pensamientos que siguen estancados en un pensar moderno. La problemática aquí es que tales ideas quizás provengan de errores de interpretación, dice Vattimo. En este sentido, el filósofo propone un trabajo hermenéutico de Nietzsche en donde uno de los temas centrales volverá a ser el de la *Wille zur Macht* como principio metafísico. Ahora bien, es cierto que los argumentos de Heidegger ya fueron presentados, es por tanto ahora nuestra tarea la de unir la interpretación de Vattimo a esta problemática para realizar un esbozo de lo que será nuestra respuesta ante una de las preguntas planteadas al final del segundo capítulo: la de si una interpretación heideggeriana acerca de Nietzsche como consumidor de la metafísica es correcta. Frente a este cuestionamiento responderemos entonces lo siguiente: es correcta la interpretación de Heidegger acerca de que Nietzsche no supera la metafísica, sin embargo, es incorrecto su planteo acerca del filósofo como “consumador”.

Para entender mejor esta respuesta, es pertinente explicar que si bien damos por entendido que la crítica a la *Wille zur Macht* que señala su carácter de principio metafísico es acertada, un trabajo hermenéutico nos podrá acercar las verdaderas intenciones del filósofo respecto de este hacerse de un nuevo principio metafísico. Ante ello, la posterior categorización de Nietzsche como el consumidor de la metafísica a partir de la explicación del nihilismo como historia en que “del ser, nada queda” no es

del todo rigurosa. Pasemos entonces a la interpretación que hace Vattimo de la *Wille zur Macht* para fundamentar nuestra primera respuesta. Dirá el italiano entonces, en su texto *El sujeto y la máscara* que el estudio de la *Wille zur Macht* posee una complejidad muy grande. El desorden de los textos y las dudas sobre la originalidad de los mismos son problemas a tratar muy importantes aún hoy por quienes plantean una interpretación rigurosa de la filosofía nietzscheana. Explica Vattimo sobre esto que la cantidad de significados que posee la voluntad de poder “reúnen y condensan de alguna manera todos los equívocos de que está sembrada la historia de la interpretación de Nietzsche” (p. 533) Es por tanto que un estudio por lo que sea el concepto de *Wille zur Macht* debe ser respetado en su profundidad. Ante esto, dirá Vattimo lo siguiente:

Lo que nos proponemos en estas páginas de conclusión no es, pues, un intento de síntesis y organización de los varios sentidos de la voluntad de poder, síntesis que Nietzsche mismo no ha hecho, sino más bien la individuación de una línea que permita leer esta última, caótica obra de Nietzsche coherentemente, con las premisas que se han venido aclarando en todo el curso de este ensayo, premisas que nos permitirán también llevar a cabo las elecciones de que hablábamos y reconocer los equívocos en que el propio Nietzsche, a nuestro parecer “necesariamente”, ha caído” (p.358)

Entendemos aquí que al resultarnos solamente pertinente la crítica de Vattimo a Nietzsche respecto de lo que signifique el concepto de *Wille zur Macht*, no es necesario detenernos a desarrollar las premisas de las que en esta cita habla el italiano las cuales fueron configurando su obra. Sí es importante, de todas formas, entender que ante el desorden de los textos nietzscheanos, producto también intencional de Nietzsche, para Vattimo no queda más que tomar una decisión frente a la interpretación que se dará de los pensamientos del filósofo. Nuevamente juega aquí un papel relevante la postura política del filósofo italiano quien intentará pensar la relación Nietzsche-Heidegger a partir de una ideología de “izquierda” para luego dar con sus fines. Pero ahora cabe centrarnos en el tema de la *Wille zur Macht* como principio metafísico.

Aquí el italiano piensa que la diferencia entre una antigua *Wille zur Macht* y una nueva, del *Übermensch*, se encuentra en el hecho de que la primera es un orden de valoraciones “fijado por los pueblos” (p.540) en donde se gesta la moral del rebaño y, como consecuencia, la división entre amos y esclavos. Mientras tanto, la segunda hace un

llamado a la liberación de los individuos para que estos produzcan símbolos y valores de manera autónoma. Ahora bien, es necesario aclarar también que hablamos de vieja y nueva *Wille zur Macht* ya que para Nietzsche este concepto se concibe siempre como “la *esencia* de toda historia pasada y futura del hombre” (p.542). Pero es en esta caracterización de la *Wille zur Macht* donde surge una contradicción grave en el alemán. Dejaremos aquí que sea Vattimo quien saque a la luz tal problemática a partir de la siguiente cita:

La nueva fuerza que crece de los valores es la fuerza autónoma de lo simbólico que niega y rompe como una cáscara toda violencia con la que el hombre de la voluntad de verdad, de la voluntad de poder en los esquemas del dominio y el fetichismo de los valores, querría fijar los valores como algo imperecedero e inmutable. No sólo los valores, sino también, y sobre todo, cualquier verdad concebida como estructura objetiva de las cosas ante las que el saber de la tradición metafísica querría prosternarse. Pero ¿la propia voluntad de poder indicada y teorizada como la esencia de la vida que se autosupera no es una de estas “valoraciones” que, entendiéndose como esencia, se anquilosa en fetiche, en estructura objetiva ante la que nos prosternamos? (p.543)

Se pregunta luego de explicar esto Vattimo cómo es que un Nietzsche que habla de las valoraciones como ficciones luego se comporta como si la *Wille zur Macht* fuese sólo un nuevo principio metafísico. Sobre tal problemática explica Vattimo que Nietzsche halla un origen “práctico” en tal pensamiento. Piensa el italiano entonces que la base de razones prácticas por la cual surge este concepto en Nietzsche responde “al paso de la situación de la inseguridad metafísica al mundo de la técnica y de la victoria sobre las fuerzas de la naturaleza” (p.546). Desde este pensar, lo que impulsa a un nuevo principio metafísico en el alemán es la exigencia por aplicar de manera práctica las intuiciones llevadas a cabo en su filosofía. Sin embargo se dan por causa de esta decisión los equívocos respecto de significaciones sobre la voluntad de poder para Vattimo. Es entonces aquí cuando nos resulta muy complejo analizar la labor de Nietzsche en torno a las consecuencias interpretativas respecto de la *Wille zur Macht*. Tal cuestión se debe a que el concepto claramente remite a un nuevo principio metafísico. Ahora bien luego de distintas interpretaciones podemos pensar, o bien que el alemán postula un nuevo principio que se atiene a un “querer más” y por tanto a un nuevo mundo de sujeción a lo ente en donde se consuma la metafísica o que, por el

contrario, nos lleva hacia un posible horizonte liberador. Desde esta última perspectiva, la *Wille zur Macht* fue solo la salida más práctica para dar con una futura liberación y sería necesario por tanto que los individuos fueran capaces de comprender la significación del nihilismo completo y el rol de la transvaloración de los valores. Existen aquí entonces dos interpretaciones distintas, pero que parten de un mismo pensamiento: el de que la *Wille zur Macht* es, efectivamente, un principio metafísico. Es por ello que no dudamos en afirmar tal pensamiento y que a partir del mismo la problemática principal aparece, en torno a una interpretación del nihilismo nietzscheano, en si la *Wille zur Macht* aplicado a éste genera una posibilidad de liberación o una consumación de la metafísica. Para dar con nuestra respuesta acerca de tal temática, nos centraremos entonces en el texto *Camino y demora* de Mónica Cragolini. Una vez aclarada esta problemática pasaremos a ver si tanto el nihilismo nietzscheano o la filosofía heideggeriana logran una superación de la metafísica para aportar, finalmente, una visión propia a esta cuestión.

III. 2 Reflexiones de Mónica Cragolini sobre el nihilismo nietzscheano y la *Wille zur Macht* y la contraposición con las interpretaciones heideggerianas.

En su texto *Camino y demora*, Mónica Cragolini se propone la posibilidad de configurar un “nihilismo futuro” a partir de las interpretaciones nietzscheanas y, con ello, criticar la visión heideggeriana sobre este nihilismo como introductor a la razón instrumental y la tecnociencia para desarrollar en cambio, una “razón imaginativa”²². Ahora bien, lo que nos interesa de este texto es justamente la crítica que realiza la autora sobre Heidegger, por lo que nos centraremos específicamente en esta para no dispersarnos del tema en cuestión. Recordaremos nuevamente aquí que una vez aceptada la constitución de la *Wille zur Macht* como principio metafísico nos

²² Mónica Cragolini propone en su texto *Camino y demora* el intento de pasaje hacia un concepto ampliado de razón que surge desde su pensar “a partir de las deficiencias de la razón instrumental” (p.222) En este sentido, la “razón imaginativa” implica “la idea de configurar una razón que pueda, en su operar, tener en cuenta los dos polos de los conflictos que se le presentan: lo singular y lo universal, lo caótico y lo organizado” (p.222). Esta nueva razón para Cragolini estará inscrita en el pensamiento postnihilista que ella propone y abandonará toda metafísica buscadora de “*arkhai*” supremas y definitivas, porque “sabe” que se mueve en el sin sentido y que toda *arkhé* es asumible sólo como fundamento provisorio” (p.222).

proponíamos ahora ver si esta generaba, o bien la posibilidad a un horizonte liberador, o una intromisión en un mundo tecnocientífico producto de una consumación de la metafísica.

Cragolini dirá entonces, en principio, que la obra de Heidegger vinculada al nihilismo nietzscheano es muy extensa y por ello no plantea criticarla en su conjunto. Sin embargo, existen interpretaciones problemáticas por parte del alemán respecto de la *Wille zur Macht* y será esto a lo que Cragolini le dará mayor importancia. Frente a tal cuestión, la filósofa nota que Heidegger caracteriza a la *Wille zur Macht* como “calculadora y fijadora de lo que es” (p.199) en torno a su intención por remarcar el importante rol de ésta en una consumación de la metafísica. Ahora bien, tal interpretación de la *Wille zur Macht* por parte de Heidegger en donde se hace alusión a un “querer más” y a una intención de dominación que acaba siendo cómplice además de la incursión en la tecnociencia, es problemática en tanto descuida aspectos mencionados por el propio Nietzsche sobre el concepto en cuestión que refieren al “arte y el aspecto multiplicador de sentidos” (p.199). Por ello, se refiere Cragolini que aquel “querer más” que menciona Heidegger puede provenir de una visión sesgada o selectiva en donde el filósofo tomó los pensamientos o fragmentos nietzscheanos que le permitieron llegar a esa conclusión, omitiendo otras ideas en el proceso. Pero ahora bien, cuando hablamos del “aspecto multiplicador de sentidos”, la filósofa hace alusión a su postura respecto de la filosofía nietzscheana que contrasta con la de Heidegger. Para ella la *Wille zur Macht* representa un término que plantea, a partir del perspectivismo, la posibilidad de ampliar el horizonte de sentidos y de cuestionar la rigidez de los valores que puedan llegar a tomarse como absolutos. En este sentido Cragolini se aferra en su interpretación a ese aspecto de la *Wille zur Macht* nietzscheana que encuentra a su vez una figura importante en el concepto del “filósofo artista”. A partir de esto se torna posible hablar de una racionalidad distinta a la planteada por el alemán como “calculadora”. Ésta será una razón que para la filósofa, paradójicamente, tendrá mayor punto de contacto con el ideal reflexivo heideggeriano que con aquel pensar con que el filósofo contrastaba en su época. Pero ahora bien, ¿cómo esbozará Cragolini una crítica a Heidegger que logre una apertura a esta otra posibilidad? Para responder a tal pregunta es necesario adentrarnos en una interpretación de la *Wille zur Macht* que rescate los aspectos mencionados por Cragolini para luego exponer los puntos centrales de la crítica que realiza la filósofa a Heidegger.

Para Cragolini, Heidegger considera que Nietzsche no piensa la esencia de la nada ya que identifica al nihilismo con su noción de valor determinada a su vez por un “ente” privilegiado. Es aquí donde el alumno de Husserl reúne los diversos sentidos de este término en torno a la noción de “valor”. Sin embargo, nos explica la autora que “el nihilismo considerado desde el punto de vista del valor es, específicamente el nihilismo decadente” (p.200). Recordaremos aquí que en el capítulo sobre Nietzsche habíamos hablado sobre este tipo de nihilismo asociándolo a la historia pasada, iniciada por Platón, en donde los valores seguían considerándose como absolutos. Ante esto dirá Cragolini que podría objetarse que en el nihilismo futuro es el artista quien crea los valores, pero la pregunta que vendrá luego será la de si el concepto de “valor” es el mismo aplicado a ambos casos. Heidegger, por su parte, responde a esto afirmativamente explicando que Nietzsche proyectó su propia concepción del ente en toda la historia de la metafísica. Pero es aquí donde la pensadora resalta que deben tenerse en cuenta dos elementos fundamentales: primero, que la noción de valor aplicada a Platón y los filósofos que luego siguen destaca la unión entre metafísica y moral. Es aquí donde para Cragolini “valor” [...] quiere mostrar la asociación entre lo cognoscible y lo deseable en cuanto “fin” en la historia de la filosofía” (p.200). En contraposición a esto, la noción de “valor” para el “filósofo artista” se opondrá a tal caracterización. Respecto de ello, la filósofa explica que por ello ha preferido utilizar a lo largo de su texto la palabra “sentido” (p.200) para referirse a la “creación desde el nihilismo futuro” (p.200). Tal distinción se da para Cragolini ya que existe una gran y evidente diferencia entre un valor que es trascendente e inmutable (o que al menos posee esas pretensiones), y otro que es provisorio. Es decir, una vez que el nihilista se enfrenta a la desvalorización de los valores que creía absolutos, luego de entender que los mismos no eran más que meras ficciones, no puede volver atrás.

Es por tanto un error de Heidegger pensar que Nietzsche se planteaba establecer nuevamente un principio fundamental inamovible, en lugar de otro que se perfilaba a partir de cuestiones prácticas. La equivocación aquí resulta, o inocente, o es parte de una intención de Heidegger por llevar su propia interpretación del nihilismo nietzscheano a un ámbito donde pudiese potenciar las ideas que él estaba gestando. Volvemos para ello sobre la disputa epocal del alemán, quien pretendía un volver a pensar sobre el ser, criticando a toda aquella filosofía que se centraba en lo “ente” y

aplicase principios metafísicos que le fueran funcionales a un olvido del ser. En este sentido la figura de Nietzsche ha sido quizás, no por casualidad, llevada hacia un forcejeo entre los filósofos que adherían a un pensamiento de corte más analítico y aquellos continentales, donde destacaba Heidegger.²³ Tal cuestión no es menor, ya que como hemos visto la dificultad que presenta una interpretación rigurosa de los textos nietzscheanos han llevado al filósofo a argumentos de todo tipo. Es destacable por ello la idea de Cragolini acerca de que, contrariamente a lo que pensaba Heidegger, el pensamiento de Nietzsche podría estar más cercano al suyo que al de la otra tradición.

Pero continuando con las observaciones de Cragolini, menciona ella también que Heidegger usa el término “valor” debido a que este término es utilizado eventualmente por Nietzsche. Sin embargo, la filósofa destaca que Nietzsche utilizaba en varias ocasiones conceptos de uso corriente en su época con el fin de realizar su “peculiar juego de la recreación de sentidos” (p.201). En este sentido, el filósofo criticado por Heidegger renueva constantemente las significaciones para ejercitar aquella misma labor de creación de sentidos que le sería encomendada luego al filósofo futuro. Concluye sobre esto Cragolini que Nietzsche “utiliza el término “valor”, pero básicamente como “sentido”” (p.201). Es aquí donde los “valores” nietzscheanos, ya trasladados al concepto nuevo de “sentidos”, representan la potencialidad creadora del hombre y su capacidad de crear sobre esa nada. Tal cuestión se relaciona también de manera estrecha a la concepción heideggeriana de la *Wille zur Macht* como “calculadora”. Aquí, dirá Cragolini que es cierto que Nietzsche utiliza el término “cálculo”, pero que no reduce todo su operar a este aspecto. La situación aquí es clara, Heidegger toma varias de las ideas nietzscheanas y las amolda en base a su propia discusión. Y es aquí donde Cragolini resalta que el aspecto “calculante” de la *Wille zur Macht* es el que se relaciona con el aspecto “racionalizante” de la misma. Luego, a partir de esto nos muestra un fragmento póstumo que dirá lo siguiente:

²³ Carnap mismo aludió a Nietzsche como “buen metafísico” en su texto *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*, ya mencionado en el anterior capítulo, debido a que utilizó la poesía y el arte para hablar acerca de cuestiones metafísicas. Tal aspecto se desarrolla en contraposición a Heidegger, quien ha presentado textos de tipo claramente filosóficos a partir de un uso del lenguaje muy poético y oscuro, al estilo de los presentados por Nietzsche. Es en base a esto que el filósofo analítico destacaba al pensamiento metafísico como propio de cuestiones más emotivas.

“La posibilidad de calcular el mundo (Die Berechenbarkeit der Welt), de expresar todo lo que acontece por fórmulas ¿Es realmente un comprender?” (p.201)

Ante tal cita, muestra luego la filósofa que el “comprender” como forjador de sentidos necesita de otro elemento, a saber, “la multiplicación de sentidos” (p.201). A continuación, Cragnolini cita nuevamente a Nietzsche:

En la medida en que la palabra “conocimiento” posee un sentido, el mundo es cognoscible: pero es interpelable de otro modo, no tiene ningún sentido detrás de sí, sino innumerables sentidos (unzählige Sinne): “perspectivismo”. (p.201)

Es luego de esto cuando la filósofa resalta otro aspecto de la *Wille zur Macht* que no es tenido en cuenta por Heidegger, a saber, el de la relación que guarda con un perspectivismo. Finalmente, lo que destacará para Cragnolini el carácter “calculante” de la *Wille zur Macht* será el hecho de que los términos del lenguaje son convencionales y que su significado común no depende de razones últimas sino de acuerdos y convenciones.²⁴ No es por ello casual que en *El ocaso de los ídolos* (2005) haya dicho Nietzsche “Temo que no nos libremos de Dios en tanto sigamos creyendo en la gramática” (p.36) Para Cragnolini, el perspectivismo nietzscheano indica

La posibilidad de romper con un aseguramiento último del ente desde una posición que admite el elemento de dominio presente en la interpretación, pero que destruye constantemente ese dominio para evitar el anquilosamiento en figuras últimas (p.203)

Respecto de esto, la decisión que ha tomado Heidegger para darle, casualmente, un sentido propio al término que se amolde a sus intereses filosóficos es errónea. Por tanto, nuestro pensamiento en torno a si la *Wille zur Macht* nietzscheana y su nihilismo nos llevan a un mundo tecnocientífico está en contraposición con las interpretaciones heideggerianas y eligen, por el contrario, sumarse a los comentarios propuestos por Vattimo, pero especialmente por Cragnolini. En este sentido, hemos argumentando sobre las razones por las cuales creemos que las ideas heideggerianas respecto del nihilismo nietzscheano no son más que producto de una intención propia, en base a su

²⁴En este sentido, Cragnolini relaciona bastante la cuestión con los “juegos del lenguaje” presentados por Wittgenstein. Tal concepto se halla en una de sus obras llamada *Investigaciones filosóficas* (1953).

finalidad filosófica. Encontramos aquí, principalmente, a su caracterización de la *Wille zur Macht* como “calculadora” y como un “querer más” a partir de una interpretación que busca colocar al nihilismo nietzscheano como consumidor de la metafísica y responsable de la incursión en la tecnociencia. Tal caracterización es producto de una manipulación incorrecta de los textos de Nietzsche en donde se omiten fragmentos del filósofo que refieren claramente a la *Wille zur Macht* más bien como creadora de nuevos sentidos e impulsora de la transvaloración de los valores a partir del rol de un “filósofo artista”. Existe además aquí una visión perspectivista que no pretende un “querer más” en torno a una dominación, sino más bien respecto de una autosuperación cuya intención reside en evitar la imposición de figuras últimas. A su vez, hemos adherido a la interpretación de Vattimo acerca de la *Wille zur Macht* como principio práctico que nuevamente no alude a la imposición de otro principio metafísico sino más bien a una necesidad que debe encontrar una solución pragmática.

Finalmente, para concluir pondremos en disputa la filosofía de Heidegger con la de Nietzsche para realizar una valorización que aporte al análisis filosófico tan importante surgido a partir de esta relación entre ambos autores. Propondremos también una interpretación propia de Nietzsche para lo que será necesario revisar una vez más los argumentos de Cragolini y Vattimo.

III. 3 Metafísica y violencia: Comentarios finales.

III.3.1 El pensar metafísico en Heidegger.

Hemos explicado anteriormente que el concepto de *Wille zur Macht* adhiere a un principio metafísico así como había interpretado Heidegger, pero que las posteriores interpretaciones del filósofo acerca del nihilismo nietzscheano como fenómeno causante de la tecnociencia y del uso de una razón instrumental eran erróneas. Ahora bien, nos queda finalmente comprender si Heidegger puede superar esta cuestión metafísica a partir de sus pensamientos. En este sentido, nos hemos valido de la interpretación de la *Wille zur Macht* por parte de Vattimo y de la crítica de Cragolini a los comentarios que hizo Heidegger de Nietzsche. Pero ¿de qué manera contestaremos ante la pregunta acerca de si Heidegger supera la metafísica? A su vez ¿cómo haremos para confluir

todas estas ideas en una revalorización por la problemática de tal superación? Volveremos para ello a centrarnos en Vattimo, más específicamente en su definición de lo que es la metafísica. El italiano dirá entonces

(...) Es aquel pensamiento que considera al ser como un sistema de objetos rigurosamente concatenados entre sí por el principio de causalidad. Esta concatenación de todos los entes de acuerdo con el nexo de la fundamentación (...) se reduce al nivel ideal de la mente, en la modernidad puesta realmente en obra de la técnica, la cual, por tanto, es la metafísica misma realizada. (1991:99)

Si tomamos esta cita como una breve descripción de lo que sea la metafísica, por un lado la cuestión sobre Nietzsche ya estará solucionada. Esto es porque si bien hemos visto que se presenta un sistema de objetos concatenados en el alemán, tal será una situación más que nada práctica. Cragnolini pensaría lo mismo al explicar que la creación de nuevos sentidos en Nietzsche nos conduciría a una “razón imaginativa”. Es decir, Nietzsche mismo entiende que su esquema “metafísico” es también una ficción, sólo que no plantea absolutizar la misma sino más bien fijarla desde su perspectivismo. Sin embargo, Vattimo plantea a su vez que la metafísica es “violenta” en tanto impide el acceso al diálogo a partir de sus estructuras rígidas de pensamiento. En este sentido, entendemos que los más grandes totalitarismos y los movimientos políticos más funestos se basaron también en principios morales y metafísicos absolutos y que no podían ser cuestionados. Por un lado, como dijimos anteriormente Nietzsche plantea un pensamiento que desarticula tales estructuras rígidas, pero ¿cuáles serían sus pretensiones políticas? En relación a esto ¿deja el pensamiento nietzscheano aquella violencia que puede divisar Vattimo en el pensar metafísico? Sobre tales cuestiones hablaremos en el próximo apartado, pero ahora es menester dirigirnos primero a Heidegger. ¿Supera entonces su filosofía el pensar metafísico?

En principio el alumno de Husserl posee un corpus de textos que está mucho más ordenado que el de Nietzsche. No existen en él cuestiones engorrosas como escritos modificados o trasapelados en el tiempo. Sin embargo, nos es difícil aquí también configurar un sistema filosófico, sobre todo teniendo en cuenta la *kehre* y el propio hecho de que Heidegger no es siempre claro en sus escritos. En este sentido, sin embargo, nos resultó beneficioso haber realizado un análisis de tal viraje en Heidegger para reconocer rupturas y continuidades y llegar a la conclusión de que el filósofo no

empezaría su pensamiento de cero, sino que el mismo en la época de *Ser y tiempo* estaría más bien inacabado. Entonces ¿qué consideraciones podemos hacer de Heidegger? Haremos aquí también, como ya mencionamos, un análisis de las interpretaciones de Vattimo.

Es necesario recordar que Vattimo ha hablado de una decisión respecto de su interpretación de Nietzsche en torno a las múltiples significaciones de la *Wille zur Macht*. En este contexto el autor italiano ha mezclado con los pensamientos nietzscheanos su propia ideología e intereses. Hablaremos ahora sí sobre esta cuestión que creemos es fundamental. Respecto de una interpretación de la filosofía de Heidegger Vattimo ha hecho algo similar a lo realizado con Nietzsche, sólo que como dijimos anteriormente, la filosofía heideggeriana se encuentra de una manera mucho más ordenada como para que se realice con ella lo mismo que con la nietzscheana. ¿A qué nos llevará esto? En primera instancia, a nuestra conclusión acerca de que Heidegger posee un pensamiento que arrastra cuestiones metafísicas y que Vattimo, en su volcar a Heidegger a un pensamiento más nietzscheano, acaba por realizar una interpretación equivocada del autor. Pero también existen errores de interpretación en Vattimo acerca de la filosofía nietzscheana. Nuevamente aludimos aquí a la intención que tuvo el italiano por tener una visión de los filósofos que se amolde a su ideal político. En este sentido, Vattimo manipula las ideas de los dos autores para presentar su proyecto hermenéutico y, ligado a ello, a la presentación del “pensamiento débil”²⁵. Ante ello, aclararemos que existen claros indicios de que tanto la filosofía heideggeriana como la nietzscheana van en contra de los comentarios y las ideas propuestas por Vattimo, si bien también entendemos que el italiano retoma a los autores especificando desde el principio sus pretensiones. Veremos entonces no sólo el hecho de que Heidegger y Nietzsche no superan la metafísica, sino que también algunas de las

²⁵El “pensamiento débil” en Vattimo es un concepto presentado en una obra homónima y que confluye con las ideas de la postmodernidad. El mismo sostiene una perspectiva relativista y valorativa del multiculturalismo para combatir las lógicas férreas y unívocas que se presentan en el pensar y en las políticas de su época. Alude por tanto al apoyo de movimientos sociales transversales y a recuperar un arte popular y plural. Si bien el texto en cuestión fue muy influyente en las décadas del 80 y el 90, el italiano afirma hoy en día que tal concepto quizás pudo haber sido utilizado en ese contexto, pero que hoy en día se encuentra obsoleto. Es necesario remarcar esto, en primera instancia para un desarrollo breve del término, y en segunda para dejar en claro que si bien Vattimo se ha vuelto ahora crítico del mismo, su filosofía no deja de estar asentada en el tema del nihilismo y en la relación entre Nietzsche y Heidegger como precursores de la postmodernidad.

interpretaciones de Vattimo y Cragnolini resultan problemáticas. Pasaremos entonces, en primer lugar, a una crítica de los comentarios de Heidegger y a fundamentar nuestra posición acerca de que el filósofo sigue estancado en un pensar metafísico para luego hablar de Nietzsche.

Para exponer nuestros argumentos de que Heidegger sigue estancado en la metafísica, utilizaremos como comentador principal a Apel, quien encuentra en este autor anterior una gran dificultad para darle solución a una problemática que no es muy distinta a la de la “diferencia ontológica” kantiana.²⁶ En este sentido, Apel nos explica que el alumno de Husserl se lleva a sí mismo a una “autoenajenación”. Veremos entonces a qué refiere el autor del trabajo con esto. Cabe destacar nuevamente, que Apel considera una vuelta a la diferencia ontológica en Heidegger en tanto él intenta recuperar el sentido del ser que había quedado olvidado por parte de la metafísica, a pesar de que esta misma pretensión luego se acabará autodestruyendo a sí misma por la exigencia de situarse más allá de los entes, cuestión que será luego imposible de realizar. Dirá el autor entonces:

Para Heidegger la metafísica se fundamenta en el auto-malentendido inicial de la pregunta por el ser y en el olvido del ser que de ahí resulta; lo que pensado desde el hombre quiere decir en una especie de auto-enajenación de la «existencia» humana [...] al hacer «caer» el ser, aquello de que se trata en toda comprensión del mundo, [...] en la visión del ente que le hace frente dentro del mundo". (1997:219)

Es decir, se rechaza la metafísica tradicional por haber ido demasiado lejos al pretender tematizar conceptualmente una relación transcendental como si se tratara de una relación entre cosas. En este sentido, toda crítica heideggeriana a la metafísica en un sentido más general es acertada. Ahora bien, Heidegger presupone una captación del ser como condición de posibilidad y de sentido de todo juicio o proposición acerca de los entes, aunque sin llegar tampoco a objetivarlo. De modo que se descubre una nueva forma de fundamentación última que evita el modelo de la reducción óptica, pero tampoco salva las diferencias irrebasables que ahora se establecen entre el ser y los entes. Se produce con la formulación de esta posibilidad un proceso de “autoenajenación” similar al que se dio en toda la metafísica tradicional por pretender conceptualizar lo que simplemente se puede presuponer. Respecto de ello nos es

²⁶ Nos centraremos, respecto de Apel, particularmente en el texto *Witgenstein y Heidegger: la pregunta por el sentido del ser y la sospecha de falta de sentido contra toda metafísica* (1967)

oportuno haber presentado en el capítulo de Heidegger una cita donde el filósofo dice que el ser es “lo trascendente por antonomasia”. Es decir, el filósofo admite este carácter trascendente del ser y, a pesar de sus intentos filosóficos, no logra dar con una real solución a esta problemática por una búsqueda del ser. Se habla sí constantemente de un “esclarecimiento” del camino, pero jamás se cierra por completo la cuestión con contundencia.

Según Apel entonces, para Heidegger el destino del *Dasein* se reduce a reconocer este fracaso dada la imposibilidad de encontrar un logos universal o común que efectivamente permitiera garantizar este tránsito de los entes al ser. De esta posibilidad inviable surge el pensamiento de Apel acerca de que Heidegger dejó a la filosofía en una situación de “autoenajenación”. En este sentido, Apel habla acerca de un “olvido del logos”, y será aquí donde la reducción al historicismo logra asentar una problemática importante. Dirá Ricardo Maliandi lo siguiente:

Si los principios y su validez se subordinan al ser temporal, se obstruye el acceso a una discusión de los problemas de fundamentación necesariamente presupuestos en las propias pretensiones de validez. Apel advierte que, entonces, no se logra superar el historicismo relativista del siglo XIX, y en cambio se lo continúa e incluso se lo amplifica, ya que se lo libera de escrúpulos principalistas. Así como Heidegger hablaba de un “olvido del ser”, el hermeneuticismo incurre en un “olvido del logos”, entendiendo el logos no como la mera razón instrumental, sino como la disponibilidad al acuerdo discursivo, disponibilidad que a su vez constituye un presupuesto de la propia pretensión de validez” (2001:157)

Si bien es cierto que el interés ético en la filosofía de Apel y sus posteriores ideas nos conducen hacia otras problemáticas, su figura fue expuesta simplemente en función de una crítica a Heidegger la cual creemos acertada. Es así como entendemos que el filósofo comentador de Nietzsche no logra superar a la metafísica ya que varios de sus pensamientos se mantienen estancados en ella. A su vez el hermeneuticismo del cual se habla en la cita resulta problemático en tanto se asienta en lo pensado por el espíritu epocal. Tal cuestión puede remitirnos a Hegel, figura aborrecida por Nietzsche. Encontramos en la cuestión temporal entonces, cierta limitación en Heidegger a principios establecidos por la cultura e ideas imperantes disfrazada a partir de la idea de un ser trascendente. Es así, como nuevamente hemos de insistir en que no pretendemos exponer a continuación una filosofía pragmática-trascendental como la de Apel, pero sí

mencionar que el autor nos enseña a entender que las pretensiones de Heidegger quizás se hayan vinculado a reducir las pretensiones de validez al ser temporal en tanto espíritu epocal. A su vez, una pretensión de validez otorgada por tales condiciones sí significaría el intento por someter el pensamiento a un principio absoluto, en este sentido, el presentado por aquella manifestación del ser en su época. Finalmente, con esto no pretendemos denunciar la filosofía de Heidegger en su completitud, sino advertir sobre ciertos aspectos problemáticos. Es por ello que tampoco adherimos a una superación de la metafísica y a una entrada en el postmodernismo a partir de la relación Nietzsche-Heidegger, ya que en principio el alumno de Husserl encuentra en el *Dasein* una figura que resguarda un ser que se manifiesta temporalmente y por tanto ejerce su influencia en base meramente a los ideales de la época.

Pero ahora bien resta entender por qué creemos que tampoco Nietzsche logra superar la metafísica y, en ese sentido, por qué vemos en el filósofo un pensar que es también “violento”. De esta manera, daremos ante toda esta situación nuestro propio aporte basado en una relación que en principio parecerá contradictoria, pero que pretende esbozar un complejo entramado filosófico para el que se necesita realizar un gran trabajo interpretativo. Regresando entonces a aquella decisión planteada por Vattimo, daremos pie a un pensamiento que intente revalorizar la imagen de Nietzsche a partir de una relación con otro autor. Llegamos entonces a la necesidad de analizar la relación entre Sócrates y Nietzsche en un análisis hermenéutico que se pregunte cuáles eran las verdaderas intenciones de Nietzsche en su crítica a Sócrates y porqué es que el filósofo presenta tantas ambigüedades en torno a sus escritos sobre el ateniense. Veremos entonces la relación entre ambos filósofos no como los gestadores de una posición metafísica y de otra que, al ser anti metafísica, consume tal cuestión, sino que en base a otro interés interpretativo que revise el contexto social y político de los autores para entender porqué desarrollaron sus ideas y porqué las mismas son hoy en día tomadas por antagónicas, pero a la vez como parte de un mismo proceso.

III.3.2 La unidad de los contrarios: las problemáticas políticas en la actitud de Nietzsche respecto a Sócrates en el contexto de un pensar metafísico.

Hemos concluido respecto de las siguientes cuestiones a lo largo del trabajo: primero, que la *Wille zur Macht* nietzscheana conforma un principio metafísico. Segundo, que sin embargo la intencionalidad de Nietzsche demuestra para Gianni Vattimo una

finalidad práctica en tal término la cual es, en base a Mónica Cragolini, la creación de nuevos sentidos que se saben por imperecederos. Se entiende así que la interpretación heideggeriana del nihilismo nietzscheano no es completamente acertada. En tercer lugar, hemos sostenido la idea de que la interpretación de Vattimo sobre una relación Nietzsche-Heidegger no es adecuada, ya que en este último no sólo se encuentran elementos que aun se estancan en la metafísica, sino que también la intencionalidad del alumno de Husserl denota un esquema filosófico que aboga por estos elementos y que hacen del hermeneuticismo un factor que limite los saberes al momento histórico como principio restrictivo. Finalmente, y entendiendo que Heidegger no sólo no interpreta bien a Nietzsche sino que además no supera la metafísica cabe preguntarse: ¿damos entendido también aquí que Nietzsche no supera la metafísica? ¿Qué interpretaciones podemos ofrecer para afirmar ese fundamento y en qué sentido vemos problemáticas las ideas de Vattimo y Cragolini? ¿Por qué hemos asociado, en función de generar un aporte final para el trabajo, a la figura de Nietzsche con la de Sócrates? Finalmente ¿cómo podría entonces superarse el tema de la metafísica?

Empezaremos entonces por analizar algunas cuestiones en el pensamiento de Nietzsche. Para ello presentaremos brevemente un tema que nos parece muy interesante a la hora de hablar sobre el perspectivismo en el autor y acerca de cómo entendía, desde su filosofía, al nihilismo basado en la transvaloración de los valores. Tal tema es la relación con Sócrates a quien el alemán ha por momentos criticado hasta el hartazgo, pero en otras instancias alabado por su sabiduría. Si nos atenemos a pensar la crítica nietzscheana a la metafísica como platonismo veremos tanto en el *Ocaso de los ídolos* como en *El nacimiento de la tragedia* una feroz denuncia a este filósofo en tanto fundador de un nuevo pensamiento que potencia un mundo ideal inexistente. Podríamos pensar aquí lo siguiente: si Nietzsche pretende tanto la creación de nuevos sentidos ¿cómo podría aborrecer a quien ha establecido el ideal cultural más emblemático de occidente? En todo caso, el alemán detestaría a Sócrates por su condición de hombre teórico y por habernos derivado a la falsa creencia en principios que resultan ser meramente ficciones, pero ¿podemos realmente culpar a Sócrates por esto último? En este sentido, demostraremos en primer lugar que existe una ambivalencia respecto de la idea de Nietzsche sobre Sócrates. De tal manera, a continuación serán expuestos un par de fragmentos acerca de otro tipo de pensamiento de Nietzsche sobre Sócrates. Los mismos se encuentran compilados en el texto de Walter Kaufmann *Nietzsche:*

Philosopher, Psychologist, Antichrist (Nietzsche: Filósofo, Psicólogo, Anticristo) (1974). Los vemos entonces:

Socrates, to confess it frankly, is so close to me that almost always I fight a fight against him (p.398)

(Sócrates, debo confesarlo francamente, se encuentra tan cercano a mí que casi siempre debo pelear contra él)

I admire the courage and wisdom of Socrates in all he did, said –and did not say (p.401)

(Admiro el coraje y la sabiduría en todo lo que Sócrates hizo, dijo –y no dijo-)

Plato seems to have received the decisive thought as to how a philosopher ought to behave toward men from the apology of Socrates: as their physician, as a gadfly on the neck of a man. (p.398)

(Platón parece haber recibido el pensamiento decisivo acerca de cómo un filósofo debe comportarse respecto de los hombres de la *Apología de Sócrates*: como su médico, como un tábano en el cuello del hombre)

Tales citas, nos aclaran la importancia de la figura de Sócrates en un Nietzsche de características ambivalentes. Ahora bien ¿cuáles serán esas características de las que hablamos? Hemos mencionado que era pertinente señalar el error de Vattimo en su interés hermenéutico por unir a Nietzsche y Heidegger, pero sólo hablamos de esto en relación al alumno de Husserl. Pero ahora bien ¿sería correcta una interpretación de Nietzsche planteada desde este pensamiento de “izquierda” política en Vattimo? Es aquí donde comienzan las problemáticas. Y las mismas se dan porque si bien creemos en este trabajo que Nietzsche utiliza a la *Wille zur Macht* en un sentido práctico y que su filosofía de la sospecha puede lograr, más que la consumación de la metafísica, su superación, existe una visión política por parte del filósofo alemán que nos sigue generando dudas en cuanto a sus pretensiones de liberación. Por tanto, creemos que el pensamiento político aristocratizante en Nietzsche sigue siendo la causa por la que su filosofía no supera la metafísica a pesar de que en sus escritos el pensador haga claramente referencia a una propuesta por dejar de lado los principios absolutos y universales. En este sentido consideramos que las propuestas de Vattimo y Cragnolini son problemáticas debido a que, si bien en el aspecto metafísico las ideas de Nietzsche

parecen estar más cercanas a su interpretación que a la realizada por Heidegger, una lectura del pensamiento político nietzscheano nos lleva nuevamente a otro tipo de interpretación, distinto al de Heidegger, pero que vuelve a retomar a la figura del nihilista como un filósofo que no logra superar la metafísica. Debemos admitir aquí que realizar una lectura política de Nietzsche cuando nuestro tema abarca la metafísica parecería problemático y contradictorio. Sin embargo nuestra postura se basa en que las interpretaciones de Heidegger son incorrectas, más allá de que de todos modos Nietzsche no supere la metafísica. Esto se debe particularmente a la argumentación que ofrece Heidegger y no a la pregunta en sí que ha de responderse negativamente. Por otra parte, la metafísica de Nietzsche es muchas veces confusa y sus escritos presentan variadas problemáticas para su interpretación. Es por ello que nuestra idea se basó más en articular las ideas políticas de Nietzsche a la dimensión metafísica para probar que tanto sus intenciones como su pensar distarían de ligarnos a una “filosofía liberadora” así como afirman Vattimo y Cragolini. En este sentido, las actitudes conservadoras o aristocratizantes de la filosofía nietzscheana impiden una real superación de la metafísica.

Respecto de esto entonces la *Wille zur Macht* será un concepto práctico y que rompe con las estructuras tan rígidas de la metafísica, pero ¿cuál es el tipo de régimen que pretende instalar Nietzsche a partir de este principio? ¿No existirá, en este pensar aristocrático nietzscheano, cierta violencia que es omitida por la interpretación de Vattimo? Para responder a estas preguntas nos es pertinente por un lado señalar a qué aludimos cuando hablamos del concepto de aristocracia en Nietzsche, también, es bastante importante saber que Nietzsche tiene una postura referida a la violencia que es completamente contraria a la de Vattimo. Basta para sostener este último argumento el hecho de que el alemán ha defendido los principios del Estado espartano y que también compartía con Heráclito el pensamiento acerca de la guerra como una madre de todas las cosas. A su vez, en *Así habló Zaratustra* el pensador expresará lo siguiente:

¡Deben buscar a su propio enemigo, deben hacer su propia guerra, y hacerla en beneficio de sus propios pensamientos! ¡Y si acaso sus pensamientos sucumben, que la honestidad cante su triunfo a causa de ello! Deben amar la paz como medio para nuevas guerras. Y la paz corta más que la larga. A ustedes no les aconsejo el trabajo, sino la lucha. A ustedes no les aconsejo la paz, sino la victoria. [...] ¿Ustedes dicen que la buena causa es la que santifica la guerra? Y yo digo ante ustedes que la buena guerra es

la que santifica toda causa. La guerra y el valor han hecho cosas más grandes aún que la caridad. (p.48)

Una vez que exponemos tal cita, podríamos pensar que Nietzsche defiende por una parte la lucha de un pensamiento para no ser impuesto por otra verdad, pero por otro nos es ya demasiado evidente la idea que el alemán tiene sobre la guerra, idea que se encuentra muy alejada del pensamiento que reconstruye Vattimo a partir de Nietzsche para un cese a la violencia.

Por otra parte, debemos explicar porqué hemos presentado a la figura de Sócrates en este apartado. Afirmaremos aquí que una postura política que refiere a la aristocracia en Nietzsche es argumento para encontrar violento al concepto de la *Wille zur Macht*, que si bien comprende la inexistencia de principios metafísicos últimos, plantea claramente una disputa competitiva entre los sentidos de conservación de la vida. Este pensamiento nihilista completo en Nietzsche, si bien pone en crisis al pensar metafísico tradicional, puede considerarse también como otro pensar que promueve la dominación de ciertos sectores a otros. Sin embargo, el entender los principios ahora en su fragilidad y fugacidad nos permite volver a ese punto inicial que generó Nietzsche a finales del siglo XIX para preguntarnos por un pensamiento que acabe con aquella violencia metafísica y por la pretensión de relaciones de dominio. A su vez, traemos la figura de Sócrates ya que entendemos que si bien el ateniense puede ser visto como el fundador del nihilismo decadente, su pensamiento por ese entonces se estableció como resistencia a las injusticias de la época. Nietzsche también intentó combatir un pensamiento que generaba para él una moral del rebaño, pero en torno a ella presentó ideas polémicas y se vio forzado a realizar análisis de todo tipo respecto de los hechos políticos y filosóficos de una época que era muy lejana a aquella en que vivió. Es por ello quizás, que Nietzsche presentó tantas ambigüedades respecto de la figura de Sócrates. A su vez, es interesante que los dos filósofos mencionados aquí nos puedan llevar a una gama tan diversa de interpretaciones, dados los problemas para la compilación de sus textos (de hecho, justamente lo que se sabe de Sócrates proviene de los diálogos platónicos y de otros textos compilatorios). Es por eso que creemos es de carácter obligatorio el realizar un análisis hermenéutico riguroso no sólo de las figuras de Nietzsche y Sócrates por separado, sino en cuanto a su relación en la filosofía y a la peculiaridad que lleva a estos filósofos a ser parte de una unidad que irónicamente se parece a la unidad de los contrarios en Heráclito. ¿Cuál es el secreto de esta unidad de contrarios? ¿Cómo es

posible que dos pensamientos tan separados por la historia nos vuelvan a llevar a este pensamiento en Heráclito, tan oscuro pero difícil de contradecir? Mientras que la respuesta a tales preguntas quedarán en el tintero, desarrollaremos brevemente el concepto de aristocracia en Nietzsche para contraponerlo a los ideales de Sócrates en su momento y finalizar nuestro trabajo aludiendo a que quizás, una superación por la metafísica pueda revelarse a partir de esta oscura y complicada comprensión de la actitud de Nietzsche respecto de Sócrates.

En su tesis *El concepto de aristocracia en el pensamiento de Nietzsche* (2013) Federico Giorgini argumenta, a nuestro modo de ver, correctamente que las ideas del alemán siguieron una línea que puede trazarse en torno al concepto de aristocracia.²⁷ Es necesario entender que Nietzsche deseó el regreso de una aristocracia guerrera basada en el modelo espartano de Estado. En este sentido, podríamos preguntarnos ¿por qué hablamos ahora de política cuando el interés fundamental del trabajo era la metafísica? Entendemos aquí que el pensar político de Nietzsche puede ser bastante esclarecedor de sus intenciones respecto del principio metafísico que es la *Wille zur Macht*. Mucho hemos hablado ya de ella y concluimos en que este término posee una finalidad práctica además de que su creación de sentidos que ya no serían absolutos dista de una metafísica tradicional o un nihilismo decadente en donde los valores se creían por universales y existía la pretensión de imponer verdades absolutas. Ahora bien, hace falta más que eso para derrocar el pensar metafísico. Nuevamente, a nuestro modo de ver, la filosofía nietzscheana esconde aún una pretensión de dominación que podría ser catalogada como violenta por Vattimo. Es por tanto que veremos algunas citas del italiano en *El sujeto y la máscara* para explicar porqué el pensar metafísico es violento. Luego, asociaremos tales ideas con las pretensiones políticas de Nietzsche para que lo planteado por nuestro trabajo se entienda de forma clara. Pasamos entonces a las citas de Vattimo:

La metafísica responde a la necesidad de seguridad, porque, a través de la generalización, pone a disposición del hombre un saber que le permite dominar, o al menos afrontar en condiciones de relativa ventaja, las diversas situaciones de la existencia. (p.178)

²⁷Respecto de esto podemos agregar que las referencias principales que utiliza Giorgini para defender su postura son la de los filósofos Nicolás Gonzalez Varela, Herman Siemens, Vasti Roodt y Werner Ross, entre otros.

Sólo un hombre que ha crecido en el temor a la muerte, temor que la moral y la metafísica quieren mitigar pero que al mismo tiempo contribuyen a mantener y desarrollar, puede desear con tal ansia la ganancia el éxito o incluso sólo el dominio cognoscitivo del mundo. (p.180)

La necesidad de fundación es sólo la necesidad de seguridad que el hombre advierte en una situación de amenaza y de violencia, y la metafísica responde a esta situación por medio de otro acto de violencia, el golpe de mano que tiende a apoderarse de los “terrenos más fértiles”, asegurándose el conocimiento de los principios de que todo depende. (p.187)

Metafísica y moral son la puesta en funcionamiento de un complejo sistema que, nacido de la necesidad de seguridad, perpetúa en cambio la inseguridad y la violencia de la situación de partida, transformándolas y reproduciéndolas de varios modos. (p.194)

Entendemos de manera clara a partir de estas citas la razón por la que es violento un pensar metafísico. Este refiere a la generalización de un conocimiento que el hombre pueda dominar para, así, reproducirlo en tanto es su medio de conservación de la vida (o al menos, el que él cree mejor). Esta reproducción del pensar metafísico no permite cambios en su fundación. En este sentido, hemos mencionado que el nihilismo completo nietzscheano crea nuevos sentidos y entiende que los mismos no son absolutos. Ahora bien ¿por qué a partir de estas ideas sin embargo Nietzsche posee un pensamiento político ligado a la aristocracia y al Estado espartano los cuales eran opresores? A diferencia de la interpretación realizada por Vattimo, hemos visto que Nietzsche no tenía una visión negativa de la violencia sino que hasta incluso podría argumentarse lo contrario a partir de los datos aportados. Entendemos que el filósofo alemán además le da valor al cuerpo por sobre el saber teórico pero ¿no debería existir más bien una armonía entre el cuidado del cuerpo y el del alma? Creemos que el pensar aristocratizante de Nietzsche en donde se daba la batalla entre el genio (*Genius*) y las masas (*Masse*) y su caracterización de Sócrates como plebeyo y hombre que era extremadamente horrible en *El ocaso de los ídolos* demuestra cierta concepción de que si bien, el *Übermensch* podría concebir el mundo a su gusto, lejos de establecer principios universales y absolutos, este nuevo sujeto sería la representación de una sola clase que seguiría imponiendo sus principios a las demás. Respecto de ello, citaremos un pasaje de la tesis de Federico Giorgini que nos hablará de este pensar nietzscheano que se diferencia del planteado por Vattimo:

La voluntad de poder contaba con un aspecto hermenéutico que consistía en la disputa por la valoración de los términos utilizados para describir situaciones morales. Nuevamente, dicha disputa se dirimía a través de la fuerza, ahora identificada con este concepto. Entonces, retomando la línea ligada a las leyes de la naturaleza, lo vivo, aquello con mayor voluntad de poder, de vivir, se impondría por sobre lo no vivo. La sociedad de castas que concebía Nietzsche, estaba fundada sobre esta lógica, sobre estos conceptos, pues implicaba la relación de fuerzas, más débiles y más fuertes, las cuales se impondrían unas sobre otras. Finalmente, el concepto de *Übermensch* (ultrahombre) también se alinearía en el mismo tipo de lógica. Como ya mencionamos, esta idea tuvo sus orígenes en la noción del *Genius* y al continuar el desarrollo de los planteos ligados a la aristocracia, significaba la imposición de esta clase de valores. Pero a diferencia de su antecesor, el ultrahombre estaba llamado a vencer al nihilismo proveniente de la tradición socrática judeo-cristiana. [...] Era necesaria la transvaloración de todos los valores que no permitían la preponderancia de lo vital por sobre el nihilismo. Con lo cual, el ultrahombre, en su faceta de filósofo artista, tendría que crear estos –no tan–nuevos valores ocupando la cúspide de la pirámide social. (p.84)

Así, si bien Vattimo deja en claro que su interpretación deja de lado ciertas temáticas en Nietzsche de manera completamente intencional para hacerse de aquellos saberes que puedan realmente llevar a un pensamiento débil y a un proyecto ético político de características más izquierdistas, entendemos que la manipulación que hace el italiano de los textos nietzscheanos es ya no sólo notoria, sino que riesgosa. Aludimos respecto de este “riesgo” al hecho de que un pensamiento débil si bien por un lado puede llegar a expresar la superación de un pensar metafísico tradicional, violento y ya en crisis, también puede serle funcional a sujetos que planteen la opresión del hombre, valiéndose de esta misma debilidad. Aquí, que el pensamiento sea “débil” no significa que deje de ser metafísico, sino que la debilidad pasaría a ser un “atenuador” y por tanto no un superador. La búsqueda por lo que sea la verdad debe estar al servicio del contexto permanentemente y de ahí proviene el hecho de que las verdades muten y no permanezcan absolutas, pero es necesario que el hombre sepa captar esa verdad no para reproducirla como “espíritu de la época”, sino para cuestionarla y reflexionar sobre ella manteniendo siempre una postura crítica. Finalmente, entendemos que ni Nietzsche ni Heidegger superan el pensar metafísico ya que este sea quizás la herencia más pesada de la humanidad. Atenuarla tampoco parece una posibilidad. Por tanto creemos que, volviendo a Sócrates finalmente, una posible postura para superar tal cuestión sea la de recordar nuestra propia ignorancia al servicio de un pensamiento que sea capaz de

criticar a los demás, pero que también indague permanentemente sobre sí mismo sin recaer por ello en la plena actitud teórica. Se puede aprender también con el cuerpo, vivir con él y experimentar el conocimiento, el placer y el dolor gracias a este. Esta postura plantea retomar el principio de recuerdo de la propia ignorancia de Sócrates, pero no por ello estar de acuerdo con el pensamiento socrático en su completitud.

Finalmente, para detener aquella “violencia metafísica” que bien remarca Vattimo, es necesario volver no sólo sobre la actitud de búsqueda constante en torno al saber, sino también en términos políticos y sociales, en la cotidianeidad y en la vida fáctica. También asociado a las artes y el ocio. El diálogo es necesario, pero también resulta funcional “herir” al otro en el mejor estilo cínico. Por ello, será necesario que los filósofos dismantelen la metafísica como red de ignorancias y supuestos, actuando como agentes éticos y políticos, demostrando las falacias en las que creemos cotidianamente. La filosofía debe volver a ser acción política, praxis que se remonte a lo que sucedía en el ágora ateniense. Dejar de lado la academia como ámbito y remontarse nuevamente al espacio abierto tal y como sucedía en la antigüedad. De esta manera, resulta por ello importante entender que la relación entre Sócrates y Nietzsche es una de contradicciones que deben ser superadas. Cabe preguntarnos por qué Sócrates fue, para un Nietzsche ambiguo, “el primer filósofo de la vida [*Lebensphilosoph*]” (1974:396). Un reconocer nuestra propia ignorancia evita que nuestro olvido sobre la misma nos transforme en una máquina social de crear verdades absolutas y absurdas que convierta al mundo en un cúmulo de sectas movidas por el miedo ante el “otro” cada vez más patente en nuestros tiempos. Pero también exige que desmantelamos los ideales rígidos de este otro sin temer por las consecuencias que la disputa tendrá. A su vez, será necesario entender que cuerpo y mente son los elementos de un mismo ser que debe armonizar esta relación (no en un sentido hegeliano de síntesis, sino más bien en uno heracliteano de unidad de los contrarios), así como debe ser armonizada de manera hermenéutica, y para esclarecer el camino a una posible superación de la metafísica, la relación entre Sócrates, el hombre teórico y Nietzsche, el filósofo de la experiencia corporal.

Bibliografía completa

- Aguilar, Patricia (2010): *Heidegger y la pregunta por la técnica* material electrónico disponible en <http://rebellion.org/docs/122686.pdf>.
- Apel, K.O (1997): *L. Wittgenstein, Ocasiones filosóficas*. 1912-1951, Madrid, Cátedra.
- Apel, K.O (1967): *Witgenstein y Heidegger: la pregunta por el sentido del ser y la sospecha de falta de sentido contra toda metafísica* en *Dianoia*, Anuario de filosofía, F.C.E, México p.111-148.
- Ayer, A.J (1965): “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje” en *El positivismo lógico*, traducción de L. Aldana, U. Frisch, C.N. Molina F.M Torner y R. Ruiz Harrel, Madrid, F.C.E.
- Bernabé, Alberto (1988): *De Tales a Demócrito*, Madrid, Alianza.
- Brun, Jean (1969), *Héraclite, ou le philosophe de l'éternel retour*, París, Seghers.
- Canto-Sperber, Monique (2001): *Diccionario de Ética y de Filosofía Moral*, México, F.C.E entrada: nihilismo.
- Cragolini, Mónica (2003): *Camino y demora*, Buenos Aires, Biblos 2da edición.
- Cruz, Juan Cruz (2014): [Existencia y nihilismo: introducción a la filosofía de Jacobi](https://issuu.com/juancruzacruz/docs/jacobi_nihilismo) Universidad de Navarra, 1986. Edición electrónica obtenida de https://issuu.com/juancruzacruz/docs/jacobi_nihilismo.
- De la Cruz Valles, Antonio (2005): *El giro hermenéutico de la fenomenología: de Husserl a Heidegger*, [A Parte Rei: revista de filosofía N°. 38, 2005](#).
- Gadamer, H-G (2002): *Heidegger y la historia de la filosofía*. Traducción de Angela Ackermann Pilári en: GADAMER, H-G., *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona.
- Giorgini, Federico (2013): *El concepto de aristocracia en el pensamiento de Nietzsche. Una problemática político filosófica*, Tesina de licenciatura Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Gómez de Silva, Guido (2009): *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española*, FCE 2ª edición, México, entrada: nihilismo.
- Gorgias: *Encomio de Helena*, versión digital en <http://documents.mx/documents/gorgias-encomio-de-helena-gredos.html>.

- *Guervos, Santiago (1987): La “kehr” Heideggeriana y sus implicaciones hermenéuticas* Thémata: Revista de Filosofía 4:117-129.
- Hegselman, R (1995): *La concepción científica del mundo. El círculo de Viena*, Francfort del menno, Surhkamp.
- Heidegger, Martin (1927): *Ser y tiempo* edición digital extraída de <http://www.philosophia.cl> Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera en www.heideggeriana.com.ar.
- Heidegger, Martin (1954): *Vorträge und Aufsätze*, 5ta edición Pfullingen.
- Martin Heidegger (1989): *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1999): *Ontología: Hermenéutica de la facticidad* Alianza Editorial, versión de Jaime Aspiunza, Madrid.
- Heidegger, Martin (2000): *Carta sobre el humanismo* Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid.
- Heidegger, Martin (2000): *Hitos*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid.
- Heidegger, Martin (2000): *Nietzsche* tomos I y II traducción de Juan Luis Vernal, Destino, Barcelona.
- Heidegger, Martin (2005): *¿Qué significa pensar?* Traducción de Raúl Gabás Madrid, Trotta.
- Horkheimer, Max (1973): *Crítica de la razón instrumental* Sur, Buenos Aires.
- Husserl, E. (1962) *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, México, FCE Traducción José Gaos.
- Huxley, Aldous (1932): *Brave new world* material electrónico en <http://www.idph.com.br/conteudos/ebooks/BraveNewWorld.pdf>.
- Jacobi, F.H (1995): *Carta de Jacobi a Fichte sobre el nihilismo* Traducción, presentación y notas de Vicente Serrano. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía 12, 235-263. Servido de Publicaciones UCM, Madrid.
- Kant, Immanuel (1781): *Crítica de la razón pura*, extracto 3 versión digital en [http://juliobeltran.wdfiles.com/local--files/cursos:%20ebooks/Kant I Critica de la razon pura trad Ribas.pdf](http://juliobeltran.wdfiles.com/local--files/cursos:%20ebooks/Kant%20I%20Critica%20de%20la%20razon%20pura%20trad%20Ribas.pdf).

- Kant, Immanuel (1977): *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* cita extraída en *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Colección Nuestros Clásicos.
- Kaufmann, Walter (1974): *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press.
- Kirk, G.S. Raven, J.E. Schofield (2008). *Los presocráticos* Gredos, Madrid.
- Lozano, Vicente (2016): *Existir como posibilidad: la ontología fundamental de Martin Heidegger*, Dykinson, Madrid.
- Maliandi, Ricardo (2001): “Principios y situaciones” en *Pensamiento, poesía y celebración: homenaje a Héctor Défor Mandrioni*, Biblos.
- Nietzsche, Friedrich (1873): *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* material electrónico extraído de <http://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/verdadymentira.pdf>.
- Nietzsche, Friedrich (2002): *La Gaya Ciencia* Biblioteca Edaf prólogo de Agustín Izquierdo Madrid.
- Nietzsche, Friedrich (2003): *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial.
- Nietzsche, Friedrich (2005): *El ocaso de los ídolos* Tusquets buenos aires.
- Nietzsche, Friedrich (2007): *Así habló Zaratustra* Gradifco Buenos Aires trad. Sergio Albano.
- Nietzsche, Friedrich (2008): *Fragmentos póstumos* 2da edición Tecnos.
- Osswald, Eduardo Pastor (2006/2007): *Husserl y Heidegger*, Hologramática literaria – Facultad de Ciencias Sociales – UNLZ – Año II, N° 3, V2.
- Salmerón, Fernando (1996): *El ser ideal en las “Investigaciones lógicas” de Husserl*, Diánoia. volumen XII, número 12.
- Schopenhauer, Arthur (1818): *El mundo como voluntad y representación* Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María material electrónico en <http://juango.es/files/Arthur-Schopenhauer---El-mundo-como-voluntad-y-representacion.pdf>.
- Vattimo, Gianni (1991): *Ética de la interpretación*, traducción de Teresa Oñate, Paidós, Barcelona.
- Vattimo, Gianni (2002): *Diálogo con Nietzsche* Paidós, Barcelona.
- Vattimo, Gianni (2003): *El sujeto y la máscara*, Península, Barcelona.

- Weier, W. (1977): *Orígenes del nihilismo en el idealismo alemán*, Anuario Filosófico, 10 (2), 171-190.