

01082

S



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

291483

NIETZSCHE Y HEIDEGGER: EL NIHILISMO Y EL OLVIDO DEL SER

TESIS DE DOCTORADO *en filosofía*



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
SERVICIOS ESCOLARES

JUAN MANUEL DEL MORAL



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**RESUMEN DE LA TESIS: Nietzsche y Heidegger: el nihilismo y el olvido del ser**

El objeto de este trabajo es mostrar la actualidad de las filosofías de Nietzsche y Heidegger, a partir de la interpretación de la realidad contemporánea que una y otra lleva a cabo a la luz de su respectiva visión crítica de la historia occidental.

El trabajo consta de cuatro partes. La primera está dedicada a la exposición del pensamiento de Nietzsche. El propósito principal es plantear un orden interno en el pensamiento de nietzscheano que permita identificar distintos niveles de profundidad en la exposición de sus ideas. Se destaca el plano ontológico como el nivel más radical.

En la segunda parte se expone la filosofía de Heidegger. Dicha exposición se centra en el *olvido metafísico del ser* como el tópico principal de la filosofía heideggeriana.

En la tercera parte se exponen las concepciones filosóficas de la historia de los dos autores, a la luz de las rupturas que ambos mantienen con las principales filosofías de la historia tradicionales de San Agustín a Hegel.

La cuarta parte es la conclusión del trabajo. Comienza con la aclaración de los conceptos de *nihilismo* y *olvido del ser*. Se desarrolla a partir de una confrontación entre ambas visiones de la historia, y se plantea finalmente, como tema fundamental de reflexión, la interpretación de Heidegger según la cual Nietzsche representa el fin de la metafísica occidental, en confrontación con la idea que el propio Nietzsche tenía de su filosofía y del lugar que se asigna a sí mismo en relación con el pensamiento tradicional.

**THESIS SUMMARY: *Nietzsche and Heidegger: Nihilism and the forgetfulness of being***

The purpose of this work is to demonstrate the present state of the philosophies of Nietzsche and Heidegger based on the interpretation of the contemporary reality that each philosopher has accomplished in light of his respective critical standpoint about Western history.

This work consists of four parts. The first one is a discussion of Nietzsche's thinking. The main purpose is to set forth an internal order in Nietzschean thought to identify different levels of profoundness in the exposition of his ideas, highlighting the ontological plane as the most radical level.

The philosophy of Heidegger is discussed in the second part. This exposition focuses on the *metaphysical forgetfulness of being* as main topic of Heideggerian philosophy.

The third part is a discussion of the philosophical conceptions of history of both authors, derived from their rupture with the main philosophies in traditional history from Saint Augustine to Hegel.

The fourth part is the conclusion of this work. It begins by clarifying the concept of *nihilism* and the *forgetfulness of being*, developed from a confrontation

between both perspectives of history. Finally, as fundamental subject of reflection, Heidegger's interpretation of Nietzsche as the end of Western metaphysics is set forth, confronted with the notion Nietzsche himself had of his own philosophy and the place he assigned himself within the context of traditional thought.

**Mi profundo agradecimiento al Dr. Ricardo Guerra, asesor de este trabajo; así como a los Drs. Mercedes Garzón y Luis Tamayo, por su excelente disposición y paciencia durante la elaboración del mismo. Mi agradecimiento también a los Drs. Adriana Yáñez, Elsa Cross, Alberto Constante y Crescenciano Grave, quienes aceptaron gentilmente participar como sinodales.**

## INDICE

### INTRODUCCION

#### I.- NIETZSCHE

##### 1.- Caracterización general de la filosofía de Nietzsche (p. 10)

- a) La imagen popular de Nietzsche como pensador subversivo: la crítica del cristianismo y de la cultura occidental.
- b) La importancia capital de Nietzsche como filósofo: la crítica de la metafísica tradicional.
- c) El problema del ordenamiento interno de la obra nietzscheana.

##### 2.- La posición crítica de Nietzsche frente a la metafísica tradicional (p. 17)

- a) El punto de partida: *El nacimiento de la tragedia*. El espíritu dionisiaco y el socratismo. La génesis del planteamiento del problema de la verdad como un problema de valor.
- b) Historia y Genealogía. La desmitificación de los valores morales. La crítica de la idea moral-cristiana del *libre albedrío* y de los presupuestos metafísicos de la idea de autoconciencia moral.
- c) La epistemología de Nietzsche: el conocimiento como interpretación. Arte y conocimiento. Nietzsche y Hume: el *escepticismo* y el *perspectivismo* de los afectos. La crítica del sujeto.

##### 3.- La ontología de Nietzsche como núcleo esencial de su pensamiento (p. 54)

- a) La determinación del ser como *voluntad de poder*: los conceptos de poder y valor. Pluralismo y perspectivismo.
- b) La concepción del tiempo como eterno retorno: la eternidad como repetición infinita de lo finito. El eterno retorno y el tiempo rectilíneo irreversible.
- c) El eterno retorno como superación del *nihilismo*. La ontología de Nietzsche: la unidad indisoluble de la voluntad de poder y el eterno retorno.

## II.- HEIDEGGER

### 1.- El pensamiento de Heidegger como interpretación crítica de la metafísica tradicional (p. 83)

- a) La comprensión metafísica del ser como *fundamento*. El olvido de la *αληθεια*. La necesidad de una *destrucción de la historia de la ontología*.
- b) La metafísica moderna: la consolidación de la función técnica del pensar. La necesidad de la apertura de un pensar meditativo.
- c) La ontología fundamental: La crítica heideggeriana a la noción de sujeto-sustancia (*ser ante los ojos*). La temporalidad del *Dasein*: el concepto de *tiempo original* Y su distinción del concepto ordinario del tiempo. Temporalidad e historicidad.

### 2.- La actualidad del pensamiento de Heidegger (p. 111)

- a) La caracterización ontológica del mundo moderno. La esencia de la ciencia y la técnica modernas.
- b) La técnica planetaria y la consumación de la metafísica.
- c) La proyección de la metafísica moderna en las filosofías posteriores. El fin de la filosofía y la nueva tarea del pensar.

## III.- HISTORIA Y TEMPORALIDAD

### 1.- Las filosofías de la historia tradicionales (p. 130)

- a) La concepción agustiniana de la historia: teleología, escatología y tiempo lineal.
- b) La filosofía de la historia en la modernidad. La secularización del dogma de la salvación: razón y progreso.
- c) Las concepciones metafísicas de la historia en el idealismo alemán. Razón libertad e historia. El problema filosófico del fin último de la historia.

### 2.- La interpretación de la historia en la filosofía de Nietzsche (p. 148)



- a) La crítica a las concepciones metafísicas de la historia tradicionales. La interpretación nietzscheana de la historia como nihilismo. Nihilismo pasivo y activo.
- b) El nihilismo y la historia de la metafísica. El punto de vista del valor como horizonte de la interpretación de la historia como nihilismo. La radicalización del nihilismo y la transvaloración.
- c) La concepción de la historia como nihilismo a la luz de la teoría de la voluntad de poder y el eterno retorno.
- d) La primera reflexión de Nietzsche sobre la historia: la *segunda consideración intempestiva*. El nihilismo como legalidad interna de la historia. La superación del nihilismo.

### **3.- La interpretación heideggeriana de la historia como destino del ser (p. 172)**

- a) Los conceptos de develamiento y destino. El ocultamiento de la historia del ser.
- b) El destino del ser y la historia de la metafísica.

## **IV.- EL NIHILISMO Y EL OLVIDO DEL SER**

### **1.- La Interpretación heideggeriana del pensamiento de Nietzsche (p. 181)**

- a) La figura de Nietzsche como pensador metafísico. Nietzsche y la metafísica moderna: la voluntad de poder como subjetividad incondicionada.
- b) La filosofía de Nietzsche y el fin de la metafísica occidental.

### **2.- Conclusión: El nihilismo y el olvido del ser. El eterno retorno y la temporalidad original (p. 196)**

## INTRODUCCION

El objeto de este trabajo es mostrar la actualidad de las filosofías de Nietzsche y Heidegger, a partir de la interpretación de la realidad contemporánea que una y otra lleva a cabo a la luz de su respectiva visión crítica de la historia occidental.

"Nihilismo" y "olvido del ser" son correspondientemente los dos conceptos centrales de las concepciones de la historia occidental en estos dos autores. Ambas concepciones ven en el desenvolvimiento de la filosofía el ámbito esencial en donde se manifiesta el sentido fundamental de la historia acontecida; como consecuencia de ello, las dos se caracterizan por mantener un diálogo constante con el pensamiento tradicional. Es objeto también de este trabajo penetrar en ese diálogo y reflexionar sobre la visión de conjunto de la historia de la metafísica que se ofrece en cada caso.

El trabajo consta de cuatro partes. La primera está dedicada a la exposición del pensamiento de Nietzsche. El propósito principal es plantear un orden interno en el pensamiento de nietzscheano que permita identificar distintos niveles de profundidad en la exposición de sus ideas. Destacamos el plano ontológico como el estrato más radical. En nuestra opinión, *la voluntad de poder y el eterno retorno* son los conceptos fundamentales de la filosofía de Nietzsche; es en ellos donde en último término se justifica la crítica de los valores y la discusión con la metafísica, y en donde se fundamenta la *doctrina perspectivista de los afectos* y la interpretación de la historia como nihilismo, junto con su

propuesta de superación (la transvaloración de todos los valores).

En la segunda parte se expone la filosofía de Heidegger. Dicha exposición se centra en el olvido metafísico del ser como el tópico principal de la filosofía heideggeriana. En la primera mitad, se hace hincapié en la profundidad de la interpretación crítica de la historia de la metafísica tradicional, que Heidegger desarrolla desde *El ser y el tiempo* bajo el concepto directivo de "destrucción de la historia de la ontología". La crítica a la noción tradicional de sujeto y la importancia capital atribuida al tiempo como concepto ontológico fundamental, son los temas principales a desarrollar. Toda la segunda mitad está dedicada a mostrar la actualidad del pensamiento heideggeriano, en función de la caracterización ontológica que lleva a cabo sobre la esencia de la técnica y su preponderancia en el mundo contemporáneo. Muy especialmente se aborda el tema de la conexión que plantea Heidegger entre el predominio del pensamiento científico-técnico a partir de la modernidad y el fenómeno que denomina como "la consumación de la metafísica y su finalización", lo mismo que del análisis que lleva a cabo a este respecto sobre el destino histórico del pensamiento filosófico de los dos últimos siglos; para desembocar por último en la asignación de la tarea que Heidegger le atribuye al pensar en el horizonte de la época presente.

"Historia y temporalidad" es el título de la tercera parte. Su objetivo central es exponer las concepciones filosóficas de la historia de Nietzsche y de Heidegger, a la luz de las rupturas que ambos mantienen con las filosofías de la historia tradicionales.

Se inicia con una breve exégesis de las principales filosofías de la historia de San Agustín a Hegel, en la que

se señalan sus presupuestos metafísicos básicos; en primer lugar la idea del tiempo rectilíneo e irreversible y la creencia en el carácter teleológico del acontecer histórico: la historia entendida como un proceso que obedece a un plan preestablecido cuyo fin determina su racionalidad intrínseca, y la representación de este fin en la idea de salvación o de progreso moral de la vida humana.

A continuación se expone la interpretación nietzscheana de la historia como nihilismo, a partir de su crítica a la concepción cristiana y a todas las versiones metafísicas que postulan la existencia de un fin último de la historia. Después se establece la distinción entre lo que Nietzsche llama nihilismo pasivo y activo y se determina el lugar que se asigna a sí mismo a partir de ella. El objetivo principal de toda esta parte es mostrar que los fundamentos de la interpretación de la historia como nihilismo se encuentran en la teoría de la voluntad de poder y el eterno retorno y que su formulación estricta no puede hacerse al margen de la crítica de Nietzsche a la metafísica tradicional. Finalmente, se plantea la existencia de una conexión interna entre los conceptos de *voluntad de poder*, *eterno retorno*, *nihilismo* y *transvaloración* como los conceptos fundamentales de la filosofía nietzscheana, cuya adecuada comprensión requiere forzosamente de su explicación conjunta.

El último punto de esta sección es la exposición de la interpretación heideggeriana de la historia como *destino del ser*. Aquí se destacan principalmente estos tres aspectos: la conexión interna entre los conceptos de *develamiento* y *destino*, la determinación ontológica del concepto de *época histórica* y la visión de la historia de la metafísica, como dimensión en donde se registran los momentos decisivos de los cambios y transformaciones del develamiento del ser y se

distinguen las épocas fundamentales de la historia occidental. Se concluye con el planteamiento de la tesis de Heidegger según la cual la historia entendida como historia del ser se encuentra fuera de la jurisdicción del pensamiento metafísico.

La cuarta parte está dedicada a la interpretación heideggeriana de la filosofía de Nietzsche; particularmente a la concepción de Heidegger sobre el concepto nietzscheano de nihilismo y su conexión con el asunto relativo al olvido del ser.

Primeramente, se intenta establecer una confrontación entre las dos concepciones de la historia de la metafísica, con el objeto de mostrar sus elementos afines y sus divergencias.

En segundo lugar, se analiza la interpretación de Heidegger según la cual el pensamiento de Nietzsche representa la última figura de la metafísica occidental, en confrontación con la idea que Nietzsche tenía de su propia filosofía y del lugar que se asigna a sí mismo en relación con el pensamiento tradicional. Al hilo de esta confrontación, se aborda finalmente el tema relativo a la determinación ontológica del concepto de tiempo -asunto que está presente en todas las partes del trabajo y alrededor del cual gira el planteamiento concerniente a la interpretación ontológica de la historia como tema central- y se analizan los puntos de contacto y las diferencias entre el concepto nietzscheano de *eterno retorno* y el concepto heideggeriano de *tiempo original*. La elección de este asunto particular como cuestión final obedece a que se trata del concepto ontológico fundamental que en ambos casos testimonia la ruptura con la metafísica tradicional. Acaso después de Hegel, en el panorama de la filosofía actual, no haya ningún otro concepto nuevo del tiempo que trascienda los

límites de la representación tradicional del ser como  
*presencia de lo presente.*

**I**  
**NIETZSCHE**

## 1.- Caracterización general de la filosofía de Nietzsche

- a) La imagen popular de Nietzsche como pensador subversivo: la crítica del cristianismo y de la cultura occidental. La importancia capital de Nietzsche como filósofo: la crítica de la metafísica tradicional.
- b) El problema del ordenamiento interno de la obra nietzscheana.

A diferencia de la mayor parte de los filósofos, Nietzsche es un autor conocido por el lego común. A ello contribuyen diversos motivos que conciernen tanto a su obra como a su personalidad. De la primera, resalta la crítica implacable de los valores establecidos, el cuestionamiento de las verdades y convicciones mayormente arraigadas, la osadía de despreciar sin miramientos figuras e ideales consagrados; pero sobre todo su estilo. La ironía, la invectiva, la mordacidad, la contundencia con la que se expresa y al mismo tiempo el ingenio y la elegancia discursiva son los principales atractivos. De la persona de Nietzsche han llamado la atención varios aspectos: su excentricidad, su estilo de vida, el aislamiento en el que se mantuvo durante tanto tiempo y, principalmente, su hundimiento en la locura. Nietzsche en buena medida debe su fama a la fatalidad de su desequilibrio mental. La locura viene a completar la figura escandalosa del pensador rebelde que se admira en él.

Aunque de alguna manera lo previó, es muy probable que a Nietzsche le hubiera decepcionado conocer los motivos por los que se ha extendido su fama, saber que el atractivo de su obra se cifra en la crítica del pasado, no en su filosofía del porvenir. A Nietzsche le hubiera mortificado mucho enterarse de que la dimensión más profunda de su pensamiento (la metafísica de la voluntad de poder y el eterno retorno)



quedaría eclipsada por la crítica de la tradición. Consciente del peso que representa en su discurso la actitud beligerante, se percató desde muy temprano (1873) de la necesidad de extirpar todo lo "negativo, odioso e hiriente"<sup>1</sup> que había en él, para dar lugar a la emergencia de su pensamiento constructivo.

Nietzsche no es, pues, una especie de detractor de la cultura y de la civilización occidental. Tampoco un psicólogo ni un "filósofo de la vida". Se le entiende mal si se cree que las cuestiones de las que se ocupa son ajenas al pensamiento abstracto, a los problemas de la filosofía tradicional<sup>2</sup>. Nietzsche es, ciertamente, un pensador heterodoxo, pero al fin y al cabo un filósofo cuyo pensar se mantiene en un diálogo constante con la tradición metafísica.

Todos los libros de Nietzsche se caracterizan por su crítica severa al cristianismo. Una lectura superficial puede muy bien advertir que se trata siempre de la negación de la realidad del mundo suprasensible y del valor intrínseco de las llamadas virtudes morales, pero no es capaz de ver el nivel más profundo en el que Nietzsche se mueve: el del análisis de los presupuestos metafísicos fundamentales sobre

---

<sup>1</sup> En la biografía de Werner Ross las palabras "negativo", "odioso", "hiriente" son tomadas textualmente de la correspondencia de Nietzsche: "Cuando una desconocida, la marquesa Guerrieri-Gonzaga, le escribió entusiasmada con su texto *Sobre la utilidad y las desventajas de la historia*, le contestó (Nietzsche) que él no conocía ninguna meta más alta que llegar a ser 'educador' en un sentido grandioso. Pero: 'mientras tanto tengo que arrancar primeramente de mí todo lo polémico, negativo, odioso, hiriente'". (Ross, W., *Friedrich Nietzsche, El águila angustiada. Una biografía*, ed. Paidós (Testimonios), Barcelona, 1994, trad. R. Hervás, pp. 386,387.

<sup>2</sup> Tiene completa razón Heidegger cuando en su obra consagrada a Nietzsche escribe en el primer capítulo: "... hace mucho tiempo se cuenta en las cátedras de filosofía en Alemania que Nietzsche no es ningún pensador estricto, sino un 'filósofo-poeta'. Nietzsche no pertenecería a aquellos filósofos que sólo piensan cosas abstractas y vagas, alejadas de la vida. Si se lo llama filósofo, habría que entenderlo como un 'filósofo de la vida'. Este título, que ya hace mucho goza de predilección, tiene al mismo tiempo la función de alimentar la sospecha de que la filosofía sería, en los demás casos, algo para muertos y por ello básicamente prescindible. Esta opinión coincide perfectamente con la de aquellos que saludan en Nietzsche al 'filósofo de la vida' que por fin ha barrido con el pensamiento abstracto. Estos juicios corrientes sobre Nietzsche son erróneos. El error sólo se reconoce si la confrontación con Nietzsche se pone en marcha a través de una confrontación simultánea en el ámbito de la pregunta fundamental de la filosofía." (Cf. Heidegger, M., *Nietzsche*, ed. Destino, Barcelona, 2000, trad. J. L. Vermal, p. 21. (tomo I).

los que se sustentan los puntos de vista valorativos. Y menos aún puede penetrar en la dimensión de su interpretación crítica de la tradición filosófica a lo largo de dicho análisis. Es, pues, indiscutiblemente válido afirmar que de un extremo a otro -desde *El nacimiento de la tragedia hasta Ecce Homo*- toda la obra de Nietzsche gira alrededor de la impugnación de la moral cristiana y del género de vida instituido por ella, pero es necesario tener en cuenta que existen grados de complejidad en su planteamiento: no es lo mismo el nivel de los problemas relativos a la investigación del origen de los valores morales y su evolución, que el de la explicación de los presupuestos metafísicos fundamentales sobre los que descansan los principios de valoración y, menos aún, que el de la formulación de los nuevos conceptos ontológicos de *voluntad de poder* y *eterno retorno* como base de la transmutación de todos los valores hasta el momento reinantes. La dimensión más profunda concierne a este último nivel que representa propiamente la filosofía original de Nietzsche, y cuya cabal comprensión obliga a entrar en el terreno de las discusiones que mantiene con la metafísica tradicional, en la medida en que *voluntad de poder* y *eterno retorno* designan respectivamente los caracteres esenciales bajo los que Nietzsche concibe el ser y el tiempo.

En nuestra opinión, el estrato más profundo de la filosofía de Nietzsche es el que corresponde a su pensamiento ontológico. Es allí donde se fundamenta la crítica de los valores y la discusión con la metafísica. La guerra contra el cristianismo es una guerra contra los valores supremos y contra las verdades fundamentales de la cultura occidental; es una guerra contra el papel de la filosofía como depositaria por excelencia de esas verdades y de los supuestos bajo los que se erigen; la guerra contra el

cristianismo es esencialmente la guerra contra la tradición metafísica. Por ello una lectura apropiada de Nietzsche no puede hacer a un lado o conferirle poca importancia a su interpretación de la historia de la filosofía.

Pese a la naturaleza de la producción de la obra nietzscheana, que se caracteriza por la publicación de un libro tras otro sin ninguna conexión expresa de continuidad - acaso sólo la reiteración de los mismos asuntos tratados desde nuevas perspectivas, pero no propiamente un desarrollo progresivo-, es posible advertir, sin embargo, la presencia permanente de ciertas ideas fundamentales: la importancia atribuida a la cultura griega y la interpretación de la figura de Sócrates como signo de su finalización; la exaltación de la tragedia antigua, de los mitos pagánicos como símbolos de un género afirmativo de vida en oposición al cristianismo y a la civilización moderna, son cuestiones, todas, que se remontan hasta *El nacimiento de la tragedia* y las *Consideraciones intempestivas* y que se repiten en los últimos tratados. Igualmente, la desfeticización de los valores morales a partir de la explicación de su origen y de su evolución (el método genealógico) y la interpretación de la psicología como teoría de la evolución de la voluntad de poder<sup>1</sup>, son temas que se desarrollan intensivamente en *Más allá del bien y del mal* y *La genealogía de la moral*, pero que tienen su origen en *Humano, demasiado humano* y *Aurora*. Si bien no existe una elaboración sistemática propiamente dicha, sí se puede hablar, sin embargo, de un creciente refinamiento y profundización. Dada esta circunstancia, la cabal

---

<sup>1</sup> En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche escribe: "La psicología entera ha venido estando pendiente hasta ahora de prejuicios y temores morales: no ha osado descender a la profundidad. Concebiría como morfología y como teoría de la voluntad de poder, tal como yo la concibo - eso es algo que nadie ha rozado siquiera en sus pensamientos..." (Cf. Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, ed. Alianza, Madrid, 1972, trad. Andrés Sánchez Pascual, p. 45.

comprensión del pensamiento de Nietzsche exige la revisión de toda su obra; únicamente el conocimiento de ésta puede aportar elementos para establecer conexiones y encontrar puntos de contacto entre ideas y planteamientos que a simple vista no mantienen ninguna relación entre sí porque se encuentran desarrollados por separado. Es menester combatir la creencia de que se es fiel al espíritu antisistemático de Nietzsche si no se pretende buscar en él ningún orden interno de su pensamiento; pues si bien es cierto que en general no es válido imponer desde fuera un orden en donde no lo hay, tampoco lo es el decidir de antemano, apoyados únicamente en el estilo aforístico de Nietzsche, que ése es el caso de esta filosofía y que las regularidades y conexiones que pueden encontrarse en ella no son nunca suficientes para pensar en una coherencia interna del pensamiento nietzscheano.

Planteemos, pues, estas preguntas: ¿En qué medida resulta lícito buscar un orden interno en la filosofía de Nietzsche? ¿Existe acaso un pensamiento fundamental bajo el cual puedan ordenarse todas las ideas? ¿O se trata más bien de un abanico de temas diversos que fueron desarrollados a lo largo toda la obra sin la pretensión de ninguna conexión entre sí?

En principio parece que estas preguntas son fáciles de responder apenas se tomen en cuenta estos dos factores: las características de los libros publicados por el propio Nietzsche y sus consideraciones expresadas sobre los sistemas metafísicos: las diversas tentativas de comprender el mundo como una unidad y totalidad regida bajo un orden universal. Nietzsche descubre en el espíritu de sistema las huellas de la teología disfrazada en pensamiento conceptual y

discursivo, y cifra en este descubrimiento la razón esencial de sus reservas frente a la sistematización. Sus escritos son una muestra palmaria de esta actitud.' Se trata muy a menudo de compendios de aforismos y de exposiciones y desarrollos temáticos que no se articulan a partir de ninguna idea central que haga las veces de principio ordenador fundamental. Puede hablarse, efectivamente, de la existencia de temas dominantes (la interpretación de la historia a partir de la genealogía de la moral, la desmitificación del valor de la verdad, la negación de la existencia del mundo suprasensible, etc.) abordados desde distintas perspectivas, pero no de una conexión explicativa entre ellas.

A pesar de ello, después de la publicación de *Más allá del bien y del mal* (1886) Nietzsche pensó decididamente en una exposición detallada de su filosofía. Se propuso inclusive dejar de publicar para dedicarse por completo a la elaboración de una gran obra cuyo título sería "La voluntad de poder". Quería -como él mismo lo dice expresamente en una carta a Overbeck- construir en los próximos años una estructura coherente de su pensamiento.

Como se sabe, hizo todo lo contrario, en escasos dos años escribió seis libros: *El crepúsculo de los ídolos*, *El Anticristo*, *Ecce Homo*, *El caso Wagner*, *Nietzsche contra Wagner* y *Ditirambos de Dioniso*. Quizás haya querido concluir planteamientos sobre los que ya tenía un abundante material de notas, antes de consagrar todo su tiempo a la redacción de la gran obra; o quizás dudó sobre la posibilidad de estructurar su filosofía bajo esa forma<sup>1</sup>, el caso es que dicho trabajo

---

<sup>1</sup> Así parece indicarlo una carta dirigida a Overbeck, en julio de 1885. Dice allí Nietzsche: "...Casi cada día he dictado de dos a tres horas, pero mi 'filosofía', si tengo el derecho de llamar así a lo que me maltrata hasta las raíces de mi ser, ya no es comunicable, por lo menos por medio de la imprenta". (Cf. Heidegger, M., Nietzsche, (I), ed. cit. p. 27.)

nunca apareció, que lo que se publicó en 1901 bajo el título de "Voluntad de poder" es una recopilación de apuntes inéditos ordenados según un esquema temático que Nietzsche había elaborado en 1887.

¿Cómo hablar entonces justificadamente de un orden interno del pensamiento nietzscheano? ¿No es esto una interpretación que fuerza a este pensamiento a adoptar un elemento que por naturaleza no le corresponde, que incluso le es opuesto? Si nos dejamos llevar por las características de los libros publicados por el propio Nietzsche y si nos atenemos al hecho de que la obra capital prometida nunca vio la luz, entonces, en efecto, no podemos menos que concluir que se trata de una interpretación forzada. Si en cambio penetramos en su pensamiento y seguimos la secuencia de su obra entonces -como dice Grenier- "Nietzsche se nos ordena en los debidos pasos, se disciplina escalonadamente en torno a los problemas epistemológicos, morales y metafísicos debidos, funciona como un filósofo 'de verdad'..."<sup>1</sup> Por eso, es preciso transitar por toda su obra, para poder tener a la vista los diversos desarrollos sobre los temas de que se ocupa y los puntos de conexión entre ellos.

---

<sup>1</sup> Cf. Savater, F., *Así hablaba Nietzsche*, ed. Àltera, Barcelona, 1996. pp. 15. 16.

## 2.- La posición crítica de Nietzsche frente a la metafísica tradicional

- a) El punto de partida: *El nacimiento de la tragedia*. El espíritu dionisiaco y el socratismo. La génesis del planteamiento del problema de la verdad como un problema de valor.
- b) Historia y Genealogía. La desmitificación de los valcres morales. La crítica de la idea moral-cristiana del libre albedrío y de los presupuestos metafísicos de la idea de autoconciencia moral.
- c) La epistemología de Nietzsche: el conocimiento como interpretación. Arte y conocimiento. Nietzsche y Hume: el escepticismo y el perspectivismo de los afectos. La crítica del sujeto.

*El nacimiento de la tragedia*, el primer libro de Nietzsche, representa el punto de arranque de la crítica de la cultura y la civilización occidental. La importancia de este libro estriba en que en él se presentan elementos y se marcan trazos que determinan decisivamente el ulterior desenvolvimiento del pensamiento nietzscheano: el significado de lo trágico como suprema representación estética de la vida, la interpretación de la figura de Dionisio como símbolo perfecto de la afirmación de la existencia y la crítica del socratismo como emblema de la disolución del espíritu trágico.

El endiosamiento de Nietzsche con los griegos permanece constante a lo largo de toda su producción intelectual. Nietzsche invoca continuamente el modelo de vida griego para exaltar la miseria del cristianismo, su moral decadente, su difamación del valor de la vida humana. Nada tan opuesto a la figura de *Dionisio* como la de *Cristo crucificado*. El arte trágico como develamiento del carácter terrible y enigmático de la existencia y de su más profunda y auténtica afirmación.

No obstante, *El nacimiento de la tragedia* es también la única obra de toda la producción de Nietzsche respecto de la cual su autor llegará a decir algún día que se trata de un libro "mal escrito, torpe y confuso"<sup>1</sup>. Son dos los motivos principales de esta descalificación: en primer lugar, el hecho de que la obra haya sido concebida como un homenaje a Wagner, principalmente que haya propuesto como asunto central la correspondencia entre la música wagneriana y la tragedia antigua. En segundo lugar, la influencia de Schopenhauer y, a través de éste, la de Kant: su lenguaje categorial, pero sobre todo el pesimismo del primero y el moralismo del segundo. En compensación, Nietzsche hace énfasis en la aparición de dos ideas fundamentales: la comprensión del fenómeno dionisiaco y la interpretación del socratismo<sup>2</sup>. Se trata de dos de los símbolos más importantes de toda su obra. En efecto, lo que se conserva intacto desde el principio hasta el fin de toda la producción nietzscheana es la imagen dionisiaca del mundo trágico, como el símbolo por excelencia de la afirmación de la vida, y la figura de Sócrates como la

---

<sup>1</sup> Así se refiere Nietzsche a su primera obra en el "Ensayo de autocrítica" añadido por él a la tercera edición de la obra en 1886. (Cf. Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, ed. Alianza, Madrid, 1997, trad. A. Sánchez Pascual, p. 28).

<sup>2</sup> "Para ser justos con *El nacimiento de la tragedia* (1872) será necesario olvidar algunas cosas. Ha influido, e incluso fascinado, por lo que tenía de errado, por su aplicación al *wagnerismo*, como si éste fuese un síntoma de *ascensión*... Las dos innovaciones decisivas del libro son, por un lado, la comprensión del fenómeno dionisiaco en los griegos: el libro ofrece la primera psicología del mismo, ve en él la raíz única de todo el arte griego. Lo segundo es la comprensión del socratismo: Sócrates, reconocido por vez primera como instrumento de la disolución griega, como *décadent* típico. «Racionalidad» *contra* instinto. ¡La «racionalidad» a cualquier precio, como violencia peligrosa, como violencia que socava la vida! - En todo el libro, un profundo, hostil silencio contra el cristianismo. Este no es ni apolíneo ni dionisiaco: *niega* todos los valores *estéticos*, los únicos valores que *El nacimiento de la tragedia* reconoce: el cristianismo es nihilista en el más hondo sentido, mientras que en el símbolo dionisiaco se alcanza el límite extremo de la *afirmación*... Yo fui el primero en ver la auténtica antítesis: el *instinto degenerativo*, que se vuelve contra la vida con subterránea avidez de venganza (el cristianismo, la filosofía de Schopenhauer, en cierto sentido ya la filosofía de Platón, el idealismo entero, como formas típicas), y una fórmula de la *afirmación suprema*, nacida de la abundancia, de la sobreabundancia, un decir sí sin reservas aun al sufrimiento, aun a la culpa misma, aun a todo lo problemático y extraño de la existencia... Este sí último, *gozosísimo*, exuberante, arrogantisimo dicho a la vida no es sólo la intelección suprema, sino también la *más honda*, la más rigurosamente confirmada y sostenida por la verdad y la ciencia..." (Nietzsche., F., *Ecce homo*, ed. Alianza, Madrid, 1996, trad. A. Sánchez Pascual, pp. 67, 68, 69).



manifestación del comienzo del nihilismo: la sustitución del instinto por el saber, el surgimiento de la lógica, de la dialéctica, del espíritu científico en lugar de la visión trágica del mundo. No se trata, pues, de una crítica del pensamiento de Sócrates en cuanto tal, sino de lo que el socratismo representa como síntoma de decaimiento, como instrumento de disolución, de ocultación y falsificación de la vida. Sócrates es la figura opuesta de Dionisio: la fe en la razón, la racionalidad a cualquier precio, la vida sujeta a su constreñimiento; todo esto como un subterfugio inventado para suavizar y aligerar el carácter terrible y enigmático de la existencia.

La existencia sólo puede tener justificación como fenómeno estético: esta es la tesis fundamental de *El nacimiento de la tragedia*<sup>1</sup>. En el "Ensayo de autocrítica", que Nietzsche escribe en 1886 y que añade a la tercera edición de aquella obra, dice que el verdadero problema que enfrenta es el de la ciencia: "La ciencia concebida por vez primera como problemática, como discutible"<sup>2</sup>. La ciencia vista con la óptica del arte y el arte con la óptica de la vida. Y si bien es cierto que más adelante Nietzsche reivindicará la importancia y el valor del espíritu científico hasta llegar a decir que "el hombre de ciencia es el desarrollo ulterior del artista"<sup>3</sup>, ello no irá en menoscabo de la consideración de la ciencia como problema. En

---

<sup>1</sup> "Pues tiene que quedar claro sobre todo, para humillación y exaltación nuestras, que la comedia entera del arte no es representada en modo alguno para nosotros, con la finalidad tal vez de mejorarnos y formarnos, más aún, que tampoco somos nosotros los auténticos creadores de ese mundo de arte: lo que si nos es lícito suponer de nosotros mismos es que para el verdadero creador de ese mundo somos imágenes y proyecciones artísticas y que nuestra suprema dignidad la tenemos en significar obras de arte -pues sólo como fenómeno estético están eternamente justificados la existencia y el mundo..." (Cf. Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, ed. Alianza, México, 1997, trad. A. Sánchez Pascual, p. 66).

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.* p. 27.

<sup>3</sup> Cf. Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano*, ed. Madrid, 1996, trad. C. Vergara, p. 169.

la fe en la verdad se esconde desfigurado el ideal ascético<sup>1</sup>, la ciencia moderna es la forma más reciente de expresión de este ideal: 'la fe en un valor metafísico en un valor en sí de la verdad'<sup>2</sup>. Crítica de la voluntad de verdad: en eso estriba la ciencia como problema. Comienza en *El nacimiento de la tragedia*, se reanuda en *Aurora* y *La gaya ciencia* y culmina en *La genealogía de la moral* y en los escritos póstumos, es decir, atraviesa toda la obra filosófica.

La interpretación de la tragedia como revelación de la esencia del mundo, la ponderación del arte por encima del pensamiento racional y, consecuentemente, la interpretación de la aparición de la dialéctica socrática como signo de declive y decadencia, son las ideas germinales de la concepción nietzscheana de la historia como nihilismo, y los primeros resultados de la aplicación de la genealogía como método para la interpretación de la historia de la cultura occidental, de una interpretación que escudriña el significado de los fenómenos históricos como síntomas de afirmación o negación de la vida. El espíritu dionisiaco, como máximo símbolo de afirmación, es el testimonio de la exuberancia de vitalidad de la sociedad griega; el espíritu socrático, en cambio, el signo de su degradación: el

---

<sup>1</sup>... Nuestra fe en la ciencia reposa siempre sobre una fe metafísica -también nosotros los actuales hombres del conocimiento, nosotros los ateos y antimetafísicos, también nosotros extraemos nuestro fuego de aquella hoguera encendida por una fe milenaria, por aquella fe cristiana que fue también la fe de Platón, la creencia de que Dios es la verdad, de que la verdad es divina... ¿Pero cómo es esto posible, si precisamente tal cosa se vuelve cada vez más increíble, si ya no hay nada que se revele como divino, salvo el error, la ceguera, la mentira, -si Dios mismo se revela como nuestra más larga mentira? -En este punto es necesario detenerse y reflexionar largamente. La ciencia misma necesita en adelante una justificación (con lo cual no se ha dicho en absoluto que exista una justificación para ella). Examinense, con respecto a esta cuestión, las filosofías más antiguas y las más recientes: falta en todas ellas una consciencia de hasta qué punto la misma voluntad de verdad necesita una justificación, hay aquí una laguna en toda filosofía -¿a que se debe? A que el ideal ascético ha sido hasta ahora dueño de toda filosofía, a que la verdad misma fue puesta como ser, como Dios, como instancia suprema, a que a la verdad no le fue lícito en absoluto ser problema. (Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, ed. Alianza, Madrid, 1975, trad. A. Sánchez Pascual, pp. 174, 175).

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.* p. 174.

pensamiento racional al servicio de la moral, el punto de partida de la historia de la metafísica.

Que Nietzsche se haya retractado finalmente del propósito original de su primera obra -el cual consistía en la unificación del arte trágico, la música de Wagner y la filosofía de Schopenhauer- resulta irrelevante frente al gran número de elementos que se conservan de ella a lo largo de toda su producción intelectual. Tampoco tiene mucha trascendencia la descalificación técnico-filológica de la interpretación nietzscheana de los rasgos estilísticos de la tragedia antigua, por parte de los especialistas de su época (Wilamowitz, Ritschl, etc.)<sup>1</sup>. Pesa mucho más su importancia y valor como primer trazo de la dirección crítica que caracteriza al pensar filosófico de Nietzsche. En ese sentido, no les falta razón a quienes sostienen que *El nacimiento de la tragedia* marca la pauta de toda su filosofía<sup>2</sup>.

Por lo pronto, son dos los elementos fundamentales que hemos destacado: la idea incipiente de la concepción de la historia como nihilismo y el primer esbozo de interpretación

---

<sup>1</sup> "... La historia de la filología clásica registra el nombre de Winkelmann o Goethe, no el de Nietzsche como el de un suscitador y renovador en la constitución y afirmación de los estudios filológicos. (Nietzsche) queda reducido al papel de incómodo y hasta ingenioso "aficionado". El mismo Wilamowitz-Moellendorf refutó indirectamente en un trabajo sobre las fuentes de Diógenes Laercio la tesis que hubiera podido considerarse como la contribución de Nietzsche al esclarecimiento de problemas científico-filológicos; y con la nueva sistematización de la métrica tuvo que desaparecer del campo realmente científico esa nueva teoría métrica de cuyo descubrimiento daba cuenta jubilosamente Nietzsche a sus amigos. Y, en fin, la tesis histórico-filológica de *El nacimiento de la tragedia* pudo dar fundamento a los críticos y especialistas, a Wilamowitz entre los más furibundos, para considerar a Nietzsche probadamente incapaz y científicamente inválido para la rigurosa, precisa y exigente filología clásica". (Cf. Gutiérrez Girardot, R., *Nietzsche y la filología clásica*, ed. Eudeba, Buenos Aires, 1966, p. 47).

<sup>2</sup> E. Fink, por ejemplo, sostiene: "*El nacimiento de la tragedia* contiene casi todos los elementos de la filosofía de Nietzsche. Desarrolla por vez primera, y con el aliciente de la intuición reciente y originaria, la antítesis de lo apolíneo y lo dionisiaco, elabora la óptica de; arte y la óptica de la vida, encontrada a partir de aquélla; emplea al hombre como la llave que abre paso al todo del ser, traza una metafísica antropomórfica, que a primera vista parece fantástica y arbitraria; cultiva aquí, lo mismo que en el ataque al socratismo, el arte de la difamación, e introduce ya el concepto fundamental de juego, en una remembranza de Heráclito". (Cf. Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, ed. Alianza Universidad, Madrid, 1976, trad. A. Sánchez Pascual, p. 38).

genealógica del proceso histórico de la cultura. Antes del cristianismo fue el fenómeno socrático, es decir, "la racionalidad contra el instinto... la racionalidad como violencia que socava la vida"<sup>1</sup>, el primer síntoma de decadencia y agotamiento. El núcleo esencial de la genealogía nietzscheana es, pues, la interpretación de los fenómenos históricos como fenómenos fisiológicos, como manifestaciones de grados de salud o de enfermedad. El criterio de diferenciación entre ambas es la actitud frente a la vida. Nietzsche dice: "Los juicios de valor sobre la vida, a favor o en contra, no pueden en definitiva, ser verdaderos nunca: únicamente tienen valor como síntomas, únicamente importan como síntomas, -en sí tales juicios son estupideces"<sup>2</sup>. Se trata sólo de manifestaciones de vitalidad o agotamiento, de fuerza o debilidad, de acción o reacción. Nietzsche asocia la vitalidad y la fuerza con la acción, y el agotamiento y la debilidad con la reacción. Ve en el carácter reactivo el síndrome del nihilismo. Por eso su comienzo se remonta hasta

---

<sup>1</sup> Cf. *Ecce homo*, ed. cit., p. 68. En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche dice expresamente a este respecto: El viejo problema teológico de 'creer' y 'saber' -o, más claramente, de instinto y razón- es decir, la cuestión de si, en lo que respecta a la apreciación del valor de las cosas, el instinto merece más autoridad que la racionalidad, la cual quiere que se valore por unas razones, por un 'porqué', o sea por una conveniencia y utilidad, continúa siendo aquel mismo viejo problema moral que apareció por vez primera en la persona de Sócrates y que ya mucho antes del cristianismo escindió los espíritus. (Cf. *Más allá del bien y del mal*, ed. cit. p. 120).

<sup>2</sup> Cf. Nietzsche, F., *El crepúsculo de los ídolos*, ed. Alianza, Madrid, 1975, trad. A. Sánchez Pascual, p.38. Un poco más adelante Nietzsche explica la inconsecuencia de la pretensión de verdad de los juicios de valor sobre la vida; dice: "... Una condena de la vida por parte del viviente no deja de ser, en última instancia, más que el síntoma de una especie determinada de vida: la cuestión de si esa condena es justa o injusta no es suscitada en modo alguno con esto. Sería necesario estar situado fuera de la vida, y, por otro lado, conocerla tan bien como uno, como muchos, como todos los que la han vivido, para que fuera lícito tocar el problema del valor de la vida en cuanto tal: razones suficientes para comprender que el problema es un problema inaccesible a nosotros. Cuando hablamos de valores, lo hacemos bajo la inspiración, bajo la óptica de la vida: la vida misma es la que nos constriñe a establecer valores, la vida misma es la que valora a través de nosotros cuando establecemos valores... De aquí se sigue que también aquella *contranaturalidad consistente en una moral que concibe a Dios como concepto antitético* y como condena de la vida es tan sólo un juicio de valor de la vida - ¿de qué vida?, ¿de qué especie de vida? - Pero ya he dado la respuesta: de la vida descendente, debilitada, cansada, condenada. La moral tal como ha sido entendida hasta ahora -tal como ha sido formulada todavía últimamente por Schopenhauer, como 'negación de la voluntad de vida'- es el instinto de *decadencia* mismo, que hace de sí un imperativo: esa moral dice: '¡perece!' -es el juicio de los condenados..." (Cf. *Ibid.*, p. 58).

Sócrates: en él la razón actúa como fuerza tiránica sobre los instintos, como reacción y defensa, como instrumento de moralización y domesticación. La fórmula Razón=virtud=felicidad es el indicio del comienzo de la decadencia.

Es menester advertir que la interpretación genealógica de los valores morales y el sentido de lo que Nietzsche denomina nihilismo no son dos cuestiones separadas. La interpretación genealógica es el camino que conduce al descubrimiento del nihilismo como legalidad interna de la historia. El significado del nihilismo como negación de la vida, como voluntad de la nada, es el trasfondo oculto que Nietzsche descubre en calidad de resultado de su investigación y meditación sobre el valor y la procedencia de la moral. En el pasaje autobiográfico que sirve de prólogo a *La genealogía de la moral* confiesa que se trata de un problema que le inquietó desde muy temprano y que cultivó primero bajo la pregunta expresa por el origen de los valores morales, para desembocar finalmente en el planteamiento de todas estas cuestiones: las condiciones en las que el hombre inventa los juicios de valor moral, su validez intrínseca, su función histórica y su sentido como expresión de afirmación o negación de la vida. Esta transformación muestra con toda claridad que en manos de Nietzsche el susodicho problema del origen del bien y del mal deja por fin de ser planteado como una cuestión metafísica para formularse en términos antropológicos e históricos.

Acaso la definición más sencilla de lo que Nietzsche entiende por "genealogía" la encontramos en estas palabras del prólogo de *La genealogía de la moral*: "... necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores -y para esto se

necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquéllos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron (la moral como consecuencia, como sintoma, como máscara, como tartufería, como enfermedad, como malentendido; pero también la moral como causa, como medicina, como estímulo, como freno, como veneno), un conocimiento que hasta ahora ni ha existido ni tampoco se lo ha siquiera deseado<sup>1</sup>.

Se trata, pues, en primer lugar, de la pregunta por el valor en sí de los valores morales. La pregunta orientada hacia las condiciones en que el hombre inventó los juicios de valor moral y hacia las circunstancias en que éstos se desarrollaron y modificaron coloca el problema de la moral fuera del ámbito de la metafísica: el origen del bien y del mal no es cósmico, sino estrictamente humano, su explicación no se encuentra en ningún trasmundo, sino en esta vida real y concreta. Desde el planteamiento mismo de la pregunta por la existencia del valor en sí de los valores morales la genealogía adopta, por lo tanto, una función crítica. No la de la crítica en el sentido kantiano del uso legítimo de una facultad humana -en este caso, de la razón pura en su ejercicio práctico-, sino en el sentido más radical de poner en entredicho el valor mismo del bien y de la verdad.

En segundo lugar, se indica el camino para responder la pregunta. Es necesario el conocimiento del origen y la historia de los sentimientos y de las valoraciones morales: cómo surgen, de dónde se derivan, de qué manera se han constituido; cómo es que sentimientos tales como la compasión, la abnegación o la resignación, por ejemplo, han llegado a interpretarse como valiosos en sí mismos. La genealogía es el recorrido por las transformaciones del

---

<sup>1</sup> Cf. *La genealogía de la moral*, ed. cit., p.23.

sentido a lo largo de las cuales ciertos sentimientos y comportamientos humanos se constituyeron y fijaron finalmente como virtudes.

Lo que Nietzsche nos presenta como genealogía es, pues, una especie de arqueología de la constitución de los valores morales. Se trata propiamente de una reconstrucción arqueológica porque se aboca al desciframiento de los motivos, condiciones y circunstancias en que los valores morales surgieron, se desarrollaron y modificaron hasta llegar a ser lo que son actualmente. La primera vez que Nietzsche aborda esta cuestión de manera expresa y directa es en *Humano, demasiado humano* (1878), precisamente cuando define el objeto de la psicología (de su psicología) como la pregunta expresa por el origen y la historia de los llamados sentimientos morales. Allí escribe: "La historia de los sentimientos en virtud de los cuales hacemos a alguien responsable, y, por tanto, de los llamados sentimientos morales, recorre las siguientes fases principales. Primero se denominan acciones aisladas buenas o malas, sin consideración alguna a sus motivos, sino exclusivamente por las consecuencias útiles o enojosas que tengan para la comunidad. Pero en seguida se olvida el origen de estas designaciones, imaginamos que las acciones en sí, sin consideración a sus consecuencias, encierran la cualidad de 'buenas' o 'malas' cometiendo el mismo error que hace que la lengua designe la piedra misma como dura, al árbol como verde; es decir, tomando la consecuencia por causa. Luego referimos el hecho de ser bueno o malo a los motivos, y consideramos los actos en sí como moralmente indiferentes. Se va más lejos y damos el tributo de bueno o de malo, no ya al motivo aislado, sino a todo el ser de un hombre, que produce el motivo como el terreno produce la planta. Así se hace sucesivamente al

hombre responsable de su influencia, luego de sus actos, después de sus motivos y, por último, de su ser<sup>1</sup>.

Esta transición es precisamente el objeto de la genealogía: la descripción de las transformaciones sucesivas de sentido que dieron lugar a las interpretaciones morales. La psicología entendida bajo esa óptica no puede restringirse, entonces, al análisis estático de los elementos y factores que intervienen en la producción de los comportamientos valorativos (instinto, deseo, voluntad, razón, etc.), la psicología tiene que remitirse a la explicación genética de su objeto. No hay que pasar por alto lo que esta concepción implica: la desmitificación de la existencia de entidades valorativas ideales, la oposición a la creencia en la absolutez y eternidad de los valores. El valor de los llamados valores morales no es algo dado real y efectivamente, puesto más allá de toda duda. En el propio desarrollo de la reconstrucción arqueológica reside, pues, el ejercicio crítico de la genealogía.

La psicología entendida como genealogía de la moral es la psicología que Nietzsche propone como el camino que conduce a los problemas fundamentales. Consiste -dice- en "una fisio-psicología auténtica que se ve obligada a luchar con resistencias inconscientes"<sup>2</sup>. Tiene una función hermenéutica porque se aboca a sacar a la luz el sentido oculto del proceso por el que transita la constitución de los valores, la diversidad de significados y funciones inconscientes que surgen en su transcurso; para mostrar cómo van desapareciendo los unos en los otros hasta dar por resultado la ilusión de la existencia de acciones humanas buenas en sí y por sí mismas. Se trata de la reconstrucción

<sup>1</sup> Cf. *Humano demasiado humano*, ed. cit., p. 71.

<sup>2</sup> Cf. *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., p. 45.



de rastros olvidados, encubiertos por el significado actual de las valoraciones; pero sobre todo de la indicación de que su hallazgo revela el carácter ficticio y erróneo de la creencia en la validez intrínseca de lo que se interpreta como valioso, del error de la suposición de que los juicios éticos reposan sobre verdades.

El camino de la reconstrucción genealógica es el de la desfetichización: conforme se va extendiendo la historia genética de los sentimientos morales se va descubriendo la condición ilusoria de su validez objetiva. Este es el aspecto cruel que Nietzsche le atribuye a la psicología: el derrumbamiento de las verdades ilusorias, de las mentiras confortables que por ser tales se han hecho pasar por certezas evidentes. La revelación de la moral como consecuencia, pero también como síntoma, como máscara y como malentendido. En suma, la moral descubierta bajo la amplia gama de significados y sentidos que Nietzsche enuncia: "también la moral como causa, como medicina, como estímulo, como freno, como veneno"<sup>1</sup>.

La proximidad de la genealogía nietzscheana al psicoanálisis freudiano salta a la vista. También allá se trata de rastros olvidados, de superposición de sentidos, de disfrazamientos, de ficciones y de autoengaños. Las conocidas tesis freudianas del origen de la conciencia moral en la culpa, de la represión como condición de posibilidad de la existencia de la civilización y de la cultura como sublimación, son también el resultado de una reconstrucción arqueológica y de un ejercicio genealógico y hermenéutico. También la tarea del psicoanálisis es deshacer atavismos, interpretar símbolos, quitar máscaras, traer a la luz de la conciencia motivos originarios oscurecidos o totalmente

borrados a raíz de las desviaciones producidas por el conflicto entre la satisfacción y la represión. La tesis de Nietzsche según la cual la culpa, la mala conciencia, no surge como una consecuencia natural de la transgresión de normas protectoras de lo bueno en sí, sino de *la crueldad del yo consigo mismo como efecto de la domesticación*, es la misma de *El malestar en la cultura*. Igualmente la afirmación de que el origen de los dioses es la creencia errónea de que la existencia humana *se halla en deuda con su comienzo*, se anticipa a los planteamientos de *Tótem y tabú*. No gratuitamente Freud declaró algún día sus reservas para leer a Nietzsche, porque sabía que pensaba muy parecido a él.

No obstante, sería una equivocación sostener que la empresa de Nietzsche se reduce a una interpretación psicológica de la cultura. Tiene completa razón Gilles Deleuze cuando afirma que en Nietzsche el resentimiento y la mala conciencia no son propiamente determinaciones psicológicas, sino los signos a partir de los cuales se manifiesta el proceso de la historia como nihilismo<sup>2</sup>. Existen otros signos, otras formas de manifestación del nihilismo: el ideal ascético, las verdades metafísicas, el ideal del conocimiento puro, etc., de cuya desmitificación también se encarga la genealogía, y que están más allá de los límites del análisis restringido a las afecciones, pasiones y sentimientos. El nivel de cuestiones relativas al funcionamiento de la vida afectiva (los instintos, los sentimientos, las pasiones) abre paso al planteamiento de problemas que ya no pertenecen a la psicología en cuanto tal.

---

<sup>1</sup> Cf. *Genealogía de la moral*, ed. cit., p. 23.

<sup>2</sup> Nietzsche llama nihilismo a la empresa de negar la vida, de despreciar la existencia; analiza las principales formas de nihilismo: resentimiento, mala conciencia, ideal ascético; denomina espíritu de venganza al conjunto del nihilismo y de sus formas. Y el nihilismo y sus formas no se reducen a determinaciones

Por ejemplo: el cuestionamiento del concepto tradicional de sujeto, o de la idea de la historia humana como progreso moral, o de la representación del pasado como dimensión irrecuperable de la existencia. De esta suerte, la psicología queda rebasada por la filosofía. Ya no se trata de la pregunta por el origen y la historia de las valoraciones morales, sino del cuestionamiento de los presupuestos metafísicos en los que se sustentan. Se le hace poco favor a Nietzsche cuando se pondera a la psicología como su principal conquista<sup>1</sup>.

*Humano, demasiado humano* marca el comienzo de una nueva etapa del pensamiento de Nietzsche. La ruptura con Wagner y el distanciamiento de la filosofía de Schopenhauer son los signos exteriores de este cambio. Se inicia propiamente la obra del Nietzsche original. Las ideas del *valor histórico del genio y del arte como óptica de la vida* -ejes alrededor de los cuales fueron escritos *El nacimiento de la tragedia* y las *Consideraciones intempestivas*- ya no vuelven a aparecer. Ahora surge el Nietzsche atraído por el espíritu científico, el Nietzsche "antimetafísico". En este contexto se inscribe la idea de la psicología como una ciencia que debe practicar al mismo tiempo el análisis crítico y la reconstrucción genética de su objeto. El desenmascaramiento de la pureza ideal de los valores, la revelación de que su origen se sitúa en una esfera completamente ajena a la de la moralidad y la reconstrucción de los caminos por los que se transita hacia ella son los temas predominantes. Su objetivo central es

---

psicológicas, pero tampoco a acontecimientos históricos o corrientes ideológicas, y menos aún a estructuras metafísicas" (Cf. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, ed. Anagrama, Barcelona, 1971, trad. C. Artal, p. 53).

<sup>1</sup> En este sentido, compartimos el punto de vista de E. Fink cuando escribe: "Nietzsche tiene el problemático mérito de ser el creador de una forma especial de psicología refinada, que explica las cosas *ab inferiori*. Con frecuencia se considera esta psicología como una gran conquista. Mas a nosotros nos parece que constituye el elemento sencillamente sofisticado de su obra, aquello que en el fondo nada tiene que ver con su filosofía". (Cf. *La filosofía de Nietzsche*, ed. cit., p. 54).

negar el supuesto de que la forma altruista de valoración constituye la fuente de las virtudes morales. Pero su desarrollo implica el planteamiento forzoso de una diversidad de cuestiones tanto epistemológicas como ontológicas que rebasan los límites de la psicología y de la ética.

Nietzsche sigue este razonamiento: puesto que no existe lo bueno en sí, el origen empírico de los valores morales es la sujeción a las formas tradicionales de actuar y de valorar: "La primera condición para establecer el fundamento de toda moralidad, es que un individuo más fuerte o un individuo colectivo, por ejemplo la sociedad, el Estado, someta a los individuos y, por consiguiente, los saque de su aislamiento y los reúna en un lazo común... La moralidad no aparece sino después de la *sujeción*... más tarde se convierte en una costumbre, luego en una libre obediencia y, por último, casi en un instinto..."<sup>2</sup> La *sujeción* como condición de posibilidad de la existencia de la moral indica que las valoraciones no se fundan en ningunas cualidades esenciales intrínsecas de determinados comportamientos humanos, aquellos que proporcionan un beneficio social: el amor al prójimo, el sacrificio por una causa noble, la utilidad, etc. Nietzsche es muy contundente: el acatamiento de las normas morales no se lleva a cabo en atención a su contenido, sino a su carácter prescriptivo.

Pero así como no existe lo bueno en sí tampoco existe la responsabilidad humana: "... la historia de las apreciaciones morales es también la historia de un error, del error de la

---

<sup>1</sup>Dice Nietzsche a este respecto: "La diferencia fundamental que ha llevado a los hombres a distinguir lo moral de lo inmoral, lo bueno de lo malo, no es la diferencia entre "egoísta" y "altruista", sino entre *el apego a una tradición, a una ley, y la tendencia a emanciparse de ella*. La manera en que ha nacido esta tradición es indiferente, desde este punto de vista; en todo caso, ha nacido sin consideración al bien o al mal o cualquier imperativo inmanente y categórico, sino ante todo en vista a la conservación de una comunidad, de una raza, de una asociación, de un pueblo..." (Cf. *Humano, demasiado humano*, ed. cit., p. 95).

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p. 98.

responsabilidad: y esto, porque descansa en el error de libre arbitrio... sólo porque el hombre se considera libre, no porque sea libre, siente el arrepentimiento y el remordimiento"<sup>1</sup>. Nietzsche no sólo niega la realidad de la libertad de la voluntad entendida como una cualidad inherente al sujeto, va más lejos, ve en la postulación del yo, como unidad indivisa y autoconsciente, el error más profundo sobre el que se edifica el mundo de la moralidad. En *Aurora* escoge la vía de la comparación entre el sueño y la vigilia para argumentar en contra de la idea moral-cristiana del libre albedrío y del yo como autoconciencia moral. Eso que denominamos yo y de cuya unidad indivisa creemos tener una plena seguridad es una mera ilusión, una apariencia. "En comparación con la enormidad y multiplicidad del trabajo en favor y en contra de lo que representa la vida global de todo organismo, el mundo consciente de sentimientos, intenciones y evaluaciones es una pequeña fracción"<sup>2</sup>. El yo del que tenemos conciencia es un instrumento al servicio de nuestra vida global, es un error considerarlo como la instancia suprema de la existencia.

*El yo es el lugar de encuentro de una pluralidad de fuerzas, es una consecuencia necesaria de elementos e influencias pasadas y presentes. Es muy elocuente este aforismo titulado Para tranquilidad del escéptico: "¡No sé en absoluto lo que hago! ¡No sé en absoluto lo que debo hacer! Tienes razón, pero no dudes esto: ¡Eres hecho! ¡En todo momento! En todos los tiempos la humanidad ha confundido la activa y la pasiva, es su eterno error gramatical"<sup>3</sup>.*

---

<sup>1</sup> Cf. *Ibid.* p. 72.

<sup>2</sup> Nietzsche, F., *El Nihilismo (Escritos póstumos)*, ed. Península, Barcelona, 1998, trad. G. Mayos, p. 95.

<sup>3</sup> *Aurora*, ed. cit., p. 173.

El cuestionamiento del yo responsable no se limita a negar la libertad de la voluntad como condición de la responsabilidad, niega también la idea del yo como sujeto amo y dueño de sus pensamientos y de sus intenciones. La certeza de la realidad del yo volitivo es un espejismo. También lo es la del sujeto como actor del pensar. En ambos casos, dice Nietzsche, se razona según la rutina gramatical de suponer un agente que realiza la acción de querer o pensar, pero se trata de un falseamiento, de una superstición. Es la vieja idea de sustancia lo que Nietzsche combate, el sujeto como *substratum*, como ser separado del hacer. Esta crítica a la noción tradicional de sujeto, cuyos esbozos propiamente dichos aparecen en *Aurora*, se proyecta hasta los escritos póstumos: " 'Sujeto' es la ficción que pretende hacernos creer que muchos estados similares son en nosotros el efecto de un mismo 'substratum'; pero somos nosotros los que hemos creado la analogía entre estos diferentes estados"<sup>1</sup>... "El indudable vicio de tomar un signo mnemotécnico, una fórmula de abreviación por un ser y, finalmente por una causa: por ejemplo, decir del relámpago que 'ilumina'. O también la palabra 'yo'. Una especie de perspectiva en la visión es puesta luego como causa de la visión: éste ha sido el artificio en la invención del 'sujeto', del 'yo'"<sup>2</sup>.

Para Nietzsche, la ficción de la existencia del yo es la raíz de una diversidad de ficciones de las que está cargado nuestro lenguaje. La creencia en el sujeto es la pauta que conduce a la creencia en la identidad, la unidad, la causalidad, la coseidad, la objetividad, la realidad, el ser. Por eso Nietzsche ve en la postulación del sujeto la más peligrosa hispóstasis metafísica. El sujeto como elemento

---

<sup>1</sup> Nietzsche, F., *La voluntad de poderío*, ed. Ecaf, Madrid, 1981, trad. A. Froufe, p. 279.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p. 304.

lógico de la predicación tiene en la noción ontológica del sujeto como lo que *permanece a través del cambio* la figura de su representación. El significado del sujeto como el *substratum* que permanece a través del cambio no es otra cosa más que la noción de sujeto y predicado aplicada a lo que acaece en el tiempo. De acuerdo con este mismo esquema fue introducido por el viejo atomismo el concepto primitivo del átomo, como el *substratum* material en que reside la fuerza. Pero así como la nueva física terminó por desembarazarse de esta ficción, ha de llegar el día, dice Nietzsche, en que también los lógicos se habituarán a pensar sin ella.

A todo esto, es menester advertir el camino transitado por Nietzsche y el lugar en el que finalmente se sitúa: la crítica de los conceptos metafísicos fundamentales. El punto de partida es la pregunta por el origen de las valoraciones morales. Desde el principio se descarta su procedencia metafísica, la cuestión atañe estrictamente a las condiciones reales y empíricas de la constitución de los valores. Se trata solamente del fundamento humano de la moral, de la reconstrucción de las fases por las que transita la interpretación valorativa, de la superposición de significaciones y ocultamientos de significaciones que tienen lugar en su transcurso. El resultado es la revelación de la moral como producto del olvido, del falseamiento, de la ficción. La moral como error fundado en presupuestos falsos: la responsabilidad, la libertad, la voluntad, el yo. Finalmente el fetichismo del yo como el más arraigado dogma de la metafísica; la presunta identidad del yo proyectada sobre todas las cosas; el concepto mismo de cosa derivado de la creencia en la sustancia-yo; la idea de sustancia, de *res extensae* y de *res cogitans*.

*lógico* de la predicación tiene en la noción ontológica del sujeto como lo que *permanece a través del cambio* la figura de su representación. El significado del sujeto como el *substratum* que permanece a través del cambio no es otra cosa más que la noción de sujeto y predicado aplicada a lo que acaece en el tiempo. De acuerdo con este mismo esquema fue introducido por el viejo atomismo el concepto primitivo del átomo, como el *substratum* material en que reside la fuerza. Pero así como la nueva física terminó por desembarazarse de esta ficción, ha de llegar el día, dice Nietzsche, en que también los lógicos se habituarán a pensar sin ella.

A todo esto, es menester advertir el camino transitado por Nietzsche y el lugar en el que finalmente se sitúa: la crítica de los conceptos metafísicos fundamentales. El punto de partida es la pregunta por el origen de las valoraciones morales. Desde el principio se descarta su procedencia metafísica, la cuestión atañe estrictamente a las condiciones reales y empíricas de la constitución de los valores. Se trata solamente del fundamento humano de la moral, de la reconstrucción de las fases por las que transita la interpretación valorativa, de la superposición de significaciones y ocultamientos de significaciones que tienen lugar en su transcurso. El resultado es la revelación de la moral como producto del olvido, del falseamiento, de la ficción. La moral como error fundado en presupuestos falsos: la responsabilidad, la libertad, la voluntad, el yo. Finalmente el fetichismo del yo como el más arraigado dogma de la metafísica; la presunta identidad del yo proyectada sobre todas las cosas; el concepto mismo de cosa derivado de la creencia en la sustancia-yo; la idea de sustancia, de *res extensae* y de *res cogitans*.



En 1873, es decir, apenas dos años después de la publicación de *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche elabora un ensayo donde plantea el problema de la verdad del conocimiento fuera del contexto de la epistemología tradicional. No pregunta ni por las condiciones de posibilidad de la verdad ni por los límites de lo que legítimamente puede ser considerado como verdadero. El propio título de este opúsculo es por sí mismo indicador de la dirección en la que Nietzsche se coloca: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Se trata del planteamiento del problema de la verdad como un problema de valor. Nietzsche no pregunta por el valor en sí de la verdad, sino por el fundamento del valor de la verdad en la praxis humana. ¿A qué necesidad responde la búsqueda del conocimiento? ¿Por qué la preferencia por la verdad y no por el error o la ignorancia? ¿Cuáles son las raíces originarias de la voluntad de saber? Se trata, ciertamente, de la cuestión sobre el origen del conocimiento, pero no en el sentido tradicional del origen según el orden de intervención de ciertas facultades psicofisiológicas (sensibilidad, entendimiento, razón), sino en el sentido de la pregunta por la necesidad humana originaria a la que responde su aparición.

Nietzsche sostiene que el conocimiento humano surge originariamente como un medio de adaptación y de dominio de la naturaleza. El conocimiento como instrumento, como artificio que facilita la vida, que hace posible la sobrevivencia de la especie humana. Se trata literalmente de un artificio, de una invención<sup>1</sup> en provecho de la vida; de

---

<sup>1</sup> El inicio del ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* es esta fábula: "En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la 'Historia Universal': pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer". Nietzsche aquí se refiere expresamente al conocimiento como

ninguna manera de la capacidad de aprehender una supuesta esencia del mundo. La suposición de que el pensamiento aprehende lo real en sí proviene del olvido del vínculo originario entre el conocimiento y la praxis vital humana. El universo del conocimiento está construido sobre el mundo vivido; en él tiene su origen y también sus límites, "solamente su poseedor y creador lo toma tan patéticamente como si en él girasen los goznes del mundo"<sup>1</sup>. Tal pretensión ignora el real y efectivo papel del intelecto del hombre: la invención de códigos, de signos de representación de repeticiones, de regularidades, de relaciones y ordenamientos cuya razón originaria de ser es la procuración de la adaptación y la sobrevivencia humanas.

El origen de la verdad está en el poder legislativo del lenguaje, es decir, en la invención de designaciones de las cosas obligatorias y válidas para todos; "la institución de un mundo de leyes, privilegios y subordinaciones como una instancia reguladora e imperativa"<sup>2</sup>. La verdad surge originariamente como convención social. El hombre "ansía las consecuencias agradables de la verdad, aquéllas que mantienen la vida"<sup>3</sup>. Nada tan irreal, entonces, como el conocimiento puro, desvinculado de todo interés. Por eso el término que Nietzsche escoge como antónimo de verdad no es falsedad, sino mentira. La mentira como transgresión de las verdades instituidas, como violación de los convencionalismos del lenguaje, es decir, de las nominaciones y designaciones sancionadas por el interés común.

---

una invención. como un instrumento al servicio de la vida. (Cf. Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. ed. Tecnos. Madrid, 1996, trad. L. Valdés y T. Orduña, p.17)

<sup>1</sup> Cf. *Ibid.* p. 17.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.* p. 26.

<sup>3</sup> Cf. *Ibid.* p. 21.

No existe ningún nexo objetivo entre las designaciones y las cosas. "Solamente mediante el olvido puede el hombre imaginarse que está en posesión de una verdad"<sup>1</sup>, que el pensamiento penetra en el en sí de las cosas, que aprehende su esencia. El olvido como causa de ilusión y de engaño: olvido del auténtico origen de las valoraciones morales como causa de la creencia ilusoria en su validez intrínseca; olvido del origen convencional de la verdad como causa de la creencia en la existencia de un nexo objetivo entre las palabras y las cosas<sup>2</sup>.

Los conceptos son generalizaciones que no corresponden a ningunas determinaciones esenciales de las cosas. Nietzsche asume la vieja posición nominalista: la universalidad de los conceptos no tiene realidad extramental. No existe lo universal, se trata de una mera abstracción del entendimiento formada por la equiparación de entidades que no son iguales. El error del idealismo es la hipostatización de lo universal como producto de un falseamiento, el de la suposición de la anterioridad ontológica de lo universal frente a lo particular e individual; la creencia que condujo a Platón a considerar que el mundo empírico es una copia del mundo eidético. Nietzsche pone un ejemplo: "Decimos que un hombre es 'honesto'. ¿Por qué ha obrado hoy tan honestamente?, preguntamos. Nuestra respuesta suele ser así: a causa de su honestidad... Ciertamente no sabemos nada en absoluto de una cualidad esencial, denominada 'honestidad', pero sí de una

---

<sup>1</sup> Cf. *Ibid.*, p. 21.

<sup>2</sup> "... Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas... ¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; 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 ya consideradas como monedas, sino como metal" (Cf. *Ibid.*, p. 23).

serie numerosa de acciones individuales, por lo tanto desemejantes, que igualamos olvidando las desemejanzas, y, entonces, las denominamos acciones honestas; al final formulamos a partir de ellas una *qualitas occulta* con el nombre de 'honestidad'<sup>1</sup>. Pero no sólo esta cualidad no existe separada de las acciones individuales, sino que tampoco es inmanente a ellas. Es una ilusión suponer "que lo que conocemos por el pensamiento sobre las cosas y concerniente a las cosas constituyen lo que éstas tienen de verdaderamente verdadero... que el pensamiento en sus determinaciones inmanentes y la naturaleza verdadera de las cosas constituyen un solo y mismo contenido"<sup>2</sup>. La postulación de la inmanencia de lo universal en lo individual no anula el supuesto falso de que los conceptos representan la esencia de las cosas, lo que éstas tienen de verdadero: lo universal.

No existe ninguna adecuación o correspondencia entre sujeto y objeto. Estrictamente hablando éstos tampoco existen, son meros conceptos, meros esquemas de interpretación. Nietzsche llega a sostener textualmente que no hay hechos, que sólo hay interpretaciones, que la realidad que pensamos y concebimos tiene sus límites en el lenguaje. De allí que insista constantemente en la importancia filosófica del lenguaje. En los escritos póstumos correspondientes a sus últimos tres años de lucidez declara que el conocimiento es "interpretación no explicación" que "sólo pensamos dentro de la forma del lenguaje" y dejamos de pensar si no queremos hacerlo bajo su coacción: "el pensar racional es un interpretar según un esquema que no podemos rechazar"<sup>3</sup>. Nuestra conciencia no penetra en las cosas,

---

<sup>1</sup> Cf. *Ibid.* p. 24.

<sup>2</sup> Cf. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, ed. Hachette. Buenos Aires, 1974, trad. R. Mondolfo, p.43.

<sup>3</sup> Cf. *El nihilismo: escritos póstumos*, ed. cit., pp. 20, 40.

conciérne solamente a nuestra relación con ellas. A esta relación queda circunscrita la realidad que comprendemos: el lenguaje es el medio en el que se genera y se articula dicha comprensión: "... El mundo que nos es un poco tolerable es falso, es decir: no es ningún hecho, sino una invención poética y el redondeo a partir de una pequeña suma de observaciones; está 'en flujo', como algo en devenir, como una falsedad siempre perpetuamente removida y que nunca se acerca a la verdad, pues no hay 'verdad' alguna"<sup>1</sup>.

La función del entendimiento es la creación de metáforas, no el descubrimiento de verdades. Es un abuso suponer que la finalidad del conocimiento es la aprehensión de la estructura absoluta del mundo. De allí que los términos que Nietzsche emplea en el opúsculo *Sobre verdad y mentira* para designar la función de la inteligencia tengan una connotación negativa: fingimiento, simulación, falseamiento, ficción, engaño, etc. Lo que Nietzsche quiere destacar es el significado y valor del conocimiento como instrumento al servicio de la vida, como medio para su conservación y crecimiento; pero también el carácter subjetivo-relativo de la interpretación (perspectivismo). CONTRA la tesis de que el pensamiento aprehende la esencia de las cosas, Nietzsche coloca esta otra: "la esencia de una cosa es tan sólo una opinión sobre la cosa. O más bien: el 'eso vale' es el auténtico 'eso es', el único 'eso es'"<sup>2</sup>.

El hombre es acreedor de admiración profunda por su capacidad artísticamente creadora, no por su inclinación a la verdad. ¿Qué le importa al hombre la verdad, el conocimiento puro de las cosas, si el saber del que es capaz está hecho sólo para la conservación y el acrecentamiento de la vida! La

---

<sup>1</sup> Cf. *Ibid.* p. 30.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.* p. 34.

ciencia misma es una manifestación refinada de esa capacidad. Sobre la base de la producción artística de metáforas, dice Nietzsche, se erige el gran *columbarium* de los conceptos, pues éstos no son más que residuos de aquéllas.

No existe, pues, tampoco ningún impulso humano hacia la verdad. La voluntad de verdad es también una apariencia, una ficción, que proviene del olvido del nexo indisoluble entre el conocimiento y la vida. No es gratuito que la segunda parte del ensayo *Sobre verdad y mentira* esté dedicada a distinguir entre el conocimiento y el arte en el mismo tenor en que lo hacía *El nacimiento de la tragedia*. Se trata de la misma idea: de la interpretación de la sobrevaloración de la razón como síntoma de decadencia, y de su contrapartida, el arte, como signo de salud y exuberancia.

Lo que Nietzsche adopta como pensamiento fundamental de su primera obra -la consideración del conocimiento racional como problemático y discutible, la verdad como valor-continúa desarrollándose en el ensayo *Sobre verdad y mentira*. Se sigue colocando al arte por encima del saber conceptual. Ambos son productos de la imaginación creadora, ambos "ansían dominar la vida" pero equivalen a manifestaciones distintas de la actitud del hombre frente a ella: mientras que el espíritu racional se aboca a la "previsión, prudencia y regularidad" (signo de decadencia), el espíritu artístico asume la existencia como juego "tomando como real solamente la vida disfrazada de apariencia y belleza" (signo de vitalidad).

---

<sup>1</sup> "... Allí donde el hombre intuitivo, como en la Grecia antigua, maneja sus armas de manera más potente y victoriosa que su adversario, puede, si las circunstancias son favorables, configurar una cultura y establecer el dominio del arte sobre la vida; ese fingir, ese rechazo de la indigencia ese brillo de las intuiciones metafóricas y, en suma, esa inmediatez del engaño acompañan todas las manifestaciones de una vida de esa especie. Mientras que el hombre guiado por conceptos y abstracciones solamente conjura la desgracia mediante ellas, sin extraer de las abstracciones mismas algún tipo de felicidad, mientras que aspira a liberarse de los dolores lo más posible, el hombre intuitivo, aposentado en medio de una cultura, consigue ya gracias a sus

La idea del arte como voluntad de apariencia, como voluntad de ilusión: "el arte como el gran estimulante de la vida"<sup>1</sup>. Exactamente lo opuesto de la concepción de Schopenhauer: el arte como la intuición pura de la Idea, como la liberación del sometimiento a la voluntad de la naturaleza, como la voluntad paralizada<sup>2</sup>. Ya hemos dicho que a partir de *Humano, demasiado humano* Nietzsche reivindica el valor de la ciencia y abandona la tesis de que la óptica del arte revela el fondo último del mundo: el Uno universal en la plenitud de su esencia. Sin embargo, esto no va en detrimento de la importancia que tiene para Nietzsche la función del arte como expresión de la desbordante fecundidad creadora de la vida. Pues mientras la verdad tiene valor en la medida en que responde a la necesidad de conservación de la vida, el arte es la más genuina manifestación de la esencia de la vida

---

intuiciones, además de conjurar los males, un flujo constante de claridad, animación y liberación" (Cf. *Ibid.*, p. 37).

<sup>1</sup> La idea del arte como *estimulante de la vida* aparece muchas veces en la obra de Nietzsche. En *Humano, demasiado humano*: "... si la ciencia proporciona por sí misma cada vez menos placer y aparta de su lado cada vez más, como sospechosos, la metafísica, la religión y el arte consoladores, resulta de ello que se ha secado esa gran fuente de placer a la que el hombre debe casi toda su humanidad. Por eso una cultura superior debe dar al hombre un cerebro doble, algo así como dos compartimientos del cerebro, para sentir de un lado la ciencia, y del otro, lo que no es la ciencia..." (Cf. *Humano, demasiado humano*, ed. cit., p. 187. En *El crepúsculo de los ídolos*: "El arte es el gran estimulante para vivir: ¿cómo se podría concebirlo como algo carente de finalidad, de meta, como l'art pour l'art? (Cf. *El crepúsculo de los ídolos*, ed. cit. p. 102). Y en *La voluntad de poderío*: "Lo que es esencial en el arte es su perfeccionamiento de la existencia... el arte es esencialmente la afirmación, la bendición, la divinización de la existencia" (Cf. *La voluntad de poderío*, ed. cit., p. 445).

<sup>2</sup> En el libro tercero de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer dice acerca del arte: "En la contemplación estética hemos encontrado dos elementos inseparables: el conocimiento de los objetos, no como cosas aisladas, sino como Ideas platónicas, esto es, como formas permanentes de todo un género de objetos, y luego la autoconciencia del que conoce, no en cuanto individuo, sino como sujeto puro y sin voluntad del conocimiento. La condición *sine qua non* para que estos dos elementos se den aparejados es el abandono del conocimiento fundado en el principio de razón, que, al contrario de aquél, está al servicio de la voluntad... Cuando el conocimiento se emancipa de este modo, nos sustrae a todas las servidumbres enteramente como el sueño y el ensueño: no existen ya para nosotros ni el dolor ni la dicha; no somos más que puros sujetos del conocimiento; somos como un ojo del mundo común a todo ser que conoce pero que sólo se manifiesta libre del servicio de la voluntad en el hombre, suprimiendo todo vestigio de individualidad hasta tal punto, que lo mismo da que el contemplador sea un rey poderoso que un miserable mendigo. Pues ni la felicidad ni el dolor franquean esos límites." (Cf. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, ed. Porrúa, México, 1983, trad. E. Ovejero y Maury, pp. 160, 161).

como voluntad de poder, de su inagotable capacidad creadora de formas y expresiones de sí misma.

La afirmación de Nietzsche según la cual la verdad es un género de error sin el que la especie humana no podría vivir, condensa dos pensamientos fundamentales. En primer lugar niega la existencia de la verdad: no hay ninguna verdad, no hay ninguna estructura última de las cosas. En segundo, afirma la necesidad humana del error. La necesidad de que algo tenga que ser considerado como verdadero es una condición de la vida, en la medida en que la vida requiere del ordenamiento, del cálculo, de la simplificación, y del convencimiento de la validez de estas operaciones.

Ambas tesis fueron expresamente suscritas por Hume un siglo antes. En muchos aspectos los planteamientos de Nietzsche reiteran los argumentos del filósofo inglés. También para Hume el conocimiento es ficción, producto de la imaginación sancionada por la creencia, la cual a su vez se funda en el hábito. Hume asimismo sostiene que el conocimiento se restringe a la experiencia subjetiva del hombre y que no se pueden rebasar sus límites y pretender alcanzar los principios y causas últimos de las cosas. La naturaleza no es conocida solamente desde la perspectiva de nuestra experiencia de ella, nunca en sí o independientemente de cómo es para nosotros.

Para Hume toda experiencia humana del saber es subjetiva, en el sentido de tener sus límites en el hombre, no en el de ser la actividad efectuada por un sujeto preexistente a ella, dado de antemano. Pues no hay sujeto más que como sujeto de la experiencia y no lo contrario, la experiencia como experiencia del sujeto. El sujeto para Hume es una ficción. La idea de identidad del yo no es algo de lo que tengamos una certeza inmediata. El yo no es algo



originariamente dado, sólo las impresiones tienen este carácter. Lo dado es un flujo constante de percepciones diferentes que la imaginación ordena y relaciona de diversos modos. Pero estos órdenes y relaciones no se derivan de los elementos dados, son creados, producidos por la imaginación. La negación de que el conocimiento penetre en el en sí de las cosas tiene su principal punto de apoyo en esta tesis que es la base fundamental del empirismo de Hume.

"La mente es una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan en forma sucesiva... no existe en ella con propiedad ni *simplicidad* en un tiempo, ni *identidad* a lo largo de momentos diferentes"<sup>1</sup>. Lo que existe es una sucesión de percepciones distintas cuyas relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad provocan el efecto ilusorio de la identidad y la continuidad del yo. Dichas relaciones permiten la transición de la mente de una percepción a otra de una manera tan sutil que fácilmente se crea el espejismo de que nuestro yo es una entidad que permanece invariable y continua. No es fácil arrancar de la imaginación ese prejuicio, vivimos atados a él, convencidos de que nuestro yo es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes, pero en realidad se trata de un espejismo: "fingimos -dice Hume- la existencia continua de las percepciones de nuestros sentidos, y llegamos a la noción de *alma*, *yo* o *sustancia* para enmascarar la variación"

De igual manera sucede con las cosas: la objetividad de los objetos de nuestras percepciones tampoco es real, en el sentido en que tampoco es inmanente a los fenómenos de las percepciones. Para Hume, la constitución del concepto de

---

<sup>1</sup> Cf. Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*. Editora Nacional, Madrid, 1977. II tomos. trad. F. Duque. p. 401.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.* p. 403.

objetividad material encierra una doble ficción: la de que la identidad y continuidad atribuidas a las cosas proviene de las impresiones dadas y la de que existen objetos inmutables que a pesar de ello participan de los cambios de los objetos coexistentes y en particular de los cambios de nuestras percepciones.

En el libro primero del *Tratado de la naturaleza humana* Hume comienza diciendo: "Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos clases distintas... impresiones e ideas. La diferencia entre ambas consiste en los grados de fuerza con que inciden sobre la mente y se abren camino sobre nuestro pensamiento o conciencia... Hallamos por experiencia que cuando una impresión ha estado presente a la mente aparece de nuevo en ella como idea. Esto puede hacerlo de dos maneras: o cuando refiere en su aparición un grado notable de su vivacidad primera, y entonces es de algún modo intermedia entre una impresión o una idea, o cuando pierde por completo su vivacidad y es enteramente una idea. La facultad por la que repetimos las impresiones del primer modo es llamada *memoria*; la otra, *imaginación*"<sup>1</sup>.

Según esto, la memoria es la facultad por la cual reconocemos diversas conjunciones de los objetos en el pasado. Pero si no fuese porque nos inclinamos a creer que el mismo fenómeno habrá de presentarse en lo sucesivo, no podríamos hacer del recuerdo un saber. Ahora bien, la experiencia por sí sola no basta para la producción del conocimiento, hace falta el hábito, el cual es el portador de la inclinación a creer. El apoyo que el hábito tiene en el recuerdo es en realidad lo único que le proporciona vivacidad a la creencia. La vivacidad es el efecto que causa en nuestra mente la asociación de una impresión presente con el recuerdo

de todas las impresiones semejantes y de las ideas a ellas relacionadas de que hemos tenido experiencia en el pasado; a este efecto obedecé la inclinación a creer que la misma asociación tendrá lugar en el futuro.

Ahora bien, Hume dice: "Una idea a la que se le presta asentimiento se siente de un modo distinto a una idea ficticia, presentada por la sola fantasía. Es este sentimiento el que me esfuerzo por explicar, denominándolo fuerza, vivacidad, solidez, firmeza o consistencia... esta variedad de términos intenta únicamente expresar ese acto de la mente que hace que las realidades nos resulten más patentes que las ficciones"<sup>1</sup>. Luego entonces: existe un criterio a partir del cual podemos distinguir el conocimiento de la ficción. Sin embargo, estrictamente hablando, ningún conocimiento puede, en cuanto tal, desprenderse por completo de todo rastro de ficción; no hay ningún umbral que separe al uno de la otra. La vivacidad es una especie de regulador de nuestras creencias y nada más, no depende de la naturaleza ni del orden de nuestras ideas. Hume dice que los términos: fuerza, vivacidad, solidez, etc. revelan que la creencia es algo sentido por la mente y no un fenómeno racionalmente fundado.

En rigor no existe entonces ninguna línea de demarcación entre lo verdadero y lo falso. El conocimiento que denominamos objetivo y verdadero también es ficticio en el sentido en que es un producto de una operación de la imaginación que une el pasado con el futuro. Todo sentido de lo real es obra de la imaginación. Hume le confiere una función trascendental a la imaginación al sostener que todas las operaciones cognoscitivas se fundan en ella. Entre la

---

<sup>1</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 87. 96.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p. 207

realidad y la ficción no háy ninguna diferencia de naturaleza. Distinguimos la una de la otra únicamente porque lo que tomamos por real correspondé a los casos én que la imaginación es determinada por alguna cualidad asociativa por la que pasamos automáticamente de una idea a otra (la semejanza, la contigüidad, la causalidad). El efecto de esta determinación es el convencimiento de que las asociaciones de las que hemos tenido experiencia en el pasado seguirán presentándose en lo sucesivo, porque suponemos su *necesidad* y *universalidad*. Pero se trata de una convicción equivocada que se desmorona apenas tomamos conciencia de su procedencia.

Con todo, el escepticismo de Hume no culmina en una postura pesimista. Se trata, más bien, de un escépticismo moderado cuya finalidad no es negar el conocimiento para luego renegar de la condición humana, sino atacar el dogmatismo metafísico al poner en evidencia que se sostiene sobre supuestos falsos y que todo aquello que hace pasar como un saber racionalmente fundado y necesario proviene en realidad de la experiencia y del hábito. Hume señala que a pesar de que el entendimiento se funda en la imaginación y no podemos salir de nuestro mundo de representaciones, podemos, no obstante, estar satisfechos de nuestra condición humana al percatarnos de que la creencia, la invención y la fantasía, son las que han hecho posible la existencia de la civilización y el mundo de la cultura. Las necesidades materiales de los hombres solamente se resuelven a condición de inventarse formas universales para su satisfacción (todas las instituciones: moral, derecho, gobierno, etc.) La invención, la ficción, son los medios a expensas de los cuales es posible la sobrevivencia del hombre. Hume cifra en la imaginación todas las capacidades y toda las limitaciones de la naturaleza humana.

No hace falta ahondar demasiado para advertir los puntos de coincidencia entre Hume y Nietzsche. También para Nietzsche la función del intelecto del hombre es el arte de fingir y todo conocimiento es, por naturaleza, falso, en el sentido de ser interpretación humana. En ambos casos se trata de un escepticismo que niega la existencia de la verdad como correspondencia entre sujeto y objeto y que sin embargo no hace de esta negación un motivo de lamentación de la condición humana. Que la verdad no exista, que el conocimiento no pueda dejar de ser sólo un artificio al servicio de la vida, que no podamos vivir sin las ficciones lógicas, no son razones para despreciar la condición humana; al contrario, en la capacidad inventiva, en la aptitud creativa, reside lo prodigioso del hombre: el hombre como creador de valores<sup>1</sup>.

También para Nietzsche el sujeto es una ficción que según él proviene de la inveterada rutina gramatical de atribuir a toda actividad un agente, una causa, un responsable. El sujeto como causa de la voluntad y del pensamiento. Nietzsche ve en la idea del sujeto el efecto de un viejo prejuicio moral: el de hacerle creer al hombre la responsabilidad de sus actos. Por eso, entenderíamos mal a estos dos autores si pensáramos que sus respectivas posiciones escépticas conducen inevitablemente a un subjetivismo. Hume es bastante claro al expresar que el yo no existe como algo dado, que el sujeto es una impresión de

---

<sup>1</sup> En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche dice textualmente: "Para conservarse el hombre empezó implantando valores en las cosas. -¡él fue el primero en crear un sentido a las cosas, un sentido humano! Por ello se llama 'hombre', es decir el que realiza valoraciones" (Cf. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, ed. Alianza, Madrid, 1978, trad. A. Sánchez Pascual, p. 96). De la misma manera se refiere a esta condición humana en los escritos póstumos en los siguientes términos: "Toda la belleza y sublimidad que hemos prestado a las cosas reales e imaginarias, quiero yo reivindicarlas como propiedad y producción del hombre: como su más bella apología. El hombre como poeta, como pensador, como dios, como amor, como poder, ¡sobre su real magnanimidad, con la que ha obsequiado las cosas para empobrecerse y sentirse miserable! Esta fue hasta

reflexión. Estas mismas palabras se repiten casi exactamente en Nietzsche: "el sujeto no es nada dado, sino algo fingido por añadidura"<sup>1</sup>.

Pero entonces ¿cómo se sostiene la tesis de que el conocimiento es interpretación? ¿Quién interpreta? En el caso de Hume, la imaginación posee el dominio de todas las ideas y puede juntarlas y mezclarlas libremente; las operaciones que el entendimiento realiza corresponden a determinados enlaces entre ideas a los cuales se les otorga asentimiento, pero no son operaciones efectuadas fuera de la imaginación. La imaginación es el ámbito de todas las relaciones y enlaces, no es la facultad de ningún sujeto. Al contrario: la representación de un sujeto es el resultado de un enlace entre ideas producido por la imaginación. La imaginación es lo único originariamente dado. Nietzsche por su parte dice: "No debemos preguntarnos: '¿quién interpreta...?', al contrario, el interpretar mismo, como una forma de la voluntad de poder, tiene existencia (pero no como un 'ser', sino como un proceso, un *devenir*) como una afección"<sup>2</sup>. Y en otro momento señala: "La interpretación misma es un síntoma de determinados estados fisiológicos, así como de un determinado nivel espiritual de juicios dominantes. ¿Quién interpreta? -Nuestras afecciones"<sup>3</sup>. Luego entonces: en lugar del supuesto de un sujeto entendido como anterior e independiente de sus afecciones, Nietzsche coloca a las afecciones en primer término, para mostrar que el yo del que tenemos conciencia es, en realidad, una figura cambiante que se determina en cada momento según el intercambio de poder de

---

hoy su mayor abnegación: que haya admirado y adorado y haya sabido silenciar que era él quien había creado lo que admiraba" (Cf. *El nihilismo: escritos póstumos*, ed. cit., p. 105).

<sup>1</sup> Cf. *Ibid.*, p. 60.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p. 34.

<sup>3</sup> Cf. *Ibid.*, p. 37.

una pluralidad de fuerzas o de instintos, però qué por un efecto ilusorio hacemos de lo que predomina momentáneamente el yo total.

Todo conocimiento es interpretación, representación humana de las cosas. Nó obstante no existe el sujeto como agente de la interpretación. Para Nietzsche, el interpretar mismo, como ejercicio de la voluntad de poder, sólo tiene existencia como proceso, como devenir. Sin embargo, la limitación del conocimiento a la dimensión de la representación humana no es en modo alguno un planteamiento original de Nietzsche. Si bien la teoría del conocimiento de Hume parece ser la concepción tradicional mayormente afín al pensamiento nietzscheano, la tesis de que el conocimiento no puede trascender los límites de la experiencia subjetiva humana y penetrar en el en sí de las cosas es el resultado fundamental de la filosofía crítica de Kant. Hegel por su parte, al postular la unidad dialéctica de objetividad y subjetividad, también negó la existencia de la verdad al margen del hombre, y lo propio hizo Marx con la formulación del concepto de praxis. No es, pues, esta tesis el elemento fundamental de la concepción de Nietzsche, sino la *sustitución de la instancia del sujeto por la pluralidad de nuestras afecciones y la determinación de éstas como formas de manifestación de la voluntad de poder.*

En vez de la teoría del conocimiento, Nietzsche propone una *doctrina perspectivista de los afectos*: "¿qué es lo que nos fuerza a suponer que existe una antítesis esencial entre 'verdadero' y 'falso'? ¿No basta con suponer grados de apariencia y, por así decirlo, sombras y tonos generales, más claros y más oscuros, de la apariencia -valeurs [valores] diferentes, para decirlo en el lenguaje de los pintores?" La realidad es interpretada desde una diversidad de

perspectivas; en sí y por sí no corresponde a ninguna de ellas, cada perspectiva crea el mundo a su manera. El mundo, entonces, no tiene en sí ningún sentido esencial originario, sino muchísimos sentidos: esto es el perspectivismo. No obstante, no todas las perspectivas son iguales. En la medida en que Nietzsche sostiene que la interpretación en cuanto tal es un síntoma de estados fisiológicos, así como de determinados niveles espirituales de juicios dominantes, adopta un criterio de clasificación y jerarquización.

Nietzsche coloca el punto de vista del valor por encima del problema de la certeza<sup>1</sup>. El problema fundamental es, para él, el problema del valor del conocimiento en relación con la vida, no el de la verdad como contemplación desinteresada. Si la verdad no existe, si el conocimiento es sólo un artificio al servicio de la vida, entonces lo que importa es preguntar por los motivos que han determinado la creencia en la existencia de la verdad y la necesidad de esa creencia.

*Más allá del bien y del mal* es el lugar en donde Nietzsche muestra con toda claridad su posición crítica: "La falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción contra el mismo; acaso sea esto en lo que más extraño suene nuestro nuevo lenguaje. La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida, conserva la vida, quizá incluso selecciona la especie... Admitir que la no-verdad es condición de la vida: esto significa, desde luego, enfrentarse de modo peligroso a los sentimientos de valor habituales; y una filosofía que osa esto, se coloca, ya sólo con ello, más allá del bien y del mal"<sup>2</sup>. Esta cita muestra que Nietzsche era consciente del escándalo que suponía

---

<sup>1</sup> "La cuestión de los valores es más fundamental que la cuestión de la certeza: esta última tan sólo adquiere seriedad bajo la presuposición de que haya sido satisfecha la cuestión del valor" (Cf. *Ibid.*, p. 58)

<sup>2</sup> Cf. *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., p. 24.



desmitificar el valor de la verdad y sostener que la no-Verdad es condición de la vida. Se trata, dice, de un nuevo lenguaje, de la apertura de una nueva perspectiva que consiste en preguntar por los valores que se proyectan en nuestras interpretaciones; e inversamente, poner a la vista la multitud de creencias mediante las que eliminamos la duda en relación con todos nuestros valores esenciales.

Nietzsche dice: "Siempre he afirmado en mis escritos que el valor del mundo debe buscarse en nuestra interpretación (sabedor de que en cualquier otro lugar son posibles otras interpretaciones distintas de las simplemente humanas)..." Valoración e interpretación: he aquí dos términos que están estrechamente ligados, que a veces son intercambiables, y que sin embargo es necesario distinguir. Toda valoración es interpretación, pero también lo inverso, toda interpretación es valoración. No obstante, para Nietzsche la valoración tiene la primacía. Esto quiere decir: la valoración se realiza y desarrolla en la interpretación, no surge de aquélla. Las interpretaciones proyectan y despliegan puntos de vista valorativos, perspectivas. Interpretamos el mundo según ciertos valores, o mejor dicho: son nuestros valores los que interpretan el mundo.

No basta negar la existencia de la verdad, ni poner al descubierto su carácter ilusorio y los motivos a los que obedece la ilusión, es menester acabar con el problema del mundo real y del mundo aparente de una vez por todas. En esta necesidad Nietzsche cifra justamente la superación del nihilismo. La conocida fábula "Historia de un error" que aparece en *El crepúsculo de los ídolos*<sup>1</sup> y cuya conclusión es

---

<sup>1</sup> Historia de un error

El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso. - él vive en ese mundo. *es ese mundo.*  
(La forma más antigua de la idea, relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la tesis "yo, Platón, soy la verdad".)

que al haber eliminado el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente, define muy bien la genuina posición de Nietzsche: la eliminación del ideal del mundo verdadero no desemboca en la condenación del mundo aparente, sino en su concomitante eliminación, o lo que es igual, en su conversión en el único mundo real. El perspectivismo de Nietzsche se apoya necesariamente en esta conclusión, o dicho de otra manera, se propone el perspectivismo como una nueva teoría del conocimiento cuyo supuesto ontológico fundamental es la cancelación de la dualidad mundo verdadero / mundo aparente; en lugar de la antítesis verdadero y falso Nietzsche habla de grados de apariencia, de diversidad de perspectivas.

La dicotomía mundo verdadero / mundo aparente es pensada por Nietzsche desde el punto de vista del valor. En las valoraciones, dice, se expresan condiciones de conservación y crecimiento. Por ejemplo: hemos proyectado nuestras condiciones de conservación como predicados del ser en general; tenemos necesidad de representarnos un mundo fijo, invariante, regular, al cual consideramos como el verdadero mundo, en oposición a lo pasajero y finito. La creencia en la

---

El mundo verdadero. inasequible por ahora. pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso ("al pecador que hace penitencia").

(Progreso de la Idea: ésta se vuelve más sutil, más capciosa, más inaprensible, se convierte en una mujer, se hace cristiana...)

El mundo verdadero. inasequible, indemostrable, imprometible, pero, ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo.

(En el fondo, el viejo sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo: la Idea, sublimizada, pálida, nórdica, königsberguense.)

4. El mundo verdadero - ¿inasequible? En todo caso, inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado, también desconocido. Por consiguiente, tampoco consolador, redentor, obligante: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido?...

(Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Camio del gallo del positivismo.)

5. El "mundo verdadero" - una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga. - una Idea que se ha vuelto inútil, superflua, por consiguiente una Idea refutada: ¿eliminémosla!

(Día claro: desayuno: retorno del *bon sens* [buen sentido] y de la jovialidad: rubor avergonzado de Platón: ruido endiablado de todos los espíritus libres.)

6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?. ¿acaso el aparente?... ¡No!. ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!

(Mediodía: instante de la sombra más corta: final del error más largo: punto culminante de la humanidad: INCIPIT ZARATHUSTRA [comienza Zarathustra].) (Cf. *El crepúsculo de los ídolos*, ed. cit., p. p. 51 y 52).

inmutabilidad del denominado mundo verdadero es una reacción de defensa ante el temor y la desconfianza en el devenir. Pero ¿quién es presa de esa desconfianza?, ¿quién tiene necesidad de una reacción de tal naturaleza?, pregunta Nietzsche; y responde: sólo el tipo de hombre decadente, cansado, debilitado. El valor es siempre un síntoma de fuerza de quien lo instituye. La aspiración a sustraerse a lo pasajero y finito crea la ilusión de un mundo inmutable, el cual se valora como superior al mundo empírico cambiante. Es la necesidad la que crea el valor, pero la necesidad es el síntoma de un estado fisiológico, la manifestación de un grado determinado de poder. El poder es, por lo tanto, en última instancia el que determina el valor.

“Todos los ‘fines’ y las ‘metas’, los ‘sentidos’, son solamente modos de expresión y metamorfosis de la única voluntad que es inherente a todo lo que ocurre: de la voluntad de poderío. Tener fines, metas, intenciones, ‘querer’, en líneas generales, es tratar de devenir más fuerte, un querer crecer y querer también los medios necesarios para ello... Todas las valoraciones son únicamente consecuencias y perspectivas al servicio de esta voluntad única: el valorar mismo no es sino esta voluntad de poderío... ¡Valorar el ser mismo! ¡Pero si ya el valorar es este ser!”. En estas afirmaciones podemos advertir el plano ontológico en el que acaba por situar Nietzsche el problema del valor. Así como no se trata de la voluntad como facultad humana, sino de la voluntad de poder concebida como rasgo fundamental de la totalidad de lo existente, tampoco se trata del hombre como único ente creador de valores, sino de la valoración tomada como el ejercicio mismo de la voluntad de poder, de la valoración puesta como el propio ser. Por eso el

punto de vista del valor es el de la medida de las condiciones de conservación y crecimiento del poder. No obstante todo esto queda en el aire mientras no se aborde expresamente qué es lo que se entiende bajo el concepto de *voluntad de poder*.

---

· Cf. *La voluntad de poderio*, ed. cit., p. 367.

### 3.- La ontología de Nietzsche como núcleo esencial de su pensamiento

- a) La determinación del ser como voluntad de poder: los conceptos de poder y valor. Pluralismo y perspectivismo.
- b) La concepción del tiempo como eterno retorno: la eternidad como repetición infinita de lo finito. El eterno retorno y el tiempo rectilíneo irreversible.
- c) El eterno retorno como superación del nihilismo. La ontología de Nietzsche: la unidad indisoluble de la voluntad de poder y el eterno retorno.

En una anotación en la que Nietzsche traza un esquema general de su filosofía, la cual fue integrada a los escritos póstumos correspondientes a sus últimos tres años de lucidez, figura lo siguiente: "En lugar de los valores morales, más intensos valores naturalistas. Naturalización de la moral... En lugar de la 'sociología' una doctrina de las formaciones de dominio... En lugar de la 'teoría del conocimiento', una doctrina perspectivista de los afectos (a la que pertenece una jerarquía de los afectos). Los afectos transfigurados: su orden superior, su espiritualidad... En lugar de metafísica y religión, la doctrina del eterno retorno (ésta como medio de disciplina y selección)"<sup>1</sup>. Transvaloración de los valores, perspectivismo de los afectos, voluntad de poder y eterno retorno: he aquí los conceptos fundamentales de la filosofía de Nietzsche. Se trata de elementos indisolublemente ligados que se explican los unos por medio de los otros. El concepto central es el de voluntad de poder, lo cual lo indica ya el simple hecho de que Nietzsche tenía proyectada una gran obra con ese título.

---

<sup>1</sup> Cf. *El nihilismo: escritos póstumos*, ed. cit., p. 63.

La primera vez que Nietzsche usa la expresión "voluntad de poder" es en *Así habló Zaratustra*. En el párrafo titulado "De la superación de sí mismo" (correspondiente a la segunda parte de la obra) sostiene que la voluntad de verdad es en el fondo voluntad de poder, voluntad de vida: "... he seguido las huellas de lo vivo, he recorrido los caminos más grandes y más pequeños, para conocer su especie... en todo lugar en que encontré seres vivientes oí hablar también de obediencia. Todo ser viviente es un ser obediente... se le dan órdenes al que no sabe obedecerse a sí mismo. Así es la especie de los vivientes... Mandar es más difícil que obedecer... Un ensayo y un riesgo advertí en todo mandar; y siempre que el ser vivo manda se arriesga a sí mismo al hacerlo... En todos los lugares en donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder... Y este misterio me ha confiado la vida. 'Mira, dijo, yo soy lo que tiene que superarse siempre a sí mismo... Sólo donde hay vida hay también voluntad: pero no voluntad de vida, sino ¡voluntad de poder!'"<sup>1</sup>.

La vida es entonces una configuración de la voluntad de poder<sup>2</sup>, en la que entran en juego un mandar y un obedecer y en cuyo desdoblamiento la vida como tal se consume. Fiel a su intención de hacer un glosario conceptual de *Zaratustra*, Nietzsche vuelve a tocar este punto en *Más allá del bien y del mal*. Su propósito es poner en entredicho la noción común y corriente de voluntad. Después de argüir que no se trata de algo simple (querer, en el sentido de aspirar a algo), sino complejo (una pluralidad de sentimientos, al mismo tiempo que una conexión entre sentir y pensar), dice: "la voluntad es

<sup>1</sup> *Así habló Zaratustra*, ed. cit., p. 170.

<sup>2</sup> "Vivir -dice Nietzsche- debería ser definido como una forma duradera de procesos de las fijaciones de fuerzas en que los diversos combatientes crecen desigualmente" (Cf. *La voluntad de poder*, ed. cit., p. 352).

sobre todo un afecto: y desde luego el afecto de mando... Lo que se llama libertad de la voluntad es esencialmente el afecto de la superioridad con respecto a quien tiene que obedecer..." La libertad es, pues, un efecto ilusorio proveniente del estado de satisfacción del volente, "el cual manda y al mismo tiempo se identifica con el ejecutor"<sup>1</sup>, pero se trata en realidad de un espejismo, de la ilusión del yo como amo y dueño de sus intenciones.

El desdoblamiento entre mandato y obediencia se esconde tras la aparente unidad del yo. Es precisamente en esta obra donde Nietzsche dice expresamente que el yo es una estructura plural de fuerzas, que en su conjunto forman una organización regida por el grado de dominio de las fuerzas sobresalientes. La relación mandato y obediencia es el resultado de esta configuración de la voluntad de poder. Ante la multiplicidad y complejidad de fuerzas la vida consciente representa una fracción. Por ello no se tiene derecho, dice Nietzsche, a ver en la conciencia la instancia suprema. Toda la actividad consciente trabaja en provecho del incremento de la vida. De ahí que Nietzsche invierta la proposición: "yo soy alma y cuerpo" en: "cuerpo soy yo y alma"<sup>2</sup>. Pues no es la vida y su incremento de fuerza lo que sirve de medio para la producción de la conciencia, sino al revés, la conciencia es un medio para la conservación y crecimiento de la vida. En esta inversión cifra Nietzsche su objeción principal "contra todas las cosmodiceas y teodiceas físicomorales, contra todos los porqués y los valores supremos en la filosofía y en la

---

<sup>1</sup> *Más allá del bien y del mal*, ed. cit. p. 39.

<sup>2</sup> Es un gran error, dice Nietzsche, "la exageración desmedida en la estimación de la conciencia: se hace de ésta una unidad, un ser: 'el espíritu', 'el alma'... [y otro gran error] ... la conciencia considerada como la forma más alta que se puede alcanzar, como el ser más elevado, como Dios". De estos errores proviene la tendencia a cifrar el progreso en el grado de conciencia. El error está en pensar, dice Nietzsche que "el constante progreso hacia lo mejor, no puede ser otra cosa que un progreso hacia el hecho de ser consciente" (Cf. *La voluntad de poderío*, ed. cit. p. 296)

filosofía religiosa, hasta ahora existentes"<sup>1</sup>. En la sobrevaloración de la vida racional consciente se funda la creencia metafísica en el espíritu como ente supremo: "la conciencia considerada como la forma más alta que se puede alcanzar, como el ser más elevado, como Dios"<sup>2</sup>. Pero la sobrevaloración de la conciencia es el signo de una actitud de debilidad que diviniza la razón para hacer de su contemplación un tranquilizante de la vida. De allí la importancia que tiene en *Zaratustra* la prioridad del cuerpo sobre el yo, el alma y el espíritu. El cuerpo como lugar de encuentro de una multiplicidad de fuerzas, "una guerra y una paz, un rebaño y un pastor", dice Nietzsche<sup>3</sup>. El cuerpo como lo que hace al yo. Los sentidos y el espíritu como los instrumentos del cuerpo. El cuerpo como vida, como voluntad de poder. Lo mismo la importancia de la recuperación del "sentido de la tierra" como representación simbólica del mundo del más acá tomado como el único existente; el mundo del azar y del devenir, en oposición a todos los trasmundos. "La tierra" como el fondo de donde todo surge y a donde todo vuelve, como el único escenario del nacer y el perecer.

Ahora puede entenderse mejor la sustitución que Nietzsche hace de la teoría del conocimiento por la doctrina perspectivista de los afectos. Se trata, como él mismo lo dice, de una jerarquía de los afectos, de los afectos entendidos como estimaciones de valor. Considerada de modo psicológico, la voluntad de poder es la forma primitiva del afecto. Todos los afectos son solamente sus desarrollos. No es, por lo tanto, que la voluntad de poder sea un afecto entre otros, sino que la voluntad de poder es la forma

---

<sup>1</sup> Cf. *Así habló Zaratustra*, ed. cit., p. 61.

<sup>2</sup> Cf. *La voluntad de poderío*, ed. cit., p. 386.

<sup>3</sup> Cf. *Ibid.*, p. 296.

<sup>4</sup> Cf. *Así habló Zaratustra*, ed. cit., p. 60.



originaria del afecto en la medida en que todos los afectos son ella misma. Los afectos, en tanto que formaciones elaboradas de la voluntad de poder y en tanto que estimaciones de valor, son siempre expresiones del grado de poder en el que la voluntad se manifiesta en cada caso. Así por ejemplo, el placer, dice Nietzsche, es en cuanto afecto, un síntoma del sentimiento de poder alcanzado. El placer no es por lo tanto un fin, sino una consecuencia, un fenómeno concomitante. Pero el aumento de poder no se da sin la intervención del esfuerzo, de la resistencia, de la lucha. Sólo se da el aumento de poder, dice Nietzsche, allí donde la voluntad quiere trascender el límite alcanzado, donde no quiere solamente conservarse, sino acrecentarse. No es pues, la conservación lo que define a la vida, sino el impulso de acrecentamiento.

"Si la naturaleza íntima del ser es voluntad de poder; si el goce equivale a todo aumento de poder, y el displacer al sentimiento de no poder resistir, de no poder hacerse el amo, ¿no deberíamos considerar entonces el placer y el displacer como hechos cardinales? ¿Puede existir la voluntad sin estas dos oscilaciones del sí y del no? Pero ¿quién siente el goce? ¿Quién ansía el poder?... Semejantes preguntas son totalmente absurdas, porque la criatura es voluntad de poder en sí misma..."<sup>1</sup> La voluntad de poder es, entonces, quien interpreta y valora. Pero la voluntad de poder no es independientemente de sus manifestaciones. Es más, en rigor no existe *La voluntad*, "lo que existe son puntuaciones de voluntad, las cuáles constantemente aumentan o disminuyen su poder"<sup>2</sup>. Nietzsche afirma la pluralidad. En lugar de la voluntad de poder como unidad, habla en términos

---

<sup>1</sup> Cf. *La voluntad de poderío*, ed. cit., p. 380.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p. 391.

de "puntuaciones de voluntad", de "relaciones de tensión entre cantidades dinámicas", de "tasaciones valorativas". El error de Schopenhauer, según él, fue precisamente haber concebido la voluntad como una e idéntica en todas sus manifestaciones, no haber visto la pluralidad, la diferencia y la jerarquía. El perspectivismo como teoría del conocimiento tiene, pues, su fundamento en el pluralismo ontológico. Negación de la identidad, de la unidad, del ser, de la sustancia, del yo... de todo lo que representa la antítesis del devenir. En ello estriba la crítica de Nietzsche a la metafísica tradicional.

No existe la cosa en sí. Si respecto de una cosa hacemos abstracción de todas sus cualidades, no queda nada. La coseidad es un agregado nuestro: recurrimos a la unidad para poder comprender la pluralidad. La unidad, la identidad, la homogeneidad son representaciones puestas por nosotros, en virtud de las cuales creamos los más diversos órdenes y clasificaciones de las cosas. La posibilidad de la vida humana radica en esta capacidad inventiva. La lógica está vinculada al supuesto de que existen cosas iguales; pero se trata de un supuesto establecido y fijado por nosotros: la identidad es una ficción sin la cual no existiría el conocimiento. Pero más que conocer, lo que hacemos es esquematizar, dice Nietzsche, "imponer al caos bastante regularidad y suficiente número de formas para satisfacer nuestras necesidades prácticas"<sup>1</sup>. Los principios lógicos no son verdaderos en sí mismos, sino esquemas fijados por nosotros, bajo cuya coacción pensamos. "La lógica no utiliza sino fórmulas correspondientes a cosas estables... el conocimiento y el devenir se excluyen..."<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. *Ibid.* p. 288.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.* p. 291.

La necesidad de la representación de lo inmutable, de lo idéntico a sí mismo, proviene de nuestra natural inclinación a crear un mundo calculable y simplificado. Los conceptos metafísicos de ser, ente, sustancia, cosa, sujeto, etc. son las representaciones con las que satisfacemos esa necesidad. Pero es algo que introducimos nosotros y que sin embargo olvidamos dando paso a la creencia de que se trata de realidades. No encontramos en las cosas nada más que lo que nosotros hemos introducido en ellas. No es, sin embargo, que no tengamos acceso a lo que son las cosas en sí, que el conocimiento humano se limite al mundo de lo puramente fenoménico, de las cosas tal y como son para nosotros, sino que sencillamente la cosa en sí no existe, es un fantasma metafísico. La voluntad, concebida como la cosa en sí, no existe. Detrás de las manifestaciones de la voluntad no hay nada, la voluntad entendida como una e idéntica en todas sus manifestaciones es una huera abstracción.

Como todas las categorías de la razón, la cosa en sí también es una proyección del yo. La unidad e identidad de la sustancia-yó se proyecta por todos lados; el concepto mismo de "cosa" proviene de ahí, lo mismo el concepto de ser. Se trata, dice Nietzsche, del fetichismo "que ve en todas partes agentes y acciones"; de la resistencia a admitir un mundo sin intenciones y sin fines, pero sobre todo del prejuicio de la libertad de la voluntad inculcado por el cristianismo para darle sustento a la visión culpígena de la vida. Pero Nietzsche no se conforma con poner al descubierto la ficción de la unidad e identidad del yo, se ocupa largamente de investigar el origen de esa ficción y de mostrar la pluralidad y complejidad que se esconden atrás de ella. Este segundo aspecto concierne a la elaboración de la teoría de la

voluntad de poder, pues sólo en ese ámbito adquiere pleno sentido y significación la noción nietzscheana del yo como una estructura de muchas almas y de la voluntad como un fenómeno complejo de mandatos y obediencias.

Lo mismo ocurre con el problema del conocimiento. La *genealogía de la moral* recoge las tesis principales del opúsculo *Sobre verdad y mentira* y las desarrolla en un nivel de mayor profundidad. En este libro -acaso el mejor elaborado de toda la producción nietzscheana- afluyen observaciones y argumentos sobre la presencia subrepticia del ideal ascético en la fe en la ciencia y en la creencia en el valor en sí de la verdad científica, característicos de la conciencia moderna. Es allí donde Nietzsche declara con toda contundencia la necesidad de llevar a fondo, hasta sus últimas consecuencias, la crítica de la voluntad de verdad. Pero son los escritos póstumos el lugar en donde el planteamiento del problema de la verdad, concebido como un problema de valor, alcanza su más radical formulación: "El grado de voluntad de conocer depende del grado del crecimiento de la *voluntad de poder* de la especie: una especie abraza tanta realidad como *para dominarla, para ponerla a su servicio*"<sup>2</sup>. "Toda la mecánica del conocimiento es un aparato de abstracción y simplificación, que no está encaminado al conocer, sino a conseguir poder sobre las cosas..."<sup>3</sup> El criterio de verdad está en razón directa del sentimiento de fuerza"<sup>4</sup>. Por eso la *doctrina perspectivista de los afectos* forma parte integrante de la teoría de la voluntad de poder. En ella reaparece la posición fundamental asumida originariamente en el ensayo *Sobre verdad y mentira*:

---

<sup>1</sup> Cf. *El crepúsculo de los ídolos*, ed. cit., p. 48.

<sup>2</sup> *El nihilismo*, ed. cit., p. 130.

<sup>3</sup> *La voluntad de poderío*, ed. cit., p. 284.

<sup>4</sup> Cf. *Ibid.* p. 301.

conocer es interpretar, "no hay ningún suceso en sí, lo que acontece es un grupo de fenómenos seleccionados y resumidos por un ser interpretador"<sup>1</sup>; pero ahora Nietzsche va más lejos al agregar que son nuestras necesidades las que interpretan y que éstas a su vez son síntomas de estados fisiológicos, manifestaciones de grados de poder. Lo que se toma por verdadero es siempre en última instancia lo que conserva y aumenta el poder. Todos nuestros órganos de conocimiento, dice Nietzsche, se han desarrollado tan sólo en relación a condiciones de conservación y crecimiento. Tales condiciones constituyen el punto de vista del valor. Nietzsche llega a decir: "la valoración 'creo que eso y aquello es así' es la esencia de la verdad"<sup>2</sup>. Por eso sostiene que el problema del valor es más radical que el de la certeza, porque el punto de vista del valor es el de las condiciones últimas que determinan la aparición del conocimiento.

La verdad no existe y tampoco ninguna instintiva inclinación del hombre hacia ella. Nada es tan ilusorio como la creencia en la voluntad de verdad, en el conocimiento puro. La conservación y el aumento de poder es la verdadera razón de ser del desarrollo de los órganos del conocimiento. No existe ninguna necesidad teórico-abstracta de vocación por la verdad. Pero de la negación de la existencia de la verdad no se sigue, sin embargo, la conclusión de que todo es falso y, en consecuencia, nada tiene valor. Como veremos más adelante, Nietzsche remonta la superación del nihilismo a la disolución de la duplicidad mundo verdadero / mundo aparente, en la medida en que la negación del primero no conduce a la devaluación del segundo, sino a la necesidad de la instauración de nuevos valores, dentro del horizonte de este

---

<sup>1</sup> Cf. *El nihilismo*, ed. cit., p. 26

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, 66.

mundo concebido como el único real. Ilusión perspectivista y jerarquización, cuyo único criterio o fundamento es la conservación y el aumento de poder.

"La medida de la fuerza -dice Nietzsche- estriba en el grado en que nos podemos reconocer en la mentira sin hundirnos"<sup>1</sup>. Con la negación de la existencia de la verdad queda eliminada una diversidad de creencias en las que se apoyan los valores tradicionales. Ante este fenómeno se abren dos posibilidades: la de la negación de la existencia, la condenación de la vida, la decepción frente al sinsentido -el budismo, el pesimismo, Schopenhauer: el nihilismo que Nietzsche llama pasivo- y la de la creación de nuevos valores, cuyo sustento requiere otro género de creencias -el nihilismo que Nietzsche denomina activo: el nihilismo como signo del creciente poder del espíritu, que tiene necesidad de nuevos valores y de nuevos principios de valoración, porque los tradicionales le son inapropiadas.

"Meditemos este pensamiento en su forma más terrible: la existencia tal como es: sin sentido y sin meta, pero repitiéndose, sin final en la nada: 'el eterno retorno'... ¿Quiénes se revelarán entonces como los más fuertes? Los más templados, aquéllos que no tienen necesidad de ningún extremo artículo de fe, aquéllos que no sólo admiten una buena dosis de azar y sinsentido, sino que la aman..."<sup>2</sup> Azar y sinsentido, justamente los dos enemigos más peligrosos del estilo de vida que aspira a la seguridad, a la tranquilidad, a la salvación. Parece una atrocidad pensar en la repetición sin fin del sinsentido, pero se trata precisamente de que el eterno retorno de lo mismo es la estructura temporal propia

---

<sup>1</sup> Cf. *Ibid.* p. 67.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.* pp. 46, 50.

del sinsentido de la existencia: El 'caos del todo', como negación de toda finalidad, no está en contradicción con la idea de un movimiento circular; este último es sencillamente una necesidad ciega, sin ninguna clase de finalidad formal, ética o estética. Falta toda intención en la parté y en el todo... No hay que pensar que el todo tiene la tendencia a realizar ciertas formas, que quiera ser más bello, más perfecto, más complicado. ¡Todo esto es antropomorfismo!"<sup>1</sup>

Con el desmoronamiento de la creencia en el mundo verdadero -sea en el sentido de un trasmundo (Platón y el cristianismo) o en el de una totalidad racional inmanente a lo finito (Spinoza y Hegel)- se viene abajo al mismo tiempo la creencia de que la historia humana en su conjunto constituye un desarrollo progresivo que va de menos a más en términos de moralidad o de capacidad de conciencia. Nietzsche hace hincapié en que en todas las hipótesis metafísicas que intentan imprimirlé un sentido racional al devenir pervive el ideal de salvación cristiano; ve en el humanismo de la Ilustración, en el socialismo y en el positivismo formas secularizadas y encubiertas de la vieja moral cristiana, que a pesar de negar a Dios conservan su lugar y su preponderancia en la creencia en un sentido y finalidad de la historia. En la postulación de un fin último de la existencia o de un orden racional que lo subsume y lo justifica todo, Nietzsche entrevé una actitud de recelo y de huida ante lo pasajero y finito, una voluntad nihilista de negación de la vida.

Sin embargo, también es nihilista, y en un sentido aún más radical, la decepción ante el sinsentido. Pero lo es sólo en la medida en que la inexistencia de sentido provoca la

---

<sup>1</sup> Nietzsche, F., *El eterno retorno*, en *Obras completas*, ed. Aguilar, Madrid, 1967, trad. E. Ovejero, tercer tomo, p. 21.

desilusión. Esto sucede, dice Nietzsche, porque se sigue interpretando el mundo desde la óptica de los valores tradicionales, es decir, porque se piensa de este modo: el mundo que es, no debería ser y el mundo que debería ser, no existe. La sobrevaloración de la vida eterna sigue siendo el motivo de la decepción. Lo único que tiene valor no existe y, precisamente por eso, lo que existe no vale la pena. Se trata de lo que Nietzsche denomina nihilismo pasivo: signo de debilidad y de agotamiento. Por eso sólo la actitud que quiere y afirma la vida en su finitud puede tolerar la idea del eterno retorno. La aceptación del eterno retorno es el signo de la verdadera superación del nihilismo. Querer la eterna repetición de la finitud es nada menos que la expresión del máximo grado de su afirmación.

Querer el devenir y el azar, sin justificación moral alguna, reconocerse en el destino sin culpa ni remordimiento; vivir de tal manera que sea lícito querer su repetición eterna: he aquí la afirmación suprema del que puede "transformar todo 'fue' en un 'así lo quise'"<sup>1</sup>. Se trata del tipo de hombre opuesto al que reniega de la finitud e inventa la eternidad como trascendencia de la finitud: la eternidad pensada como un presente permanente atemporal absolutamente sustraído al devenir. Se trata decididamente de un nuevo concepto de eternidad: la eternidad entendida ahora como la más rotunda afirmación de lo finito, su infinita repetición.

Nietzsche formula la idea del eterno retorno como la contrapartida de la creencia en un devenir lineal infinito, en un fluir continuo irreversible: "La cantidad de fuerza que obra en el universo -dice- es determinada, no es 'infinita'. ¡Guardémonos de tales excesos de concepto! Por consiguiente, el número de las posiciones, variaciones, combinaciones y



desarrollós de esta fuerza es ciertamente enorme y prácticamente 'incalculable', pero siempre determinado y nunca infinito. Pero el tiempo en que esta fuerza se desarrolla es infinito, es decir, esta fuerza es eternamente igual y eternamente activa; hasta este momento há transcurrido ya un infinito, esto es ya se han verificado todos los posibles desarrollós de esta fuerza. Por consiguiente también todos los desarrollos momentáneos deben ser repeticiones; así, pues, todo lo que esta fuerza produce y lo que de ella nace, y así sucesivamente hacia delante y hacia atrás. Todo ha sido ya infinito número de veces..."<sup>1</sup> Nietzsche descarta, entonces, lo mismo el devenir infinito irreversible que el devenir finito teleológico. Desde la perspectiva de un tiempo infinito todo sentido se trastrueca en sinsentido, el poder del tiempo lo devora todo, lo hace pequeño e insignificante. Es propiamente un *contradictio in adjecto* hablar en términos de progreso o superación infinitos. En *Zaratustra*, en el parágrafo titulado "De la visión y del enigma"<sup>2</sup> -lugar en el que Nietzsche enuncia por vez primera dentro de la obra la idea del eterno retorno- se aludé primero a la representación de la irreversibilidad del devenir infinito: toda ascensión infinita es imposible. Esto es lo que el espíritu de la pesadez le susurra a Zaratustra y a él es a quien tiéne en primera instancia que contraponer su pensamiento abismal, el del eterno retorno. Todo lo que puede acontecer ha acontecido ya y acontecerá un infinito número de veces. El número de posiciones, variaciones y combinaciones es finito, el tiempo es infinito, es la repetición infinita de lo finito. Ni el devenir infinito irreversible, ni el

---

<sup>1</sup> Cf. *Así habló Zaratustra*, ed. cit., p. 204.

<sup>2</sup> *El eterno retorno*, ed. cit., p. 13.

<sup>3</sup> Cf. *Así habló Zaratustra*, ed. cit., p. 223.

devenir finito teleológico existen; ambas presunciones se cifran en la representación del tiempo como una sucesión infinita de instantes que corre en un sólo sentido.

La actividad es eterna. Pero la actividad es la repetición de lo finito, en modo alguno se trata de la actividad de una fuerza infinita inextinguible. "La fuerza es eternamente activa -dice Nietzsche- pero no necesita crear un infinito número de cosas; puede repetirse: esta es mi conclusión". La repetición se concluye de la afirmación de que el tiempo es infinito y la totalidad de lo que acaece es finita. La repetición es lo que permite la conciliación de ambas afirmaciones. Sólo como repetición lo finito deviene infinitamente. El devenir es la actividad eterna que no tiene ningún comienzo ni ningún fin. Si a todo instante le precede y le sigue un pasado y un futuro infinitos, si el tiempo es infinito hacia atrás y hacia adelante, entonces no existe ningún estado final del devenir, puesto que en un tiempo pasado infinito dicho estado final ya habría sido alcanzado. El instante actual, como instante que pasa, muestra lo contrario, el devenir sigue su curso, su extinción es imposible. Tampoco es posible un punto de comienzo del devenir: el devenir no es algo devenido. No se trata entonces de un proceso cuyo comienzo, desarrollo y fin se repiten eternamente. No existe el comienzo, la repetición no es repetición de un algo originario. Es aquí donde reside la dificultad de pensar la idea del eterno retorno: cuesta trabajo admitir que no exista un algo originario sustraído a la repetición. Pero como bien señala E. Fink<sup>1</sup>, la dificultad

<sup>1</sup> Cf. *El eterno retorno*, ed. cit., p. 13

<sup>2</sup> "... Para nuestro modo de concebir ordinariamente la 'repetición', damos por supuesto que el tiempo es rectilíneo: distinguimos lo anterior y lo posterior. Mas la idea de una repetibilidad eterna elimina precisamente lo anterior y lo posterior: no existe ya ninguna diferencia entre los tres horizontes del tiempo. Con ello, tampoco la repetición de lo mismo puede pensarse en un tiempo que transcurra de manera

estaba en que la idea de una repetibilidad eterna elimina las representaciones de anterioridad y posterioridad mediante las que pensamos ordinariamente la repetición con relación a un algo inicial que en sí mismo no es repetición. En pocos términos: la dificultad proviene de que la representación ordinaria de la repetición como una serie sucesiva de casos se rige de acuerdo con la idea de un tiempo rectilíneo, que es precisamente la concepción del tiempo que abandona Nietzsche.

"No es que haya, primero, un caos, y después, paulatinamente, un movimiento más armónico de todas las fuerzas y, finalmente, un movimiento circular fijo... todo es eterno, inacabado... El movimiento circular es la ley primordial..." No hay una primera repetición y después una segunda y así sucesivamente. Todo es repetición. El tiempo es un círculo en el que cualquier punto es fin y comienzo. Pasado y futuro sólo tienen sentido en la representación de un tiempo lineal irreversible. Las dos largas calles que divide el portón llamado instante en la fábula "De la visión y del enigma" -y que representan el tiempo rectilíneo- desaparecen para formar un círculo en el que el centro está en todas partes. La conclusión -derivada de las tesis de la infinitud del tiempo y de la finitud del acontecer intratemporal- según la cual todo lo que pueda acontecer ha acontecido ya, es la premisa de donde se desprende finalmente que el tiempo es un círculo.

Si todo lo que puede acontecer ya ha acontecido, entonces se borra la diferencia entre el pasado y el futuro;

---

rectilínea... La dificultad decisiva consiste en que un pensar que intenta apartarse de la dimensión del tiempo intramundano y referirse al tiempo del mundo, sólo puede hacer esto *apartándose* permanentemente, por así decirlo, de los conceptos *intramundanos* del tiempo, huyendo constantemente de ellos..." (Cf. Fink, E. *La filosofía de Nietzsche*, ed. cit., p. 119).

<sup>1</sup> *El eterno retorno*, ed. cit., p. 18.

puesto que el pasado contiene todo lo que puede ser y el futuro todo lo que ya ha sido. No obstante, Nietzsche distingue estas dos perspectivas: *todo ya ha sido* y *todo está por hacerse*. De esta distinción se derivan dos reacciones contrarias: *todo ya ha sido*, pero entonces *todo ha sido en vano*, sin meta ni fin, nada tiene sentido. Es el pensamiento más paralizado, dice Nietzsche, la creencia en el eterno retorno tomado como una maldición. A este pensamiento se opone la actitud que afirma el azar y el sinsentido, que lo asume y lo quiere y quiere su eterna repetición; la actitud de los que pueden prescindir de la creencia de que existe un sentido inmanente a las cosas (un mundo verdadero establecido) porque ellos quieren ser los *creadores* de ese sentido. El aspecto paradójico mayormente notable de la teoría nietzscheana del eterno retorno concierne a la relación del querer con el pasado y el futuro. En la representación rectilínea del tiempo la acción de la voluntad sólo puede tener lugar hacia adelante, la dimensión temporal del querer sólo puede ser la del porvenir. El pasado, como algo consumado y desaparecido, es una dimensión cerrada para el querer. En *Zaratustra*, en el capítulo titulado "De la redención", el pasado figura como "la más solitaria tribulación de la voluntad"<sup>1</sup>. Nietzsche llama "espíritu de la venganza" a "la aversión de la voluntad contra el tiempo y su fue"<sup>2</sup>. Redimir al hombre de esta condición es la redención suprema, pero esto sólo es posible si la voluntad remonta el curso del tiempo y trasciende el límite del pasado como dimensión cerrada para ella.

Pero si se cancela la diferencia entre pasado y futuro en el sentido de que todo lo que ya ha sido está aún por

---

<sup>1</sup> Cf. *Así habló Zaratustra*, ed. cit., p. 205.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p. 205.

rrealizarse y viceversa, todo lo que está por ser ya ha sido realizado, entonces, insólitamente, el pasado puede ser elegido. Lo que la voluntad quiera ahora, en virtud de la repetición, lo ha querido siempre y lo volverá a querer eternamente. Por la repetición el presente es ambiguamente lo que se ha querido (pasado) y el pasado es lo que se quiere ahora (presente). El ahora no es una réplica del pasado, sin ser a la vez éste una réplica de aquél. En vista de que no opera aquí la representación del tiempo como sucesión, es posible esta extraña circularidad. Sólo si se mantiene la representación del tiempo rectilíneo, la repetición en el segundo sentido resulta imposible. Pero no se trata de la repetición cómo una serie sucesiva de ocasiones que transcurre en el tiempo, sino de la repetición tomada como el tiempo mismo. Así, el presente no está unilateralmente determinado por el pasado, sin que éste a su vez lo esté por aquél. *Lo que ocurrirá ahora ya ha ocurrido, pero, justamente por eso, ha ocurrido tal y como pueda ocurrir hoy.* No basta decir que el presente es una repetición del pasado si no se añade a su vez que el pasado se engendra en la repetición. En pocos términos, se trata de la paradoja de que *el futuro es lo que ya ha sido, pero, en igual extensión, el pasado es lo que puede ser.* La voluntad, al querer, domina las tres dimensiones del tiempo: el pasado, el presente y el futuro. Por eso, para Nietzsche, el pensamiento del eterno retorno es la fórmula de la redención del *espíritu de la venganza*, la disipación de la "aversión de la voluntad contra el tiempo y su fue".

"Eterno retorno de lo mismo": así reza la enunciación completa de la concepción del tiempo que propone Nietzsche. Mucho se ha discutido sobre el genitivo de este enunciado.

¿Quiere decir que lo que retorna es cada instante en cuanto tal? ¿O lo mismo es única y simplemente el retornar? G. Deleuze sostiene que el retornar es el ser de lo que deviene: "No es el ser el que vuelve, sino que es el propio retornar el que constituye el ser en tanto que se afirma en el devenir y en lo que pasa. No vuelve lo uno, sino que el propio volver es lo uno que se afirma en lo diverso o en lo múltiple". Ahora bien, si lo que quisiera decir Deleuze fuese estrictamente que la identidad de lo que vuelve no existe dada de antemano, sino que se constituye en el propio movimiento del retornar, esto, en nuestra opinión, sería completamente válido y congruente con la tesis de que la repetición no es el retorno de algo originario. Pero el caso es que Deleuze niega que la identidad se refiere a "la naturaleza de lo que vuelve"; la identidad designa más bien, dice, "el hecho de volver por el que difiere"<sup>1</sup>. A nuestro parecer, la expresión "eterno retorno de lo mismo" no quiere decir que lo que retorna es el devenir, sino que el devenir se lleva a cabo y se cumple como retornar. El eterno retorno de lo mismo no significa la monótona reproducción infinita de lo finito en general (la sucesión infinita de instantes que vienen y pasan: el tiempo rectilíneo), sino la reiteración de lo finito en su singularidad y concreción (el retorno de cada instante en su individualidad única). Nietzsche lo expresa textualmente: "Cualquier estado que este mundo pueda alcanzar lo habrá alcanzado ya, y no una vez, sino un infinito número de veces. *Igualmente este instante ya se dio en otro tiempo y volverá a darse...*"<sup>2</sup> En el diálogo con el "espíritu de la pesadez" dice lo mismo: "... Y si todo ha existido ya: ¿qué

---

<sup>1</sup> Cf. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, ed. cit., p. 72.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p. 72.

<sup>3</sup> *El eterno retorno*, ed. cit., p. 18.

piensas tú, enano, de este instante? ¿No tendrá también este portón que haber existido ya?... Y esa araña que se arrastra con lentitud a la luz de la luna, y esa misma luz de luna, y yo y tú, cuchicheando ambos junto a este portón, cuchicheando de cosas eternas..."<sup>1</sup>

"Imprimir al devenir el carácter del ser": Nietzsche llama a esto *el apogeo de la contemplación*. Imprimir el sello de eternidad a nuestra vida, queriendo el eterno retorno de lo mismo: en ello estriba el imperativo ético fundamental. Nietzsche considera que dicho pensamiento "contiene más que todas las religiones que desprecian la vida como pasajera y hacen mirar hacia otra vida incierta"<sup>2</sup>. Por eso la doctrina del eterno retorno, considerada como medio de disciplina y selección, aparece en lugar de la metafísica y la religión y está propuesta como la suprema afirmación del devenir. El eterno retorno de lo mismo es, pues, una concepción que niega el carácter de irreversibilidad del tiempo y conserva no obstante el de su infinitud. *La eternidad del retorno no es la eternidad del ahora suspendido en el tiempo, tampoco la de la totalidad de la infinitud del tiempo, sino la del ahora que se afirma en sí mismo repitiéndose*. Nietzsche impugna la representación estática de la eternidad como un presente permanente (la eternidad de la Idea platónica y del Dios judeo-cristiano, cuyo influjo determina la dirección de la historia de la metafísica occidental). La eternidad no es intemporal, el ser sustraído al devenir es una abstracción. La eternidad es el ser del devenir que se cumple como retorno; por eso dice Nietzsche que el eterno retorno es la

---

<sup>1</sup> *Así habló Zaratustra*, ed. cit., p. 226.

<sup>2</sup> *El nihilismo*, ed. cit., p. 59.

<sup>3</sup> *El eterno retorno*, ed. cit., p. 20.

más radical aproximación del mundo del devenir al del ser: la suprema afirmación de lo finito.

"Que todo vuelve es la más radical aproximación de un mundo del devenir al del ser: apogeo de la contemplación". Pero también es la máxima condenación para la voluntad nihilista. De ahí que diga Nietzsche en *La gaya ciencia* - lugar en el que comunica por vez primera la idea del eterno retorno- que se trata del pensamiento de mayor peso, cuya gravedad no puede menos que suscitar la desesperación extrema o el colmo del entusiasmo, según se trate de la voluntad que niega o de la que afirma la vida<sup>1</sup>. Por eso el pensamiento del eterno retorno es un pensamiento selectivo. Es la forma más extrema del nihilismo: la voluntad de la nada (el sinsentido) eterna, y, al propio tiempo, su superación: la voluntad de la nada llevada a sus últimas consecuencias, su autoeliminación (nihilismo consumado)<sup>2</sup>. Solamente en la dimensión del eterno retorno la voluntad de la nada se cumplió en su máxima

<sup>1</sup> *El nihilismo*, ed. cit., p. 59.

<sup>2</sup> "Peso formidable.- ¿Qué ocurriría si día y noche te persiguiese un demonio en la más solitaria de las soledades diciéndote: 'Esta vida, tal como al presente la vives, tal como la has vivido, tendrás que vivirla otra vez y otras innumerables veces, y en ella nada habrá de nuevo; al contrario, cada dolor y cada alegría, cada pensamiento y cada suspiro, lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño de su vida, se reproducirán para ti, por el mismo orden y en la misma sucesión; también aquella araña y aquel rayo de luna, también este instante, también yo. El eterno reloj de arena de la existencia será vuelto de nuevo y con él tú, polvo del polvo?'. ¿No te arrojarías al suelo rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así te hablaba? ¿O habrás vivido el prodigioso instante en que podrías contestarle: '¡Eres un dios! ¡Jamás oí lenguaje más divino!'. Si este pensamiento arraigase en ti, tal como eres, tal vez te transformaría, pero acaso de aniquilara: la pregunta '¿quieres que esto se repita una e innumerables veces?' ¡pesaría con formidable peso sobre tus actos, en todo y por todo! ¡Cuánto necesitarías amar entonces la vida y amarte a ti mismo para no desear otra cosa que esta suprema y eterna confirmación!" (Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, ed. Sarpe, Madrid, 1984, trad. P. González, p. 166).

"¿Qué significa actualmente 'maldotado'? Ante todo fisiológicamente, ya no más políticamente. El peor tipo de hombre *malsano* en Europa (en todas las clases) es el ámbito de ese nihilismo: sentirá la creencia en el eterno retorno como una *maldición*, una vez asumida, ya no retrocederá ante ninguna acción: no extinguirse pasivamente, sino *hacer* extinguir todo lo que en la medida resulta faltar de sentido y de fin; aunque no hay más que convulsión y ciega rabia en la revelación de que todo era desde hacia eternidades -incluso este momento de nihilismo y de gozosa destrucción-. El valor de una tal crisis es que purifica, que concentra los elementos emparentados y provoca que se corrompan los unos a los otros, que adjudique a los hombres mentalidades opuestas respecto a las tareas comunes, destacando también a los débiles, a los más inseguros, y sugiriendo la idea de un orden jerárquico de las fuerzas -desde el punto de vista de la salud: reconociendo a los que mandan como tales y a los que obedecen también como tales. Naturalmente siempre con independencia de todo orden social existente". (*El nihilismo*, ed. cit., pp. 49, 50).



radicalidad y se supera la forma del nihilismo pasivo e incompleto que propende a la nada como medio de conservación de una vida decadente. La voluntad a medias de la nada (budismo, pesimismo, cristianismo) como expresión de un género de existencia empobrecido, auspiciado en la ilusión de la existencia de la verdad, de la eternidad, de la salvación; o incluso el nihilismo en su figura más actualizada como consecuencia de la devaluación de los valores supremos: la desesperación ante la ausencia de Dios, ante el sinsentido.

En autodestrucción y autoeliminación el eterno retorno transforma la voluntad de la nada; es el nihilismo que se vence a sí mismo, dice Nietzsche, el nihilismo consumado. Sólo en la medida en que la ausencia de un sentido inherente al mundo no desemboca en la eliminación de todo sentido del mundo, puede rebasarse el estado provisional del nihilismo incompleto. Se requiere, pues, de una nueva interpretación del ser de lo existente capaz de restituir el valor de este mundo tomado como la única realidad. Igualmente es necesaria una nueva interpretación del tiempo distinta de la representación del tiempo rectilíneo irreversible, del tiempo como poder que lo devora todo. La voluntad de poder y el eterno retorno cumplen respectivamente sendas funciones. La voluntad de poder es la única realidad, no existe ningún fin fuera de ella, pero su actividad es infinita, es el eterno retorno de sí misma.

"Considerada en sentido mecánico, la energía del devenir total subsiste constante; considerada desde el punto de vista económico, llega a un determinado punto y luego vuelve a caer en un círculo eterno". De acuerdo con esta tesis, dice Nietzsche, la única posibilidad de conferirle un sentido al concepto de Dios sería representarlo como "estado máximo",

cuya duración sería finita. Dios como momento culminante del acrecentamiento de la voluntad de poder, y no como entidad inmutable y eterna. Por eso la concepción del ser de lo existente como voluntad de poder se sostiene a partir de la concepción del tiempo como eterno retorno. Pues si la voluntad de poder es la única realidad, si su actividad es el devenir eterno, sin ninguna meta, sin ningún estado último ni punto de equilibrio alguno, pero tampoco como un proceso infinitamente nuevo en cuanto a la constitución de sus formas y configuraciones, entonces la voluntad de poder existe y sólo puede existir como eterno retorno.

*Voluntad de poder, eterno retorno, nihilismo y transvaloración de todos los valores* no constituyen, pues, los nombres de diversos temas de los que Nietzsche se ocupara de manera discontinua y dispersa. Son conceptos que mantienen entre sí vínculos indisolubles. Que la obra que se publicó en 1901, como recopilación de sus escritos y borradores inéditos, lleve el nombre de "Voluntad de poder", sólo tiene justificación a partir de que Nietzsche se refirió algunas veces al proyecto de la elaboración de su obra capital con ese título<sup>1</sup>. No obstante, muchas otras ocasiones insistió en que la idea del eterno retorno constituía su pensamiento mayormente abismal<sup>2</sup> y entonces pensó en el nombre de "Filosofía del eterno retorno". Finalmente decidió el epíteto de "Transvaloración de todos los valores", de cuya composición *El Anticristo* iba a ser el primer libro<sup>3</sup>. Si bien el título *Voluntad de poder* no es arbitrario, estos cambios

---

<sup>1</sup> Cf. *La voluntad de poderío*, ed. cit., p. 351.

<sup>2</sup> En la tercera parte de *La genealogía de la moral*, cuando trata el problema del significado del ideal ascético, Nietzsche alude a la obra que está preparando, bajo el título: *La voluntad de poder. Ensayo de una transvaloración de todos los valores*. Cf. *La genealogía de la moral*, ed. cit., p. 182.

<sup>3</sup> Cf. *Así habló Zaratustra*, ed. cit., p. 297. Asimismo, cf. *Ecce Homo*, ed. cit., p. 297.

<sup>4</sup> Cf. La introducción de A. Sánchez Pascual a la traducción al español de *El Anticristo*, en Alianza editorial, Madrid, 1974.

muestran que los conceptos de eterno retorno y transvaloración no tienen una importancia subordinada al de voluntad de poder, pues sea cual fuere el título que finalmente le hubiera puesto Nietzsche a su obra principal si la hubiese concluido, se trata de cualquier manera de conceptos indisociables. En los tres casos mencionados los otros dos conceptos, que no figuran como título, aparecen como subtítulo o como parte del plan diseñado. *Voluntad de poder*, *eterno retorno* y *transvaloración* son tres conceptos que en su conexión entre sí definen la obra capital proyectada que nunca se ejecutó.

Voluntad de poder y eterno retorno designan respectivamente el ser y el tiempo en la filosofía de Nietzsche, es decir los dos conceptos fundamentales de la metafísica tradicional. Nietzsche no sería el filósofo que es si no hubiera planteado el problema del valor en esta dimensión del pensamiento. A lo sumo podría ser un crítico de la cultura, pero no un filósofo en toda la extensión del término. Tiene razón Heidegger al sostener que el esfuerzo decisivo del pensar de Nietzsche es poner de manifiesto la voluntad de poder como el carácter fundamental de la totalidad del ente y pensar a su vez el ser de lo existente como eterno retorno de lo mismo<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Heidegger al referirse al lugar que ocupa Nietzsche en la historia de la metafísica occidental, dice: "El término 'Voluntad de poder' denomina el carácter fundamental del ente: cada ente es, en tanto que es: Voluntad de poder. Por ella se encuentra enunciado qué carácter tiene el ente en tanto que ente... [Pero] ... la cuestión decisiva no es sólo saber lo que el carácter fundamental del ente revela, ni cómo se caracteriza el ser del ente, sino saber: qué es el ser en sí mismo. Esta es la pregunta que interroga por el 'sentido del ser', y no solamente por el ser del ente, y el término 'sentido' es entonces delimitado en su concepto de manera rigurosa como aquello sobre el fondo de lo cual el ser en tanto que tal puede únicamente devenir manifiesto y venir a la verdad... ¿Qué es la Voluntad de poder y cómo es esta voluntad en sí misma? Respuesta: El Eterno Retorno de lo Mismo... Nietzsche piensa y contempla el ser, es decir, la voluntad de poder en cuanto eterno retorno. Pensar el ser, la Voluntad de poder en tanto que Eterno Retorno, pensar el pensamiento más pesado de la filosofía, regresa a pensar el ser en tanto que tiempo". (Cf. Heidegger, M., *Nietzsche*, ed. cit. p. 26. [la traducción es nuestra]).

Que Nietzsche concibió la voluntad de poder como el rasgo ontológico fundamental de todo lo existente lo indica perfectamente este texto: "La voluntad de acumular fuerzas es algo indispensable para el fenómeno de la vida... para la sociedad, el Estado, las costumbres, la autoridad. ¿No podría decirse que esta voluntad sea la causa motriz igualmente en la química y en el plano de la ordenación cósmica?... No simplemente constancia de la energía, sino economía máxima en el consumo: de manera que el querer devenir más fuerte a partir de cualquier punto de fuerza es la única realidad..."<sup>1</sup> La voluntad de poder es, entonces, el último *factum* al que podemos llegar. Nietzsche sostiene que al concepto físico de fuerza es menester agregarle una voluntad interior, definida ésta como voluntad de poder. En contra del mecanicismo niega la relación de causalidad entre fuerzas, la sustituye por la de dominación-sometimiento: la voluntad más fuerte dirige a la más débil, no hay otra relación más que la de voluntad a voluntad. Lo que determina a una fuerza es su grado de poder sobre otra. La cantidad de fuerza se define por la acción que realiza y por la que resiste. Todo lo que acontece, todo fenómeno, es la consecuencia de un juego de poder entre fuerzas, de un ajuste entre tensiones dinámicas, entre puntuaciones de voluntad: "... Nos quedamos sin cosas y sólo con cantidades dinámicas -sostiene Nietzsche-, en una relación de tensión hacia otras cantidades dinámicas, cuya esencia consiste en su relación con las demás cantidades, en su 'obrar' sobre éstas: la voluntad de poderío no es un ser, no es un devenir, sino un 'pathos'; es el hecho elemental, del cual resulta como consecuencia, un devenir, un obrar..."<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> *La voluntad de poderío*, ed. cit., p. 378.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p. 349.

La voluntad de poder es entonces la actividad que rige el devenir de todo lo existente. Fuera de ella no existe nada, tampoco por lo tanto ningún fin, ninguna meta; pues el devenir no tiene ningún estado final, no desemboca en ningún ser. No obstante, el aumento del poder no es infinito, es limitado en cuanto a sus posibles formas y configuraciones, por lo tanto la voluntad de poder se da y sólo puede darse como eterno retorno de lo mismo. "Considerada en sentido mecánico -dice Nietzsche- la energía del devenir total subsiste constante; considerada desde un punto de vista económico, llega hasta determinado punto y luego vuelve a caer en un círculo eterno"<sup>1</sup> Estas palabras ponen en evidencia que para Nietzsche las nociones de voluntad de poder y eterno retorno resultan inseparables: sólo como eterno retorno la voluntad de poder es infinita por lo que respecta a su actividad, pero finita en relación a su crecimiento. Si bien podemos echar de menos una explicación sistemática por parte de Nietzsche de la relación entre estos dos conceptos fundamentales de su filosofía, ello no quiere decir que se puedan entender por separado. Es muy cierto lo que dice Heidegger cuando señala a este respecto: "sólo a partir de la esencia de la voluntad de poder suficientemente comprendida se vuelve inteligible por qué el ser del ente en su totalidad tiene que ser eterno retorno de lo mismo; y a la inversa: sólo a partir de la esencia del eterno retorno es posible aprehender la esencia de la voluntad de poder y su necesidad"<sup>2</sup>. La expresión "la voluntad de poder como eterno retorno de lo mismo", significa: la voluntad de poder no está en el tiempo, sino que es el tiempo mismo, o lo que es igual,

---

<sup>1</sup> Cf. *Ibid.* p. 351.

<sup>2</sup> Heidegger, M., *Nietzsche*, ed. Destino, Barcelona, 2000, trad. J. L. Verma, p. 38 (tomo II).

la voluntad de poder es el poder del tiempo que hace ser a todas las cosas.

Esta es la ontología de Nietzsche. La dimensión más profunda en donde convergen y se fundamentan la crítica de los valores morales (la psicología entendida como morfología y como teoría de la voluntad de poder), la doctrina perspectivista de los afectos y la interpretación de la historia como nihilismo. Ahora bien, debido en buena medida a la ausencia de una exposición unitaria e integral de esta ontología, varias de las tesis de Nietzsche resultan inconsistentes e inverosímiles. Especialmente la idea del eterno retorno está llena de oscuridades y enigmas. Por ejemplo, resulta difícil pensar la repetición, si se suprime la distinción entre pasado y futuro; pero en esto estriba precisamente la clave de la comprensión del tiempo que propone Nietzsche: dejar de pensar la repetición como un fenómeno intratemporal para concebirla como la actividad misma del tiempo. Igualmente, choca con nuestra representación ordinaria del tiempo la presunta eliminación del pasado como dimensión cerrada para el ejercicio de la voluntad y su acción -lo que Nietzsche llama la redención del espíritu de la venganza, la superación de la impotencia del querer contra el devenir irreversible-; pero justamente en esto radica la importancia atribuida a la idea del eterno retorno como concepto nuclear en el desarrollo de la teoría de la voluntad de poder. Se trata, pues, de un nuevo concepto de temporalidad que no puede ser pensado bajo los atributos de la representación común y corriente del tiempo y que precisamente por ello parece tan extravagante e inverosímil.

Es común la interpretación de que la idea del eterno retorno es una convicción religiosa puramente personal, una experiencia psicológica que Nietzsche no pudo articular en un

lenguaje conceptual a pesar de sus intentos. Y, efectivamente, no faltan motivos para justificar esta manera de ver las cosas. El mismo Nietzsche se refiere al momento en que se le ocurrió la idea del retorno como si se tratase de una experiencia mística, de un estado de conciencia alterada, de una suerte de revelación que transformó su vida. Como bien lo sugiere P. Klossowzki<sup>1</sup>, tal parece como si la obsesión posterior de Nietzsche por estudiar física, para buscar una base científica del eterno retorno, fuese una evidencia de que estaba preocupado por comprobarse a sí mismo que no era víctima de un simple fantasma. No obstante, Nietzsche conserva hasta el final la convicción de que el eterno retorno representa su pensamiento auténticamente abismal y lo presenta como un elemento fundamental en los trabajos preliminares y las elaboraciones discontinuas de la teoría de la voluntad de poder, proyectada como su filosofía original. Por eso, en nuestra opinión, no se debe desconocer el peso decisivo que tuvo para Nietzsche el pensamiento del eterno retorno, por más que constituya el aspecto más oscuro e inaccesible de toda sus concepciones; ni tampoco su conexión con el concepto de voluntad de poder, aunque no haya una exposición unitaria y coherente elaborada por el propio Nietzsche a este respecto. Es menester rastrear en los fragmentos dispersos de los escritos póstumos los puntos de contacto entre ambas doctrinas.

Con todo, es innegable que la importancia filosófica de Nietzsche estriba en la transformación profunda que consciente y deliberadamente se propone como *inversión de la metafísica*. Independientemente de la consistencia y validez de sus tesis, la teoría de la voluntad de poder y el eterno

---

<sup>1</sup> Cf. Klossowski, P., *Nietzsche y el círculo vicioso*, ed. Seix Barral, Barcelona, 1972, trad. N. Sánchez, pp. 138, ss.

retorno constituye la dimensión más profunda en la que Nietzsche plantea la tarea de la susodicha *inversión*: la afirmación del mundo sensible del devenir como el único mundo real y la negación del mundo suprasensible, intemporal: el pensamiento de Platón que de un extremo a otro domina la historia entera de la metafísica. Ya sólo por ello la filosofía de Nietzsche forma parte de esa historia y si se quiere penetrar en ella no se puede menos que tomarla bajo esa significación.



II

**HEIDEGGER**

1.- El pensamiento de Heidegger como interpretación crítica de la metafísica tradicional.

- a) La comprensión metafísica del ser como *fundamento*. El olvido de la *αληθεια*. La necesidad de una *destrucción de la historia de la ontología*.
- b) La metafísica moderna: la consolidación de la función técnica del pensar. La necesidad de la apertura de un pensar meditativo.
- c) La ontología fundamental: La crítica heideggeriana a la noción de sujeto-sustancia (*ser ante los ojos*). La temporalidad del *Dasein*: el concepto de *tiempo original* Y su distinción del concepto ordinario del tiempo. Temporalidad e historicidad.

Toda la obra de M. Heidegger está dedicada a los problemas de la ontología. Su propia afirmación según la cual los grandes pensadores cultivan un único pensamiento<sup>1</sup> muy bien podría ser aplicable a él. Desde *El ser y el tiempo* se anuncia plenamente lo que habrá de marcar y definir el curso entero de todos sus escritos: La pregunta por la *verdad del ser*.

Si bien es cierto que *El ser y el tiempo* es una obra inconclusa que Heidegger nunca quiso reanudar, el denominado proyecto de la "destrucción de la historia de la ontología"<sup>2</sup>, que es enunciado por vez primera allí, se conserva a lo largo de todo su pensamiento posterior. Se trata de la interpretación crítica de la historia de la metafísica como condición necesaria para el planteamiento adecuado de la pregunta por la *verdad del ser*. Corren la misma suerte, la importancia atribuida al significado ontológico del tiempo como el horizonte desde donde es posible toda comprensión e interpretación del ser, y la concepción de la modernidad como

---

<sup>1</sup> Cf. Heidegger, M., *¿Qué significa pensar?*, ed. Nova, Buenos Aires, 1972, trad. H. Kahnmann, p. 52.

<sup>2</sup> Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, ed. F.C.E., México, 1993, trad. J. Gaos, p. 30.

el comienzo del proceso histórico que fija y determina los presupuestos fundamentales del pensamiento filosófico posterior<sup>1</sup> tales como: la interpretación del ser como objetividad, del hombre como sujeto, del pensamiento como representación, de la verdad como correspondencia, etc.

No obstante, el proyecto de la llamada "ontología fundamental" fue irremisiblemente abandonado por Heidegger. Es hasta la publicación de la *Carta sobre el Humanismo* cuando da fe de los motivos de esa decisión: porque el pensar falló, dice, al pretender servirse del lenguaje de la metafísica. Heidegger afirma que la dificultad se presentó justo en el momento correspondiente a la redacción de la tercera sección del primera parte titulada "Tiempo y ser": no fue posible pensar el giro de "ser y tiempo" a "tiempo y ser", como "la debida y suficiente comprensión verificativa del pensar que abandona la subjetividad", el cual fue concebido, dice Heidegger, "gracias a la experiencia fundamental del olvido del ser"<sup>2</sup>.

El olvido del ser es para Heidegger el *olvido de la diferencia ser y ente*, y abarca la historia entera de la metafísica. Toda metafísica desde Aristóteles hasta Nietzsche, en la medida en que concibe el ser como fundamento, piensa el ser desde su referencia al ente. Pero el olvido del ser en cuanto tal no es una omisión de la metafísica en el sentido de un defecto o error, sino un rasgo de su naturaleza propia. La metafísica, concebida desde Aristóteles como indagación de los primeros fundamentos y causas, es, para Heidegger, una dimensión cerrada a la posibilidad de la experiencia del ser como *αληθεια*: develamiento.

---

<sup>1</sup> El idealismo clásico alemán, el positivismo, la filosofía de los valores, etc.

<sup>2</sup> Cf. Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, ed. Huascar, Argentina, 1972, p. 81

La destrucción de la historia de la ontología está estrechamente ligada a esta cuestión. Consiste, dice Heidegger, en demoler la tradición endurecida hasta alcanzar la dimensión de "las experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones del ser, directivas en adelante"<sup>1</sup>, pero que se encuentran ocultas bajo el repertorio de conceptos que nos ha sido heredado. La destrucción se ve finalmente colocada ante la evidencia de que la interpretación antigua del ser como *presencia de lo presente* comprende el ser por referencia a un determinado modo del tiempo. De ahí la necesidad de incorporar en el planteamiento de la pregunta por el ser la cuestión sobre la esencia del tiempo.

El olvido del ser es el olvido de la *ἀληθεια*. Ninguna metafísica se ha ocupado, dice Heidegger, del ser en cuanto ser. La metafísica "piensa el ente en cuanto ente en el modo de la representación, cuya tarea es: fundar. Pues desde el comienzo de la filosofía, y en ese mismo comienzo, el ser del ente se manifestó como *Grund*"<sup>2</sup>. Pero desde entonces se trata de un doble sentido de fundamentación: *del ente en cuanto ente y de la región suprema del ente*. La metafísica pregunta por el ser como fundamento en ambas direcciones: el ser entendido como lo que funda y establece la presencia del ente y el ser entendido como fundamento último, Dios, el Ente Supremo. Por eso sostiene Heidegger que la metafísica es esencialmente *onto-teo-logía*. En toda metafísica el ser pensado como fundamento, en el sentido de la unidad de lo más general, es al mismo tiempo pensado como primer fundamento, en el sentido del ser contemplado en la plenitud de su esencia, lo más elevado de todas las cosas. Dentro de la metafísica la

<sup>1</sup> Cf. *El ser y el tiempo*, ed. cit. p. 33.

<sup>2</sup> Heidegger, M., "El final de la filosofía y la tarea del pensar", en *Kierkegaard vivo*, ed. Alianza, Madrid, 1970, trad. A. Sánchez Pascual, p. 131.

ontología y la teología se reclaman mutuamente. El acceso de Dios a la metafísica no es, pues, una contingencia histórica, la metafísica es esencialmente onto-teo-lógica.

En un breve escrito tardío, *Mi camino por la fenomenología*, Heidegger declara que lo que en la fenomenología de Husserl representan los actos de conciencia como la automanifestación de los fenómenos, fue desde un principio pensado por él en un sentido más radical como *αληθεια*: desocultamiento (del ser de los entes). La *αληθεια* es el estado de no-encubrimiento, el proto-fenómeno, la verdad originaria. No son los actos de la conciencia intencional la fuente de constitución de los fenómenos (la subjetividad trascendental), no es el develamiento del ser obra alguna del hombre; es exactamente lo inverso: la existencia humana como tal es a partir del develamiento del ser. La esencia del hombre reside en su pertenencia a la verdad del ser.

La peculiaridad del ente humano es hallarse en la 'apertura del ser. "La esencia del ser-ahí está en su existencia"<sup>1</sup>. Esta es la frase capital de *El ser y el tiempo*, siempre y cuando la existencia no sea concebida como *actualitas*, como la mera presencia de algo ante los ojos. La facticidad de la existencia del *Dasein* no es la efectividad del ser ante los ojos, sino la condición peculiar de mantenerse necesaria y constantemente en relación con el ser. Al ser-ahí "le es peculiar serle, con su ser y por su ser, abierto éste a él mismo. La comprensión del ser es ella misma una determinación de ser del ser-ahí"<sup>2</sup>. Por eso Heidegger sostiene que la analítica existencial del *Dasein* constituye la *ontología fundamental* sobre cuya base debe determinarse la condición de posibilidad de toda ontología. A pesar, pues, de

---

<sup>1</sup> Cf. *El ser y el tiempo*, ed. cit. p. 54.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p. 22.

que el proyecto de *El ser y el tiempo* fue interrumpido, persiste a lo largo de toda la producción heideggeriana el significado esencial del *Dasein* como estado de abierto. Esto no es extraño, porque lo que Heidegger abandona es el plan de la ontología fundamental concebida como analítica existencial, pero no la convicción de la necesidad de pensar el fenómeno del develamiento como lo impensado por toda la filosofía anterior. La determinación ontológica de la existencia humana como *Dasein* es una concepción que deliberadamente se aparta de la representación metafísica tradicional del hombre como sujeto.

Una ojeada al final de la Introducción de *El ser y el tiempo* muestra que el otro asunto medular que Heidegger tenía pensado desarrollar, además de la exégesis de la temporalidad, es el del fundamento ontológico del *cogito sum* cartesiano, el cual sigue apareciendo en diversos escritos posteriores: *Kant y el problema de la metafísica*, *La pregunta por la cosa*, *La época de la imagen del mundo*, etc. Se trata de la necesidad de elevar a primer plano la noción de ser subyacente a la interpretación del hombre como sujeto. Según Heidegger, Kant fue el único filósofo que se acercó al planteamiento del problema de la determinación ontológica de la subjetividad del sujeto en relación con el tiempo, pero no llegó nunca a resolver la cuestión, incluso ni siquiera pudo formularla de manera adecuada y suficiente, en la medida en que adoptó dogmáticamente la posición de Descartes y se mantuvo dentro de la concepción vulgar y tradicional del tiempo<sup>1</sup>. Por eso, la

---

<sup>1</sup> Dice textualmente a este respecto: "En la prosecución del problema de la destrucción, siguiendo el hilo conductor de los problemas de la temporalidad, intenta el siguiente tratado hacer una exégesis del capítulo del esquematismo y partiendo de él de la doctrina kantiana del tiempo. Al par se muestra por qué no pudo menos de serle rehusado a Kant el ver a fondo de los problemas de la temporalidad. Un doble obstáculo se opuso a que viese así. En primer término, 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

insistencia de Heidegger en la necesidad de preguntar por los supuestos fundamentales bajo los que se rige la constitución del hombre en sujeto y de los fenómenos asociados a dicha significación: la determinación del ente como objeto, del pensamiento como representación, de la verdad como correspondencia o concordancia, etc.

Alrededor del tema de la subjetividad y en estrecha conexión con él, Heidegger lleva a cabo el análisis de la constitución ontológica de la modernidad y de su proyecto esencial, que caracteriza de esta manera: "Comienza ese modo de ser del hombre que consiste en ocupar el ámbito de las capacidades humanas como espacio de medida y cumplimiento para el dominio de lo ente en su totalidad... la posición en que puede llegar a ser aquel ente que da la medida a todo y pone todas las normas"<sup>1</sup>. Se trata, pues, de la configuración histórico-ontológica de la modernidad a cuya esencia pertenece originariamente la tecnificación del mundo. Mientras en *El ser y el tiempo* Heidegger se ocupa de desentrañar los presupuestos ontológicos sobre los que se fundamenta la constitución del hombre en sujeto (la determinación de la subjetividad como ente ante los ojos, como sustancia; la representación de la sustancia como lo presente permanente, y la concepción del tiempo, bajo la cual lo presente es concebido como lo único auténticamente real), en los textos posteriores se aboca más bien a analizar las consecuencias histórico-ontológicas de este fenómeno (la posición en la que el hombre se representa a sí mismo como

---

esenciales progresos, toma Kant dogmáticamente la posición de Descartes. Pero, además, sigue su análisis del tiempo, a pesar del retraer éste fenómeno al sujeto, orientándose por la comprensión vulgar y tradicional del tiempo, que impide a Kant en definitiva destacar la estructura y la función peculiares del fenómeno de una 'determinación trascendental del tiempo'. Como consecuencia de este doble influjo de la tradición, sigue embozada en una completa oscuridad la decisiva conexión entre el *tempo* y el '*yo pienso*', no viéndose ni siquiera el problema". (Cf. *Ibid.*, p. 34).

centro de la totalidad de lo existente, la determinación de la totalidad del ente en función de la utilidad y la explotación humanas, el poder ilimitado del cálculo, de la planificación, etc.), para mostrar cómo y por qué el movimiento histórico de la modernidad define y traza el rumbo del pensar y del quehacer humanos de los siglos subsiguientes<sup>2</sup>.

Heidegger sostiene que "para Husserl, lo mismo que para Hegel, y de acuerdo con la misma tradición"<sup>3</sup>, la subjetividad de la conciencia constituye el asunto de la investigación filosófica. Marx, por su parte, responde a su vez a una determinación fundamental del pensamiento moderno al haber establecido la esencia del materialismo en la significación ontológica de los entes como material del trabajo humano. Nietzsche sigue las huellas del pensamiento de Leibniz en la medida en que éste anticipa en la definición de la esencia de las mónadas como unidad de *perceptio* y *appetitus*, los caracteres esenciales del ser entendido como voluntad de poder. Igualmente Sartre continúa pensando la noción de existencia en el sentido tradicional de *actualitas*, de ser ante los ojos -por lo cual, según Heidegger, está fuera de los alcances de su óptica, el peculiar significado del *Dasein* como estado de abierto. En la medida en que todas estas filosofías se mantienen de una u otra manera dentro del horizonte de la modernidad pertenecen esencialmente a la historia de la metafísica y por lo mismo a la historia del olvido del ser.

---

<sup>1</sup> Heidegger, M., "La Época de la Imagen del Mundo", en *Caminos de Bosque*, ed. Alianza Universidad, trad. H. Cortés y A. Leyte, pp. 90,92.

<sup>2</sup> En el ensayo titulado *¿Qué es eso de filosofía?*, Heidegger dice lo siguiente: "... ¿Dónde hemos de buscar la consumación de la filosofía moderna? ¿En Hegel, o más bien en la última filosofía de Schelling? ¿Y qué pasa con Marx y Nietzsche? ¿Salen ya de la órbita de la filosofía moderna? Si no, ¿cómo ha de determinarse su posición?" (Cf. Heidegger, M., *¿Qué es eso de filosofía?*, ed. Sur, Buenos Aires, 1960, trad. A. Carpio, p. 56)

<sup>3</sup> Cf. "El final de la filosofía y la tarea del pensar", ed. cit., p. 139.



La experiencia del ser como develamiento es, pues, para Heidegger, una dimensión que permanece cerrada a todo el pensamiento anterior. Al comienzo de la filosofía occidental -dice- la *αληθεια* (el develamiento) fue originalmente nombrada por Parménides, pero desde entonces olvidada para siempre. Según Heidegger, es a la tarea del pensar actual a quien le concierne hacerse cargo de esta cuestión fuera del horizonte del pensar metafísico. Por eso sostiene que su labor no consiste en dar un paso hacia adelante o hacia arriba, en el sentido de una superación de la filosofía tradicional, sino en salir de ella.

Pensar lo no pensado: el ser en cuanto ser. Preguntar por los motivos esenciales del olvido metafísico del ser y del carácter onto-teo-lógico de la metafísica, del doble sentido de fundamentación que lleva a cabo. Todo esto sigue formando parte de la empresa de la destrucción de la historia de la ontología. Congruentemente con ello Heidegger dice que su propósito no es intentar conducir al pensamiento a una dimensión más elevada que toda la filosofía anterior, sino pensar lo impensado por la tradición, aquello que ha permanecido oculto y cerrado en favor del significado exclusivo del ser como fundamento.

Conocimiento del ente en cuanto ente y conocimiento de la región suprema del ente: he aquí la tarea asignada a la metafísica y la perplejidad fundamental de la filosofía<sup>1</sup>. Para Heidegger, tal perplejidad estriba en que a pesar de que en toda metafísica se articulan las dos direcciones del conocimiento, no queda claro cómo es que el primero conduce

---

<sup>1</sup> ... ¿En qué consiste la esencia del conocimiento del ser del ente? ¿Hasta qué grado se ha de desenvolver necesariamente hasta un conocimiento del ente en total? ¿Y por qué éste se convierte a su vez en un conocimiento del conocimiento del ser? Es por esto por lo que la palabra 'metaphysica' manifiesta la perplejidad fundamental de la filosofía" (Cf. Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, ed. F.C.E., México, 1973, trad. G. Roth, p. 15).

al segundo. Heidegger interroga expresamente por la unidad de la correlación de los dos modos de la fundamentación y señala tres momentos: la representación del ser como el estado de presencia del ente; la representación del ente como lo fundado, que adopta diferentes nominaciones a lo largo de la historia de la filosofía: physis, logos, sustancialidad, objetividad, subjetividad, voluntad, voluntad de poder, etc., y que a su vez adopta un carácter fundante, en la medida en que se aspira en cada caso a la designación de la esencia verdadera del ser. Y finalmente, la unidad de lo que funda y lo fundado en el doble sentido en el que el ser y el ente juegan dentro de ella las dos funciones. Solamente la pregunta expresa por la correlación interna entre los dos sentidos de la fundamentación puede aclarar el significado propio del quehacer de la metafísica. Únicamente a partir de ella pueden descubrirse los motivos originales que determinan su esencial constitución onto-teo-lógica. Pues es de la necesidad del cumplimiento del doble sentido de la fundamentación de donde toda metafísica recibe la exigencia de la incorporación de Dios a ella.

El olvido de la diferencia ser y ente obedece a la doble función que juegan ambos en la tarea de la fundamentación. La metafísica pregunta por el ente en cuanto tal y también por el ente en su conjunto en el sentido de la unidad que lo abarca y unifica todo, de unidad fundamentadora. Physis, Logos, Sustancia, Concepto, Voluntad, etc. son los diversos nombres que a lo largo de la historia de la filosofía han designado dicha unidad. En todos los casos se trata de una entidad suprema postulada como primer fundamento. La constitución onto-teo-lógica de la metafísica proviene de la propia naturaleza de su tarea definida desde Aristóteles como la búsqueda de los primeros fundamentos y causas. "La

resolución de lo que funda y de lo fundado -dice Heidegger- no sólo los mantiene separados a ambos, sino que los mantiene en una correlación... no es tan sólo que el ser en tanto que fundamento funde lo ente, sino que lo ente por su parte funda a su manera al ser, esto es, lo causa. Ahora bien lo ente sólo puede lograr tal cosa en la medida en que es la plenitud del ser, esto es en tanto que el ente máximo."<sup>1</sup>

Heidegger hace hincapié en que desde su comienzo propiamente dicho, con Platón y Aristóteles, la metafísica se inscribe en el ámbito de la interpretación técnica del pensar. La filosofía es concebida como "técnica de aclaración desde las últimas causas... el procedimiento del meditar se pone al servicio del hacer y del ejecutar"<sup>2</sup>. Este fenómeno también está ligado al olvido metafísico del ser: "el ser como elemento del pensar ha sido abandonado en la interpretación técnica del pensar"<sup>3</sup> a la cual pertenece originariamente la metafísica. Por eso el olvido del ser no es una limitación de ésta que pueda corregirse dentro de ella misma. La experiencia del ser como develamiento representa un salto fuera de la dimensión del pensamiento tradicional.

Que la metafísica pertenece esencialmente a la interpretación técnica del pensar es algo que no concierne sólo a su origen sino también a su consumación. La consumación de la filosofía es para Heidegger la reconcentración de sus posibilidades más extremas. A este fenómeno corresponde la emancipación de las ciencias del cuerpo de la filosofía adonde originariamente pertenecen. La consumación de la filosofía es la época de la explotación

---

<sup>1</sup> Heidegger, M. "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica", en *Identidad y Diferencia*, ed. Anthropos, Barcelona, 1988, trad. H. Cortés y A. Leyte, p. 147.

<sup>2</sup> Heidegger, M. *Carta sobre el Humanismo*, ed. Huascar, Argentina, 1972, s/t, pp. 66,69.

<sup>3</sup> Cf. *Ibid.*, p. 67.

científico-técnico de todos los sectores del ente. La época de la cibernética, dice Heidegger, a la que corresponde la determinación del hombre como ser cuya esencia es la actividad en un medio social: "La filosofía finaliza en la época presente. Ha encontrado su lugar en la consideración científica de la humanidad que actúa en un medio social. El rasgo fundamental de esta determinación científica es, por lo demás, su carácter cibernético, es decir, técnico"<sup>1</sup>.

La esencia de la ciencia moderna es la técnica. La física-matemática moderna es esencialmente la determinación de la naturaleza como una trama calculable de fuerzas. Pero el desarrollo de la racionalidad científico-técnica tuvo que desplegarse hasta el punto de constituirse en destino planetario para que pudiera comprenderse la esencia de la ciencia moderna. Esta a su vez pertenece a la historia de la metafísica, en la medida en que la metafísica surge en el horizonte abierto de la interpretación técnica del pensar. No es extraño, pues, que la consumación de la filosofía se realice como la apertura para el cumplimiento de las posibilidades más extremas de dicha interpretación. Por eso dice Heidegger que este final, en cuanto consumación, le estaba destinado a la metafísica y que el quehacer actual del pensamiento no puede pretender ir más adelante en la dirección trazada por la filosofía tradicional, sino caminar hacia atrás (destrucción de la historia de la ontología) para comprender su sentido.

Según Heidegger, la metafísica recibe desde su comienzo la asignación del cultivo de la pregunta por el ser como fundamento del ente, precisamente porque surge dentro del contexto de la interpretación técnica del pensar, es decir,

---

<sup>1</sup> Cf. "El final de la filosofía y la tarea del pensar", ed. cit., p.134.

científico-técnico de todos los sectores del ente. La época de la cibernética, dice Heidegger, a la que corresponde la determinación del hombre como ser cuya esencia es la actividad en un medio social: "La filosofía finaliza en la época presente. Ha encontrado su lugar en la consideración científica de la humanidad que actúa en un medio social. El rasgo fundamental de esta determinación científica es, por lo demás, su carácter cibernético, es decir, técnico"<sup>1</sup>.

La esencia de la ciencia moderna es la técnica. La física-matemática moderna es esencialmente la determinación de la naturaleza como una trama calculable de fuerzas. Pero el desarrollo de la racionalidad científico-técnica tuvo que desplegarse hasta el punto de constituirse en destino planetario para que pudiera comprenderse la esencia de la ciencia moderna. Esta a su vez pertenece a la historia de la metafísica, en la medida en que la metafísica surge en el horizonte abierto de la interpretación técnica del pensar. No es extraño, pues, que la consumación de la filosofía se realice como la apertura para el cumplimiento de las posibilidades más extremas de dicha interpretación. Por eso dice Heidegger que este final, en cuanto consumación, le estaba destinado a la metafísica y que el quehacer actual del pensamiento no puede pretender ir más adelante en la dirección trazada por la filosofía tradicional, sino caminar hacia atrás (destrucción de la historia de la ontología) para comprender su sentido.

Según Heidegger, la metafísica recibe desde su comienzo la asignación del cultivo de la pregunta por el ser como fundamento del ente, precisamente porque surge dentro del contexto de la interpretación técnica del pensar, es decir,

---

<sup>1</sup> Cf. "El final de la filosofía y la tarea del pensar", ed. cit., p.134.

de su función al servicio de la *πραξις* y la *ποιησις*. No es extraño, entonces, que su consumación sea el dominio planetario de la técnica contemporánea. Sólo a la luz de la interpretación de la metafísica como *técnica de aclaración de fundamentos y causas* puede entenderse cómo y por qué Heidegger declara que la consumación de la metafísica es la cibernética, que esta consumación es la reconcentración de sus posibilidades más extremas y que por ello es menester salir de la dimensión técnica del pensar, es decir, salir de la metafísica, en cuyo final se encuentra situado el hombre contemporáneo.

Ante esta circunstancia histórica determinante, Heidegger habla del apremio de despertar la necesidad de un pensar meditativo. "Meditar es echar a andar en la dirección que una cosa por sí misma ha tomado... Prestarse al sentido es la esencia de la meditación... Es la serenidad para con lo digno de ser cuestionado<sup>1</sup>. A la meditación pertenece el descubrimiento de la esencia técnica del pensar metafísico a través de la destrucción de la historia de la ontología. Pertenece también a ella la dilucidación de lo que la metafísica, debido su constreñimiento a la tarea de la fundamentación, no es capaz de captar: la *αληθεια*. Por eso dice Heidegger que la meditación como paso hacia fuera del ámbito de la metafísica es un salto hacia adonde de antemano y necesariamente estamos ya instalados, (el *Dasein*), el espacio que mide todo nuestro hacer y dejar de hacer, el lugar de nuestra residencia originaria. La meditación es el viaje hacia aquello que es digno de ser cuestionado... un regreso al hogar.

---

<sup>1</sup> Cf. Heidegger, M., "Ciencia y Meditación", en *Conferencias y artículos*, ed. Odebs, Barcelona, 1994, trad. E. Barjau, p. 59.

No es posible, entonces, desligar de la experiencia del ser como *αληθεια* la interpretación crítica de la historia de la filosofía, diseminada a lo largo de toda la obra de Heidegger y definida desde *El ser y el tiempo* como destrucción de la historia de la ontología. Antes al contrario, la preservación de la experiencia de la *αληθεια* se consigue sólo mediante la constatación de su omisión por el pensar metafísico hecha a cada paso del camino regresivo de su recorrido histórico. Por eso es que el principal valor del pensamiento heideggeriano reside en la lectura crítica de la filosofía occidental concebida como historia del olvido del ser; lo mismo que en su concepción de la ciencia y de la técnica desde el punto de vista de lo que Heidegger denomina su auténtica y verdadera esencia: la puesta en marcha del develamiento del ser como ámbito de posibilidad y aseguramiento para la explotación del ente en su totalidad.

Si bien es cierto que los planteamientos más interesantes y fecundos de lo que Heidegger llama el olvido metafísico del ser se encuentran en los diversos escritos que pertenecen a los años cincuenta y sesenta<sup>1</sup>, y que es en ellos donde se lleva a cabo la reflexión sobre la constitución ontológica de la época contemporánea y donde se hace mayor hincapié en la necesidad de romper las barreras de la interpretación técnica del pensar, la idea original del olvido del ser se remonta hasta *El ser y el tiempo*: la pregunta que interroga por el ser "está hoy caída en el olvido... no sólo falta la respuesta... sino que hasta la pregunta misma es oscura y carece de dirección"<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Principalmente figuran a este respecto estas tres publicaciones: *Identidad y Diferencia*, *¿Qué significa pensar?* y *Conferencias y artículos*.

<sup>2</sup> Cf. *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 14.

Según Heidegger, en la misma medida en que el ser en cuánto tal ha estado encubierto, la auténtica esencia del hombre ha permanecido extraviada. La determinación del hombre como sujeto constituye su principal ocultamiento. La ontología fundamental desarrollada en *El ser y el tiempo* consiste precisamente en abandonar la noción tradicional de sujeto e introducir en su lugar el concepto de *Dasein*. "El ser-ahí es un ente que no se limita a ponerse delante entre otros entes... La comprensión del ser es ella misma una determinación de ser del ser-ahí."<sup>1</sup> El carácter ontológico esencial de la existencia humana es pertenecer a la verdad (develamiento) del ser. La tesis fundamental de *El ser y el tiempo*: La esencia del ser-ahí reside en su existencia, no significa la afirmación de la primacía de la existencia (en el sentido de actualidad, efectividad) sobre la esencia (en el sentido de posibilidad), sino esto: la existencia es la referencia al ser en la que el *Dasein* se mantiene constantemente. Desde el primer momento Heidegger se mueve fuera del contexto de la noción tradicional de sujeto, por eso advierte que los caracteres ontológicos que definen la existencia, en el sentido que él le da a este término, no pueden "ser peculiaridades ante los ojos de un ente ante los ojos, sino modos de ser posibles (para el ser-ahí) en cada caso"<sup>2</sup>.

La subjetividad es el  $\text{υποκειμενον}$  traspuesto a la conciencia<sup>3</sup>. Heidegger se remite a los presupuestos sobre los

---

<sup>1</sup> Cf. *Ibid.*, p. 22.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p. 54.

<sup>3</sup> En "El final de la filosofía y la tarea del pensar", Heidegger escribe: "Con el *ego cogito* de Descartes, dice Hegel, la filosofía entra por vez primera en un terreno firme y puede estar verdaderamente en sí misma. Si con el *ego cogito* como *subjectum* por excelencia se alcanza el *fundamentum absolutum*, esto quiere decir: el sujeto es el  $\text{υποκειμενον}$  traspuesto a la conciencia, él es lo que está verdaderamente presente, aquello que en el lenguaje tradicional de la filosofía, lleva el nombre, demasiado indeterminado, de *sustancia*" (Cf. "El final de la filosofía y la tarea del pensar", ed. cit., p. 138).



que se construye esta noción: El *subjectum* concebido como sustancia, y la sustancia como presencia; es decir, la dimensión temporal del ser circunscrita a lo meramente presente. A la determinación ontológica del hombre como sujeto le es inherente entonces una determinada representación del tiempo, aquélla que recorta en el presente los límites del ser. Con ello, pone en evidencia que la ontología cartesiana del cogito y sus sucesivos desarrollos en las filosofías posteriores se rigen de acuerdo con la concepción aristotélica del tiempo, la cual, según él, domina la historia entera de la metafísica; pero, lo más importante, muestra por qué esta concepción no puede hacerse pasar como el verdadero concepto del tiempo.

En *El ser y el tiempo* son dos los planteamientos claves que Heidegger desarrolla en torno de la aclaración de los presupuestos ontológicos sobre los que gravita la interpretación del hombre como sujeto: la explicación de la función del tiempo como horizonte de toda comprensión e interpretación del ser y el análisis de la llamada *temporalidad original* como sentido ontológico de la *cura* (ser del *Dasein*). El primero, le permite desarmar la metafísica subyacente a la concepción del hombre como sujeto, hasta llegar a poner a la vista que su presupuesto fundamental radica en la idea de que el tiempo es "una secuencia de ahoras constantemente ante los ojos, que a la par pasan y vienen."<sup>2</sup> El segundo, lo lleva descubrir que el ser del ser-ahí se funda en la temporalidad original, que es ella la que hace posible el yo soy como fáctico ser en el mundo

En el tiempo original el sido y el advenir no corresponden respectivamente al pasado y al futuro, a lo que ya no es y a lo que todavía no es. En el tiempo original el sido y

el advenir configuran juntos, y en igual medida que el presente, la unidad de la estructura del ser del ser-ahí. El tiempo es el que *hace posible* la unidad de la existencia como estado de yecto, presente y proyección. Pero se trata de un *hacer posible* muy peculiar, porque no se refiere en manera alguna a la existencia humana concebida en un sentido *natural*, como entidad psico-física, sino al *yo soy* tomado en un sentido fenomenológico como *fáctico ser-en-el-mundo*. Aquí el tiempo no figura como dimensión perteneciente al complejo unitario de la naturaleza física. Y precisamente porque no se trata del tiempo físico como la dimensión dentro de la cual se comprende la existencia de los entes naturales, tampoco se trata del *yo soy* como un ente intratemporal. Para Heidegger el mutuo alcanzarse de los tres éxtasis del tiempo es precisamente lo encubierto y desfigurado por la representación ordinaria del pasar sin fin de instantes que vienen y desaparecen.

El concepto de tiempo original no sólo pone de manifiesto que la interpretación vulgar del tiempo no permite ver la constitución ontológica del *yo soy* como fáctico ser-en-el-mundo, sino que establece a su vez el fundamento originario de éste fuera de la órbita de su significación como sujeto-sustancia. Heidegger hace expreso que la constitución temporal del *si mismo* coloca sobre nuevas bases la determinación ontológica del *yo soy*. La analítica existencial de *El ser y el tiempo* arroja como resultado que la temporalidad es la condición de posibilidad de todos los modos de ser posibles del *yo soy* (propiedad, impropiiedad, cotidianidad). Pero la exposición de la temporalidad como *sentido ontológico de la cura* no se lleva a cabo en el ámbito de la interpretación del sujeto como sustancia (es decir, como constante ser ante los ojos), ni tampoco en el horizonte de la comprensión vulgar del

---

<sup>1</sup> Cf. *Ser y Tiempo*. ed. cit. p. 454.

tiempo como la dimensión en donde el ser ante los ojos tiene su registro (intratemporalidad). El tiempo original no es el tiempo físico-objetivo de los fenómenos naturales ni tampoco el tiempo psíquico-subjetivo de la conciencia entendida como manifestación del alma-sustancia. La temporalidad es el ser del ser-ahí; el yo soy y el tiempo original son lo mismo.

Por eso es que los caracteres del llamado tiempo original son completamente ajenos a los del tiempo vulgar. El tiempo original no es unidimensional, justo porque no se refiere a la sucesión de horas, medible y calculable. La relación de orden en el que entran el sido, el presente y el advenir no es la de lo anterior, lo actual y lo posterior; donde el ahora (lo actual) representa lo único verdaderamente real. Cuando Heidegger dice que la temporalidad se temporacia completa desde los tres éxtasis<sup>1</sup>, se remite a una relación de orden en la que el sido, el presente y el advenir forman la unidad de la estructura tripartita de la cura: ser-en-el-mundo como ser-ya-siempre-sido y ser-siempre-posible. Pero esta unidad no es la de la condensación del presente, el pasado y el futuro en una especie de presente distendido. El tiempo original no es el tiempo agustiniano.

El peculiar entrelazamiento de las tres dimensiones de la temporalidad original es impensable desde la perspectiva de la representación lineal del tiempo, en donde las referencias de anterioridad y posterioridad resultan necesariamente separadas la una de la otra por el límite del presente. "La unidad de las tres dimensiones temporales reposa en el interludio de

---

<sup>1</sup> "El horizonte de la temporalidad toda define aquello sobre el fondo de lo cual es esencialmente abierto el ente fácticamente existente. Con el 'ser ahí' fáctico es proyectado en cada caso dentro del horizonte del advenir un 'poder ser', abierto dentro del horizonte del sido el 'ser ya' y descubierto dentro del horizonte del presente aquello de que se cura" (Cf. *Ibid.*, p. 395).

cada una con cada una. Este interludio se demuestra como el peculiar alcanzar que entra en juego en lo propio del tiempo...<sup>1</sup>

Lo propio de la temporalidad original es hacer posible la unidad de la cura. Heidegger denomina *original* a la caracterización ontológica del ser del ser-ahí en su *totalidad* y *propiedad*. Por eso la temporalidad original se desemboza como el sentido de la cura propia, es decir, de la posibilidad de la proyección del poder ser sí mismo y total del ser-ahí. La existencia humana como tal es posible desde la unidad extática de la temporalidad total: el *advenir* *presentante que va siendo sido*<sup>2</sup>.

Lo propio del tiempo original es hacer accesible la existencia para sí misma. *La temporalidad extática es lo que ilumina el 'ahí' originalmente*<sup>3</sup>. El *Dasein* ostenta en su más peculiar ser el carácter del 'estado no cerrado'. La expresión 'ahí' mienta este esencial 'estado de abierto'... la expresión figurada y óptica del *lumen naturale* del hombre no mienta otra cosa que la estructura ontológico-existencial de este ente consistente en que este ente es en el modo de ser su 'ahí'. Es 'iluminado' quiere decir: iluminado

---

<sup>1</sup> Cf. *Tiempo y ser*, ed. cit., p. 364, (el subrayado es nuestro).

<sup>2</sup> Dice Heidegger: "La temporación no significa un "uno tras otro" de los éxtasis. El *advenir no es posterior* al sido y *éste no es anterior* al presente. La temporalidad se temporacia como *advenir presentando* que va siendo sido". (Cf. *Ser y Tiempo*, ed. cit. p. 379).

<sup>3</sup> "El ente constituido esencialmente por el 'ser en el mundo' es él mismo en cada caso su 'ahí'. En su sentido corriente, alude el 'ahí' al 'aquí' y el 'allí'. El 'aquí' de un 'yo, aquí' se comprende siempre por un 'allí' 'a la mano' en el sentido del ser 'curándose de', dirigiendo y desalejando, relativamente a este 'allí' la espacialidad existencial del 'ser ahí', que de tal suerte determina su 'lugar', está fundada ella misma en el 'ser en el mundo'... Un 'aquí' y un 'allí' sólo son posibles en un 'ahí', es decir, si es un ente que ha abierto como ser del 'ahí' la espacialidad... Sólo a un ente así existencialmente iluminado se le vuelve lo 'ante los ojos' accesible en la luz, oculto en la oscuridad". (Cf. *El ser y el tiempo*, ed. cit., pp. 150 y 151). De este modo, Heidegger se refiere al ser-ahí como *estado de iluminado por vez primera*, en el análisis de la constitución existencial del "ahí". Más adelante, en el análisis de la temporalidad del ser-en-el-mundo, agrega: "La luz de este 'estado de iluminado' sólo la comprendemos cuando no buscamos una fuerza ante los ojos e implantada, sino que preguntamos por el fundamento unitario de su posibilidad existencial a la conconstitución toda del ser del 'ser ahí', a la cura. *La temporalidad extática es lo que ilumina el 'ahí' originalmente*" Cf. *Ibid*, pp. 151, 379.

en sí mismo en cuanto 'ser en el mundo'; no por obra de otro ente, sino de tal suerte que él mismo es la iluminación<sup>1</sup>.

Ahora bien, en su función ontológica de sentido de la cura el tiempo original es la luz que hace visible el Dasein como estado de abierto, mas no lo que crea lo abierto en cuanto tal. En un escrito muy posterior a *El ser y el tiempo*, Heidegger precisa muy bien la distinción entre claro de lo abierto y luz; dice: "La luz puede visitar el claro, lo que éste tiene de abierto, y hacer jugar en él lo luminoso con lo oscuro. Sin embargo nunca es la luz la que crea primeramente lo abierto del claro; por el contrario, ella, la luz, presupone a éste, el claro, el lugar despejado"<sup>2</sup>. Esta distinción es oportuna por cuanto evita la interpretación errónea de que para Heidegger el estado de abierto acontece por obra del hombre. También la  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  es develamiento,  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ <sup>3</sup>. Por eso la proposición fundamental de la Carta sobre el humanismo dice: la esencia del hombre estriba en su pertenencia a la verdad (develamiento) del ser; no dice lo contrario: que la verdad del ser es instituida y establecida por el hombre.

Esta inversión también forma parte de la crítica del sujeto. La posición del hombre como sujeto significa que el hombre se convierte en el centro de referencia del ente en su totalidad; esto quiere decir: el hombre se otorga a sí mismo la posición de ser la medida de todas las cosas. No obstante, el hombre es el guardián del ser, no el despota del ente.

---

<sup>1</sup> Cf. *Ibid.*, 150.

<sup>2</sup> Cf. "El final de la filosofía y la tarea del pensar", ed. cit., p.127.

<sup>3</sup> El análisis de la relación entre los conceptos griegos de  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  y  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  lo desarrolla Heidegger en *Introducción a la metafísica*; allí figura lo siguiente: "El ser esencializa como  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ . La fuerza imperante que brota es aparecer: ella lleva al presentar. En esta circunstancia está implícito el hecho de que el ser, el aparecer, hace salir del estado de ocultamiento. En cuanto el ente es, como tal, se pone y está en estado de desocultamiento  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ ." (Heidegger, M., *Introducción a la metafísica*, ed. Nova. Buenos Aires, 1977, trad. E. Estiú, p. 139.

Dasein significa: el extático estar en la verdad del ser. Pero la palabra "verdad" no está escrita aquí bajo el significado ordinario de adecuación o correspondencia entre sujeto y objeto, la verdad como producto del pensar representativo, del oponer objetivante. Pues la verdad como develamiento no es obra de la subjetividad humana. En la analítica existencial del Dasein el libre claro de lo abierto es la dimensión en donde estamos instalados ya siempre, pero esta dimensión no nos pertenece como si se tratara de algo puesto y dispuesto por el hombre; sucede en todo caso lo inverso: el hombre es a raíz del estado de desocultamiento. Para Heidegger, la concepción del hombre como sujeto es ciega ante esta verdad originaria porque opera dentro del horizonte de la metafísica tradicional que se funda en una interpretación del ente sin la pregunta expresa por el ser en cuanto tal.

La segunda sección de la primera parte de *El ser y el tiempo*, titulada "El ser-ahí y la temporalidad", se encarga de examinar la articulación de los tres elementos componentes de la cura (estado de yecto, presente y proyección), según los distintos modos en que sus respectivas dimensiones temporales (el sido, el presente y el advenir) entran en juego. Dicho examen pone de manifiesto que los modos de ser posibles fundamentales de la existencia (propiedad, impropiiedad y cotidianidad) implican diferentes articulaciones entre las tres dimensiones del tiempo original. La propiedad, es decir, el poder ser sí mismo del Dasein, se temporiza originariamente desde el advenir. La temporización del ser sí mismo propio recorre un movimiento circular en la medida en que el advenir se cumple como retrovenir hacia el sido. Sería imposible comprender este fenómeno desde la perspectiva de la comprensión ordinaria del tiempo irreversible. El sido no es

el pasado: lo que ya no es y que se caracteriza precisamente por no volver a ser. El sido es un antes que aún continúa vigente. Sólo en la medida en que el 'ser ahí' 'es' en el sentido de 'yo soy sido' puede advenir a sí mismo en el advenir retroviniendo<sup>1</sup>. Pero, no todo advenir se cumple como retrovenir. Justamente el advenir del poder ser impropio es el advenir que se coloca a la zaga de lo siempre nuevo y se cierra a la apertura del sido.

Sólo la temporalidad del poder ser propio recorre el movimiento circular descrito. La articulación del tiempo del poder ser impropio se peculiariza, por lo contrario, por su carácter de irreversibilidad. En la temporalización de lo que Heidegger denomina caída, (la fuga ante el ser sí mismo finito), el advenir no se cumple como retrovenir; la caída cierra la posibilidad de la reiteración del sido. La representación vulgar del tiempo como sucesión infinita e irreversible de instantes, tiene sus raíces en la temporalización de la existencia impropia.

Únicamente el tiempo original puede dar cuenta de la constitución ontológica de la totalidad finita del *Dasein*. La finitud de la existencia radica en que está limitada por los extremos del nacimiento y la muerte. También el tiempo original es finito, justo porque corresponde a la totalidad de la existencia limitada por ambos extremos. Pero no se trata de la existencia representada como un segmento finito de duración dentro de un tiempo infinito, sino de la existencia proyectada en su totalidad en tanto que totalidad finita. Nada más sencillo que caracterizar el continuo de la vida entre el nacimiento y la muerte como una secuencia de vivencias en el tiempo; pero esta caracterización resulta inadecuada para concebir la condición ontológica peculiar de la existencia. Ni

---

<sup>1</sup> Cf. *El ser y el tiempo*, ed. cit., p. 353.

el nacimiento ni la muerte son dos acontecimientos (pasado y futuro respectivamente) ajenos al presente actual de cada momento. La condición yecta de la posibilidad de la muerte marca su constancia en la existencia. En la temporalidad original el advenir, proyectado hacia el fin de la existencia, abre el fenómeno de la muerte como lo ya *siempre posible*. El ya indica la dimensión del sido a pesar de que la muerte como *posibilidad* corresponda primariamente al advenir. Heidegger ve en la exposición existencial de la muerte el fundamento mismo de la comprensión ontológica de la propiedad, en virtud de que el advenir proyectado hacia el fin de la existencia es el movimiento circular del advenir como retrovenir que remite a la existencia a la apertura de su ser sido, en el sentido de hacerlo surgir para sí mismo. Por eso, el fundamento ontológico del ser sí mismo es el ser para la muerte.

En *El ser y el tiempo* el concepto existencial de historicidad corresponde a la estructura del ser del gestarse de la existencia humana. Este concepto se obtiene a partir de su contrastación con la comprensión vulgar de la historia. Heidegger pone de manifiesto que la idea de la historia como un acontecer que va con el pasar mismo del tiempo, se rige de acuerdo con el modelo del tiempo lineal, uniforme e irreversible. Lo que va con el pasar del tiempo es lo que deviene pasado. Al conocimiento histórico le concierne el pasado. El presente es el punto de referencia para la interpretación del pasado. Así lo pone de manifiesto el hecho de que la tarea que se propone la historiografía como ciencia es la explicación del lazo de continuidad entre el pasado y el presente en términos de la relación causa-efecto; con lo que el pasado se concibe esencialmente como una dimensión en la que se pretende constatar nuestra experiencia del mundo actual, en virtud del nexo objetivo que da cuenta de su



procedencia. El pasado, comprendido de esta manera, es, dice Heidegger, mero objeto de nuestra re-presentación. La historiografía como ciencia se inscribe en el dominio del pensamiento como representación y de la verdad como exactitud del representar, como objetividad; es decir, de acuerdo a la comprensión del ser en su acepción moderna.

El problema de la determinación ontológica del ser de lo histórico no puede, según Heidegger, plantearse en el terreno de la historiografía como ciencia de la historia; antes bien, el adecuado planteamiento de los problemas epistemológicos de la historiografía depende en gran medida de la aclaración del *ser de lo histórico*. Heidegger hace hincapié en que la representación del tiempo lineal como una sucesión de instantes que pasan y vienen, y cuyos caracteres son la homogeneidad y la continuidad, no puede servir para comprender la estructura temporal de la historicidad. La idea de un tiempo único como registro universal de todo acontecer es válida en la esfera del pensamiento y de la representación de la naturaleza física, pero resulta obstaculizante para la comprensión del tiempo propio de la historia como unidad teleológica del obrar humano.

Primariamente histórico es el ente humano, dice Heidegger; sólo en un sentido secundario los son los demás entes, la naturaleza misma en cuanto suelo de la historia. El ser histórico originario no es, entonces, el mundo pasado tal y como viene al presente en cuanto objeto de nuestra re-presentación; lo originariamente histórico es la existencia humana como tal. Sólo en un sentido derivado los demás entes entran en la historia, su historicidad depende del fenómeno primario de que el mundo al que pertenecen estos entes es originariamente abierto con la existencia humana. Por el contrario, en la comprensión vulgar de la historia se

encuentra en estrecha conexión con la idea del pasado, entendido como objeto de re-presentación, la tendencia a concebir la historia a partir de lo secundario; quedando, así, completamente oculto el fundamento ontológico original de la historicidad. Esta, como forma temporal de ser del *Dasein*, sólo se deja captar sobre la base de la temporalidad original.

En el plano de la analítica existencial la pregunta por la historicidad, entendida como la estructura de ser del *gestarse del Dasein*, se dirige sobre el modo específico en que la existencia humana se prolonga entre el nacimiento y la muerte. No se trata del continuo de la vida tomado como sucesión de vivencias en el tiempo, sino de la consideración de la existencia a partir de su relación con ambos límites, es decir, en su totalidad finita. Heidegger hace ver que en la medida en que el *ser* no es el pasado, ni el advenir el futuro, los límites del comienzo y el fin son immanentes al presente fáctico.

La comprensión ontológica del fenómeno del *gestarse histórico* depende fundamentalmente de la explicación del modo en que la existencia se constituye a partir de su *ser*. El planteamiento fundamental de Heidegger es que en virtud de que el *ser* es un pasado que no ha dejado de ser, es reiterable. Obviamente no se trata de su repetición en el sentido de un retorno de los acontecimientos particulares; lo que Heidegger denomina reiteración significa la remisión o envío de la existencia a su estado de *yecto*. Pero la reiteración es sólo una posibilidad de la existencia, ésta también puede cerrarse a aquélla. La existencia impropia estriba precisamente en la obstaculización de la reiteración.

La reiteración es la proyección del *ser* como ser todavía susceptible de ulterior desenlace. La participación del *porvenir* en la constitución ontológica del *gestarse histórico*

es un aspecto completamente oculto para la comprensión vulgar de la historia, que ve en el pasado la única dimensión de la historicidad. Pero el *sido* puede ser también cerrado por el olvido como fenómeno contrario de la reiteración. Justamente la estructura temporal de lo que Heidegger denomina "caída", el "estar a la expectativa olvidando y presentando", constituye la antítesis de la reiteración y, en consecuencia, la ocultación de la historicidad originaria. "Sólo la temporalidad propia hace posible lo que se dice un destino individual, es decir, una historicidad propia"<sup>1</sup>.

Heidegger dice que la historicidad se abre expresamente como destino individual sólo en la existencia propia y radica en la prolongación del *sido* en el advenir, en su liberación como ser-posible, como ser aún susceptible de determinación futura. Esta liberación es lo que permanece cerrado para la existencia impropia. Desde luego, esto no quiere decir que el existir impropio no sea histórico, sino que se cierra a la historicidad original en la medida en que no se comprende y asume expresamente como destino individual. El existir impropio, absorbido en el presente del que se ocupa en cada caso, se oculta la prolongación peculiar del destino individual. La absorción en el presente determina la orientación de la comprensión del pasado a partir de lo actual. Pero esta comprensión no es el fenómeno de la tradición asumida, liberadora de las posibilidades del *sido*. Esta sólo se da, dice Heidegger, cuando nosotros obedecemos a la tradición misma y no nos perdemos en lo puramente actual. En la historicidad impropia el presente como ámbito de representación del pasado tiene la primacía; en el fenómeno de la reiteración, por el contrario, el presente es más bien lo

---

<sup>1</sup> Cf. *Ibid.* p. 416.

que desaparece, es el acto de la resolución por obra del cual el *sído* es llevado hacia adelante.

Pero la tesis de que el originario gestarse histórico de la existencia humana se da en la forma del destino individual no se opone a la comprensión del significado de la historia como destino colectivo. Al ser del *Dasein* le pertenece esencialmente el ser-con-otros. En el ser-uno-con-otro en el mismo mundo son ya trazados los destinos individuales. El mundo histórico-espiritual es un mundo en común que se constituye precisamente a través de la acción recíproca de los individuos y en cuyo horizonte se determinan sus respectivos destinos. No obstante, la propiedad es una posibilidad de incumbencia originalmente individual y no colectiva. Puesto que sustrae al yo soy del "público ser uno con otro", la propiedad es esencialmente singularización<sup>1</sup>. Pero la singularidad no es sinónimo de aislamiento ni de encierro del yo en sí mismo; no es que la existencia en el modo de ser de la propiedad entre una especie de estado en el que se rompen los vínculos con el mundo. El desarrollo completo de la constitución temporal de la cura (*Temporalidad e historicidad*), pone de manifiesto que el advenir en el denominado estado de resuelto no equivale ni a un cambio del contenido del mundo ni a una desvinculación de él, sino a la proyección de la muerte como límite a partir del cual es vivida y comprendida toda otra posibilidad como precursora de ella. Como dice Heidegger: el precursar la muerte es, la liberación de la existencia de su entrega a "la multiplicidad sin fin de las primeras posibilidades que se ofrecen, las posibilidades del darse por satisfecho, tomar las cosas a la

---

<sup>1</sup> "El 'ser ahí' es propiamente él mismo en la singularización original del 'estado de resuelto'..." (Cf. *Ibid.*, p. 350). La singularización proviene del ser relativamente a la muerte propio, porque la muerte es la posibilidad intransferible de la existencia.

ligeramente, rehuir los compromisos, y trae al 'ser ahí' a la simplicidad de su 'destino individual'... [sólo] bajo esta forma es el 'ser ahí' en cuanto 'ser en el mundo', abierto para 'dar la bienvenida' a las circunstancias 'felices' y para la crueldad de los accidentes"<sup>1</sup>. Por eso la resolución, como acto mediante el que se cumple la proyección del sido hacia delante, no se sutrae a las posibilidades fácticas del ser-en-el-mundo-con-otros, al contrario, se vuelca sobre ellas, arrancándole a la comprensión de la certeza de la muerte (la experiencia originaria de la finitud de la existencia) la posibilidad de vivirlo todo desde una posición extrema. No se trata por ende de determinadas posibilidades especiales cuyo valor sea independiente de la situación del caso; se entiende mal la noción de "estado de resuelto" si se piensa en una sustracción de la existencia del mundo de la vida cotidiana.

En consecuencia, resulta completamente inválido colegir que el análisis heideggeriano de la historicidad pasa por alto la constitución de la historia como destino colectivo o que ésta queda eclipsada por el carácter formal de la analítica existencial. La interpretación de que los planteamientos de Heidegger sobre la historicidad culminan en una suerte de modelo abstracto de la existencia humana, depende en gran medida de la falta de comprensión de la estructura temporal de lo que Heidegger denomina historicidad propia, como el advenimiento de la determinación de nuestro ser sido en la proyección del futuro. Es la proyección lo que determina lo que ha de ser conservado del sido en cada caso, lo que ha de ser retenido y, en consecuencia, también lo que ha de ser ignorado u olvidado. Pues la continuidad de la historia no se debe a que el acontecer humano se inscriba en un tiempo

---

<sup>1</sup> Cf. *Ibid* p. 414.

universal y único que existe en sí y por sí mismo, como una especie de molde sobre el que se registra su orden; la continuidad del tiempo histórico recae en el decidir de cada caso, donde el obrar refiere lo pasado a lo que habrá de realizarse. Es evidente que ya no se trata, entonces, de la historia como representación del pasado en cuanto objeto de conocimiento del presente, sino de algo mucho más radical: de la responsabilidad que implica el acto de resolución por obra del cual el *sído* es llevado hacia adelante. Pero este fenómeno solamente es comprensible siempre y cuando se haga a un lado la representación vulgar del tiempo.

## 2.- La actualidad del pensamiento de Heidegger

- a) La caracterización ontológica del mundo moderno. La esencia de ciencia y la técnica modernas.
- b) La técnica planetaria y la consumación de la metafísica. La proyección de la metafísica moderna en las filosofías posteriores.
- c) El fin de la filosofía y la nueva tarea del pensar.

La actualidad del pensamiento de Heidegger es indiscutible. Está plenamente puesta de manifiesto en estas dos tesis: a) en la esencia de la técnica se funda el sentido del ser del mundo contemporáneo; b) a partir de la configuración moderna de la racionalidad científico-técnica la metafísica entra en su estado final en la consumación de su esencia. La actualidad del pensamiento de Heidegger no estriba en el hecho contingente y trivial de haber muerto en 1976 y haber escrito a lo largo de todo el siglo XX, sino en su preocupación por trazar nuevos caminos del pensar en una época de la que estuvo convencido representaba el fin de la filosofía, según el modelo occidental iniciado por los griegos. Heidegger no es un pensador actual por ser un filósofo del siglo XX, sino por haberse ocupado de desentrañar los rasgos esenciales del mundo contemporáneo como consumación del dominio planetario del pensamiento occidental.

Rescatar al pensamiento de la exclusiva función técnica a la que se encuentra reducido, poner en evidencia la necesidad de llevarlo a la dimensión a la que esencialmente pertenece: la verdad (develamiento) del ser; he ahí la tarea que Heidegger concibe como apremiante. Pero esta tarea no se puede llevar a cabo al margen de la historia acontecida. Toda reflexión sobre lo que ahora es, dice Heidegger, sólo puede

prósperar si se mantiene un diálogo con la historia de la filosofía, pues en la configuración científico-técnica del mundo contemporáneo se cumple en su máxima plenitud el sentido esencial de todo el pensamiento filosófico occidental en su conjunto. "Lo que en los albores de la antigüedad griega fue pensado y poetizado está presente aún hoy en día"<sup>1</sup>, y sólo a la luz de la comprensión de su devenir histórico puede captarse como tal.

Ya se ha dicho: el planteamiento del problema del olvido metafísico del ser se desarrolla a lo largo de toda la obra de Heidegger, a través de un análisis crítico de la historia entera de la filosofía. La caracterización que hace Heidegger de la modernidad representa una estación dentro del recorrido del camino regresivo que constituye dicho desarrollo. La modernidad traza la pauta del acontecer esencial del mundo contemporáneo. La modernidad abre el ámbito del dominio técnico del mundo, cuyo despliegue planetario se consume en la época actual. La agudeza de Heidegger estriba en desentrañar el sentido ontológico de los fenómenos que caracterizan la época moderna y mostrar la pertenencia esencial de la configuración del mundo contemporáneo al proceso histórico que se inicia con ella.

Entre los fenómenos principales que caracterizan la modernidad, Heidegger pone especial atención en la ciencia. Pregunta expresamente por la concepción del ente y la interpretación de la verdad que corresponden a la esencia de la ciencia moderna. La ciencia moderna como teoría de lo real, dice Heidegger, "es una elaboración de lo real que interviene en él de un modo inquietante... La ciencia emplaza a lo real. Lo emplaza en vistas a que lo real se presente

---

<sup>1</sup> Heidegger, M., "Ciencia y meditación", en *Conferencias y artículos*, ed. Odós, Barcelona, 1994, trad. E. Barjau, p.41.



siempre como trama que opera y es operada, es decir, en las consecuencias supervisables de causas puestas. De este modo lo real es perseguido y supervisado en sus consecuencias... De ahí resultan zonas de objetos a las que la observación científica, a su modo, puede perseguir. El representar que persigue es un representar que pone a seguro todo lo real en su obstancia perseguible, es el rasgo fundamental del representar por medio del cual la ciencia moderna corresponde a lo real<sup>1</sup>.

Elaboración y emplazamiento de lo real son los caracteres fundamentales de la ciencia moderna. Esta comienza allí donde el ente es determinado como objeto. Mediante esta determinación la totalidad de lo existente se pone a disposición del representar. Heidegger llama a la época moderna "la época de la imagen del mundo", justamente para aludir al fenómeno de la constitución ontológica del mundo como imagen: "Allí donde el mundo se convierte en imagen, lo ente en su totalidad está dispuesto como aquello gracias a lo cual el hombre puede tomar sus disposiciones... Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce. En donde llega a darse la imagen del mundo tiene lugar una decisión esencial sobre lo ente en su totalidad. Se busca y se encuentra el ser de lo ente en la representabilidad de lo ente"<sup>2</sup>.

El mundo como representación, el hombre como sujeto y la verdad como objetividad, son los cambios ontológicos fundamentales que definen la época moderna y que subyacen en todos sus fenómenos esenciales. Las reflexiones de Heidegger sobre la esencia de la ciencia y la técnica están encaminadas

---

<sup>1</sup> Cf. *Ibid.* p. 48.

<sup>2</sup> Heidegger, M., "La Época de la Imagen del Mundo", ed. cit., p. 38.

a ver cómo se cumplen estos cambios en ambas actividades y cómo éstas se explican y se justifican a partir de ellos. La producción de la ciencia como fenómeno esencial de la modernidad (siglos XVII y XVIII) representa el advenimiento de una transformación del mundo que no tiene precedentes en la tradición y que traza el rumbo del acontecer futuro. La modernidad se caracteriza por su ciencia, en el sentido radical de marcar el comienzo de una época en la que el saber científico participa y penetra de una manera decisiva en todas facetas de la praxis humana y cuyo despliegue alcanza y determina la situación del hombre contemporáneo.

La aparición de la ciencia moderna es el comienzo de la consumación de la interpretación técnica del pensar, que tiene su origen en el pensamiento platónico-aristotélico y en cuyo ámbito se inscribe la historia entera de la metafísica. La esencia de la ciencia moderna radica en su forma de proceder como investigación: "el conocimiento como investigación -dice Heidegger- le pide cuentas a lo ente acerca de cómo y hasta qué punto está a disposición de la representación"<sup>1</sup>. Por eso el sentido esencial de verdad que cultiva y promueve la ciencia moderna radica en la consecución de la exactitud y el rigor del representar explicativo. La predicción y el cálculo son los modos en que se cumple el emplazamiento y la elaboración de lo real como objetividad: "Sólo aquello que se convierte en objeto es, vale como algo que es. La ciencia sólo llega a ser investigación desde el momento en que se busca al ser de lo ente en dicha objetividad"<sup>2</sup>. Heidegger denomina obstancia a la consignación y determinación de la presencia de lo presente como objetividad. La obstancia es la posición de la

---

<sup>1</sup> Cf. *Ibid.*, p. 85.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p. 86.

totalidad del ente como objeto, es decir, como aquello que es y vale sólo respecto a su determinabilidad para la exactitud y el rigor de la predicción y el cálculo.

Pero la obstancia es sólo un modo de la presencia, "un modo -dice Heidegger- en el que, si bien lo presente puede aparecer, nunca tiene que aparecer necesariamente"<sup>1</sup>. El emplazamiento de lo real como objetividad es un destino histórico del develamiento del ser, pero no el único. La ciencia en tanto que teoría de lo real encomendada a este modo de develamiento no puede salirse de él para poderlo ver como tal. Los límites de la racionalidad científica no estriban en que el rigor y la exactitud no puedan establecerse nunca de manera absoluta, sino en que el emplazamiento de lo real como objetividad no agota lo real en sí mismo.

Fundada en la obstancia y encomendada a ella, la ciencia no puede pensarse a sí misma y representarse su propia esencia. La ciencia no piensa, dice Heidegger, en la medida en que es incapaz de pensar dentro de ella misma lo que ella es. No es posible, por ejemplo, mediante fórmulas matemáticas demostrar qué es lo matemático, como tampoco se puede dentro de la historiografía decidir nada sobre la constitución ontológica del ser de lo histórico. La esencia de los diferentes dominios entitativos a los que las ciencias se remiten como a sus correspondientes campos temáticos (la naturaleza, la vida, el pensamiento, etc.), les es inaccesible a las ciencias en cuanto tales, como les es inaccesible también su propia esencia. No es posible mediante enunciados físicos afirmar nada sobre la física. Las ciencias son ónticas y, en cuanto tales, no se ocupan ni pueden ocuparse del ser de los entes de los diferentes dominios

entitativos a los que se abocan. Esto es lo que quiso decir Heidegger al declarar en *El ser y el tiempo* que "la investigación científica destaca y fija los dominios de cosas de una manera ingenua y rudimentaria"<sup>2</sup>. Tal afirmación no pretende en manera alguna menguar la importancia y el valor de la ciencia como conocimiento riguroso y efectivo, sino sólo poner en evidencia su constreñimiento al plano del ente y, por ello mismo, su omisión del ser.

El ocultamiento de la esencia de la ciencia moderna y de la esencia de la técnica, es el mismo que el olvido del ser. La pertenencia esencial de la ciencia moderna a la metafísica la pone de manifiesto el hecho de que la esencia de la ciencia moderna se descubre en la técnica y constituye "la elaboración decidida -dice Heidegger- de un rasgo que en la esencia del saber experimentado al modo griego, permanece todavía oculto..."<sup>3</sup>. Se trata de la dirección técnica del pensar, del "meditar al servicio del hacer y del ejecutar". Desde entonces -añade Heidegger- "la 'Filosofía' se ha visto en el constante apuro de justificar su existencia frente a las 'ciencias'"<sup>4</sup>.

Del mismo modo que la esencia de la ciencia no puede ser pensada desde la ciencia, la esencia de la técnica no pertenece al universo de lo técnico. Para Heidegger el fenómeno de la técnica no puede ser suficientemente pensado "mientras nos limitemos a representar únicamente lo técnico y a impulsario, mientras nos resignemos con lo técnico y lo esquivemos"<sup>5</sup>; el adecuado planteamiento del problema de la significación profunda del fenómeno de la técnica trasciende

---

<sup>1</sup> Cf. "Ciencia y meditación", ed. cit., p. 55.

<sup>2</sup> Cf. *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 18.

<sup>3</sup> Cf. "Ciencia y meditación", ed. cit., p. 41.

<sup>4</sup> Cf. *Carta sobre el Humanismo*, ed. cit., p. 66.

<sup>5</sup> Cf. "La pregunta por la técnica", en *Conferencias y artículos*, ed. cit., p. 9.

los límites de la definición de la técnica como un instrumento al servicio del hombre.

La técnica es fundamentalmente un modo de develamiento, aquel en que lo real es provocado a aparecer en su máxima capacidad de aprovechamiento y explotación. Heidegger pregunta: "¿qué clase de estado de desocultamiento es propio de aquello que adviene por medio del emplazar que provoca?" Y responde: "en todas partes se solicita que algo esté inmediatamente en el emplazamiento y que esté para ser solicitado para otra sollicitación. Lo así sollicitado lo llamamos las existencias"<sup>1</sup>.

Para Heidegger el máximo peligro que acecha al hombre contemporáneo radica en quedar absorbido a tal punto por lo técnico que le pueda ser negada la posibilidad de "entrar en un hacer salir lo oculto más originario... y experimentar la exhortación de una verdad más inicial"<sup>2</sup>. Pues allí donde el hombre parece estar más seguro de su encuentro consigo mismo (la época de la técnica planetaria) se halla al borde de precipitarse a ser tomado él mismo como mera existencia. El hombre está tan absorbido por la provocación que caracteriza al develamiento de la técnica "que no percibe éste como una interpelación, que deja de verse a sí mismo como el interpelado, y con ello deja de oír todos los modos como él ec-siste desde su esencia en la región de una exhortación, y con ello nunca puede encontrarse consigo mismo"<sup>3</sup>. Mientras el hombre moderno estaba firmemente convencido de ocupar la posición del dominio de la potencia humana para la dominación de la tierra, hoy el hombre ya no está en ningún lado. Lo que fuera la consigna fundamental del sentido del progreso para

---

<sup>1</sup> Cf. "La pregunta por la técnica", *op. cit.*, p.19.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p.30.

<sup>3</sup> Cf. *Ibid.*, p. 29.

la Ilustración: la eficacia y la utilidad de la ciencia y de la técnica en favor del hombre, termina por desaparecer y trastocarse en su antítesis: la alienación. Las premisas fundamentales sobre las que se fundó la autovaloración de la modernidad como el advenimiento histórico de la certidumbre de la dirección del progreso humano, se desmoronan ante las consecuencias y resultados del recorrido que va de la Ilustración a nuestros días.

Bajo la concepción de la técnica como instrumento al servicio del hombre, bajo la fascinación ante sus capacidades inconmensurables, se esconde, dice Heidegger, el misterio de su esencia. Ante la necesidad de meditar sobre la esencia ontológica de la técnica todas las consideraciones ónticas hechas sobre ella pasan a segundo plano. Por importantes que sean las cuestiones económico-sociales, políticas, éticas, etc., que se plantean sobre la técnica, ninguna de ellas toca el problema fundamental: el significado de la técnica como destino histórico del develamiento del ser.

"La esencia de la técnica moderna pone al hombre en camino de aquel hacer salir de lo oculto por medio del cual lo real y efectivo... se convierte en todas partes en existencias"<sup>1</sup>. Este poner en marcha es lo que Heidegger denomina destino. En la medida en que el hombre es puesto en camino, el destino actual, que se cumple bajo el dominio de la esencia de la técnica como provocación, no está a disposición del hombre. No obstante, el hombre es libre en el sentido de ser capaz de una experiencia del ser más originaria. Por eso el supremo riesgo que consigna Heidegger estriba en que el develar de la técnica absorba todo el potencial de libertad del hombre y cierre la posibilidad de "experimentar la

---

<sup>1</sup> Cf. *Ibid.*, p. 26.

exhortación de una verdad más inicial"<sup>1</sup>. Pero se trata de un peligro y no de una fatalidad inexorable en el sentido de constituir un poder absolutamente coactivo sobre él. Justamente porque se trata de peligro y no de fatalidad, con el peligro, dice Heidegger, "crece al mismo tiempo lo que salva"<sup>2</sup>.

En pocos términos: el problema crucial estriba en que el encubrimiento del significado esencial de la técnica (como develamiento y destino histórico) conduce al hombre a la suposición ilusoria de estar más cerca que nunca de su plena realización. Se trata de una profunda alienación que se manifiesta bajo su figura contraria: la ilusión del encuentro del hombre consigo mismo. La cuestión que plantea Heidegger es mucho más radical que la preocupación por los efectos destructivos que el despliegue de la técnica ha traído consigo o que la lamentación por su empleo insuficiente e inequitativo para el fomento del bienestar humano. Su radicalidad depende de la importancia que reviste este planteamiento para la reflexión sobre la relación de la humanidad actual con su destino histórico. Por eso es que el peligro supremo que acecha al hombre contemporáneo estriba en que continúe encubierto y se cierre todavía más la posibilidad de que el hombre tenga en cuenta su relación esencial con el destino del ser.

La pregunta de Heidegger por la esencia de la técnica no se limita, pues, a la pura determinación ontológica del ser de lo técnico, interroga a su vez por el significado de la configuración moderna del mundo tecnificado frente a toda la historia del pensamiento occidental. Según él, sólo desde la comprensión de la esencia de la técnica como destino

---

<sup>1</sup> Cf. *Ibid.*, p. 30.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p. 30.

histórico, cuyo origen se remonta a la antigüedad clásica y cuya consumación se inicia en la modernidad, puede el hombre actual hacerse cargo de su situación histórica fundamental. Por eso sostiene Heidegger que "toda meditación sobre lo que ahora es, sólo puede emerger y prosperar si, por medio de un diálogo con los pensadores griegos y con su lengua, echa sus raíces en el suelo de nuestro estar histórico"<sup>1</sup>.

En efecto, la significación de la esencia de la técnica como destino histórico no sólo pone al descubierto la situación particular del hombre contemporáneo, abre también la posibilidad de desentrañar los rasgos fundamentales de la tradición de la que emerge. Sólo hasta ahora podemos comprender claramente que la física moderna es técnica en el sentido esencial de emplazar a la naturaleza a presentarse como una trama de fuerzas y no en el sentido trivial de emplear aparatos para auscultar la naturaleza. La idea de que la técnica se funda en la ciencia obedece únicamente a la constatación del hecho de que primero surgió el conocimiento de la ciencia básica y después se siguió su utilización práctica. Nadie puede desmentir esto. Sin embargo, sostiene Heidegger, es una explicación que no dice nada acerca de la relación esencial entre la ciencia y la técnica. El rasgo fundamental de la física moderna reside en su capacidad de provocación para poner a la naturaleza al servicio de la representación y del cálculo. La física moderna está desde su comienzo colocada en el ámbito de la estructura de emplazamiento del develamiento de la técnica. La modernidad es, entonces, el origen histórico del destino de este develamiento. Pero mientras en la modernidad prevalece el develamiento de la totalidad del ente como objetividad, en el mundo contemporáneo todo pasa a formar parte de las

---

<sup>1</sup> Cf. "Ciencia y Meditación", ed. cit., p. 41.



existencias; incluyendo al hombre "que anda al borde -dice Heidegger- de precipitarse allí en donde él mismo va a ser tomado sólo como existencia."<sup>1</sup> Pero no es que la relación sujeto-objeto desaparezca, sino al contrario, "llega a su dominio extremo, un dominio predeterminado por la estructura de emplazamiento."<sup>2</sup> Se trata de una relación en la que ambos son absorbidos como existencias. La esencia de la técnica lleva a su consumación el modo de develamiento de lo real como obstancia que caracteriza a la ciencia moderna. El emplazamiento y la elaboración de lo real como objeto de representación y de cálculo de la ciencia moderna, son los indicios primigenios de lo que Heidegger denomina provocación, conminación y sollicitación como rasgos característicos de la estructura de emplazamiento de la técnica.

Para entender este fenómeno resulta muy sugestivo el análisis de Heidegger sobre la historia de la filosofía moderna y su proyección en el desenvolvimiento del pensamiento posterior (Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Marx, Nietzsche). Heidegger se remite a la fundación cartesiana del *ego cogito*. Ser sujeto significa ser en el modo de estar cierto de lo que se puede saber y de las condiciones que deben cumplirse para mantenerse dentro de esa certeza. El *ego cogito* cartesiano es la irrupción de un nuevo significado de certidumbre<sup>3</sup>, aquella que se autodetermina a sí misma y se reconoce como tal sólo en virtud de su autodeterminación. Este nuevo sentido impone una transformación del mundo en todas las direcciones en las que el hombre actúa. El mundo pasa a ser la

---

<sup>1</sup> Cf. "La pregunta por la técnica", ed. cit., p. 28.

<sup>2</sup> Cf. "Ciencia y Meditación", ed. cit., p. 53.

<sup>3</sup> ... nuevo, en el sentido en que se pone en lugar de la certidumbre fundada en la fe y en el significado de la verdad como revelación, pues la certidumbre del *ego cogito* estriba en que es *autocertidumbre*, es decir, en que se funda en sí misma, en que se pone como *fundamentum absolutum inconcussum*.

realidad objetiva cuya verdad se determina según las leyes y reglas del pensar humano fundado en la certeza. Esta rige como criterio fundamental de la búsqueda de lo verdadero en la medida en que lo verdadero estriba en la fidelidad y exactitud de la representación del objeto por parte del sujeto y ambas determinaciones dependen del control previamente asegurado de la dirección en la que el pensamiento debe orientarse hacia el objeto. La objetividad entendida como la representación fiel y exacta del objeto se convierte en la esencia de lo que se entiende por verdad.

No es gratuito, dice Heidegger, que la figura moderna de la ontología desemboque en la filosofía trascendental y se convierta en teoría del conocimiento. En la medida en que la entidad del ente es la obstancia, "la pregunta por la obstancia, por la posibilidad del estar enfrente (es decir, del representar que asegura y calcula), es la pregunta por la cognoscibilidad."<sup>1</sup> La teoría del conocimiento en Kant es en el fondo ontología<sup>2</sup>, en la medida en que investiga las condiciones de posibilidad de la presencia del objeto en y para el conocer, es decir, en la medida en que pregunta por la constitución apriorística del ente como objeto del conocimiento humano.

---

<sup>1</sup> Cf. Heidegger, M., "Superación de la Metafísica", en *Conferencias y artículos*, ed. cit., p. 66.

<sup>2</sup> A este respecto, Heidegger dice textualmente en *Kant y el problema de la metafísica*: "Quienes interpretan la *Crítica de la Razón Pura* como una 'teoría de la experiencia' y más aún como una teoría de las ciencias positivas, desconocen por completo la intención de la obra. La *Crítica de la Razón Pura* no tiene nada que ver con la 'teoría del conocimiento'. Si la dejáramos pasar por una teoría del conocimiento, habría que decir que la *Crítica de la Razón Pura* no es, de ningún modo, una teoría del conocimiento óntico (experiencia), sino del conocimiento ontológico". (Cf. *Kant y el problema de la metafísica*, ed. cit., p. 22). Lo mismo sostiene Heidegger muchos años después. En "Superación de la Metafísica" escribe: "La figura moderna de la ontología es la Filosofía Trascendental que se convierte en Teoría del Conocimiento... ¿En qué medida, por medio del cuestionamiento trascendental, asegura Kant lo metafísico de la metafísica moderna? En la medida en que la verdad se convierte en certeza y de este modo la entidad (ousia) del ente se transforma en la obstancia de la *perceptio* y de la *cogitatio* de la conciencia, del saber, el saber y el conocer pasan a primer plano... La 'Teoría del Conocimiento' y lo que se considera como tal es en el fondo la Metafísica y la Ontología que se funda sobre la verdad como certeza del representar asegurador" (Cf. "Superación de la Metafísica, ed. cit., p. 67).

El pensamiento de Hegel igualmente se enmarca dentro del horizonte abierto por la modernidad. Heidegger afirma que el mejor testimonio de ello es la propia opinión de Hegel sobre Descartes: "Con Cartesio entramos, en rigor... en una filosofía propia e independiente que sabe que procede sustantivamente de la razón y que la conciencia de sí es un momento esencial de la verdad... aquí ya podemos sentirnos en nuestra casa y gritar al fin como el navegante después de una larga y azarosa travesía por turbulentos mares: ¡tierra!"<sup>1</sup>. Esta tierra, en la que se instala desde entonces la filosofía, es la absoluta autocertidumbre del saber. Congruente con esto, Hegel concibe la tarea de la *Fenomenología del espíritu* en estos términos: "... todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*"<sup>2</sup>. Esto quiere decir -sostiene Heidegger: "el ser del ente, el estado de presencia de lo que está presente, esta patente tan sólo -pero desde ese momento en su plenitud- cuando ese estado de presencia como tal se hace presente por sí mismo en la Idea absoluta"<sup>3</sup>. La Idea absoluta es el ser pensado por Hegel en la máxima expresión de su esencia, el fundamento ontológico de la totalidad de lo existente. El carácter de fundamento de la Idea absoluta recae en el ser-para-sí de la Idea entendida como la subjetividad absoluta. La idea absoluta es el ser pensado en la plenitud de su esencia, lo presente en sí mismo en la certidumbre del absoluto saberse, el conocer absoluto de lo absoluto en su absolutez. La proposición de Hegel: "lo absoluto es sujeto", es una proposición ontológica y corresponde al modo en que el ser, comprendido como *presencia de lo presente*, resulta

---

<sup>1</sup> Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, F. C. E., México, 1977, trad. W. Roces, tomo III, p. 252.

<sup>2</sup> Cf. *Fenomenología del espíritu*, ed. cit. p. 15.

<sup>3</sup> Cf. *Ibid*, p. 138.

concebido de acuerdo con la determinación esencial que el pensamiento hegeliano recibe de la tradición moderna.

Heidegger pregunta: ¿Se puede acaso ir más lejos? ¿Existe alguna posibilidad de ir más allá de sí mismo? Y en seguida responde: "Sin duda que no. Pero la posibilidad de la entrada incondicionada en sí como voluntad de la vida aún no se ha cumplimentado"<sup>1</sup>. Allí, en la figura en que la filosofía moderna alcanza su consumación (la autocertidumbre de la autoconciencia en su incondicionada esencia), allí justamente se mantiene acaso tanto más encubierto algo distinto: el estado de abierto, el develamiento, la omisión de la diferencia ser y ente. Con la metafísica de Hegel se alcanza el punto del acabamiento de la metafísica; frente a él el pensamiento posterior no puede aspirar a desarrollar una sistematización todavía más alta, sino a pensar lo impensado por la tradición, lo olvidado por la filosofía: la ἀληθεια.

Para Heidegger, también Marx y Nietzsche se encuentran dentro de la órbita de la filosofía moderna. Ambos llevan a cabo una inversión de la metafísica, pero precisamente por eso se hallan situados en el interior de ella<sup>2</sup>. "La esencia del materialismo no consiste en la aseveración de que todo sea materia, sino más bien en una determinación metafísica según la cual todos los entes aparecen como el material del trabajo... la esencia del materialismo se oculta en la

---

<sup>1</sup> Cf. "Superación de la Metafísica", ed. cit., p. 68.

<sup>2</sup> "Hablar entonces de la superación de la Metafísica puede significar también esto: que 'Metafísica' sigue siendo el nombre para el platonismo que para el mundo moderno se presenta en la interpretación que hacen Schopenhauer y Nietzsche. La inversión del platonismo, según la cual para Nietzsche lo sensible pasa a ser el mundo verdadero y lo no sensible el no verdadero, sigue estando aún del todo dentro de los límites de la Metafísica. Esta forma de superación de la Metafísica, que es a lo que Nietzsche apunta, y esto en el sentido del Positivismo del siglo XIX si bien en una forma nueva y superior, no es más que la definitiva caída en las redes de la Metafísica. Ciertamente parece que el «Meta», la trascendencia a lo suprasensible, esté dejado de lado en favor de la persistencia de lo elemental de lo sensible, mientras que lo que ocurre simplemente es que el olvido del ser está llevado a su acabamiento y lo suprasensible queda liberado y puesto en acción como voluntad de poder". (Cf. *Ibid.*, p. 71).

esencia de la técnica"<sup>1</sup>. Heidegger sostiene que la experiencia de la alienación como dimensión esencial de la historia en la teoría marxista alcanza en sus raíces la condición de apatridad del hombre en la era de la técnica y justamente por ello mismo supera a toda la restante historiación"<sup>2</sup>. Para Marx la alienación es el no-reconocimiento del hombre en la realización del trabajo, la conversión de las fuerzas esenciales objetivadas del hombre en objetos extraños, ajenos. Se trata de un fenómeno que no sólo enajena la individualidad de los seres humanos, sino también las cosas: la tierra nada tiene que ver con la renta del terrateniente, ni la máquina con la ganancia del fabricante. Heidegger por su parte se expresa en términos muy similares: "el animal trabajador está ligado al vértigo de sus artefactos, para que de este modo se desgarré a sí mismo y se aniquile en la nulidad de la nada"<sup>3</sup>. Para Heidegger la alienación extrema radica en que la esencia del hombre, su pertenencia a la verdad (develamiento) del ser, acabe por ocultarse totalmente ante el influjo y la fascinación por la técnica al grado en que ya no sea posible la apertura de ningún camino, la elección de ninguna meta, que no sea para la contribución al ejercicio e impulso de lo técnico.

Con la teoría nietzscheana de la voluntad de poder se consume la filosofía como metafísica. Según Heidegger esto quiere decir: recorre el círculo de sus posibilidades más extremas, las cuales le estaban señaladas de antemano. Para Heidegger el pensamiento de Nietzsche pertenece al horizonte abierto por la modernidad. Heidegger ve en el principio de certidumbre de la metafísica moderna la prefigura de la

---

<sup>1</sup> Cf. *Carta sobre el Humanismo*, ed. cit., p. 94.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p. 94.

<sup>3</sup> Cf. "Superación de la Metafísica", ed. cit., p. 65.

condición de conservación atribuida por Nietzsche a la voluntad de poder: "en la medida en que la voluntad de poder dispone a modo de valor necesario la conservación, es decir, el aseguramiento de sí misma, también justifica la necesidad de aseguramiento de todo ente; en cuanto esencialmente representador, dicho ente es también tomar algo por verdadero. El aseguramiento de este tomar por verdadero se llama certeza... Esto evidencia en qué medida en la teoría de Nietzsche de la voluntad de poder en cuanto 'esencia' de todo lo efectivamente real, se consuma la moderna metafísica de la subjetividad"<sup>1</sup>.

Si con Hegel se alcanza el inicio de la finalización de la metafísica, con Nietzsche se arriba al "penúltimo escalón del despliegue de la voluntad de la entidad del ente como voluntad de voluntad"<sup>2</sup>. La tesis nietzscheana según la cual la conservación y el aumento de poder son la única razón de ser del desarrollo de los órganos del conocimiento; la idea de que "toda la mecánica del conocimiento es un aparato de abstracción y simplificación, que no está encaminado al conocer, sino a conseguir poder sobre las cosas"<sup>3</sup>, de que "el criterio de verdad está en razón directa del sentimiento de fuerza"<sup>4</sup>, representa, para Heidegger, la evidencia indiscutible de que Nietzsche capta bajo el pensamiento de la voluntad de poder como carácter unificador de la totalidad del ente la esencia de la técnica<sup>5</sup>. Con todo, Nietzsche hace aparecer el penúltimo escalón del despliegue de la voluntad de la entidad del ente como voluntad de voluntad, pero no el

---

<sup>1</sup> Cf. Heidegger, M. "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'", en *Caminos de bosque*, ed. cit., p. 216.

<sup>2</sup> Cf. "Superación de la metafísica", ed. cit., p. 72.

<sup>3</sup> Cf. *La voluntad de poder*, ed. cit., p. 284.

<sup>4</sup> Cf. *Ibid.*, p. 201.

<sup>5</sup> "De ahí que lo propio de la voluntad de poder —dice Heidegger— sea el dominio incondicionado de la razón calculadora y no las brumas y la confusión de un turbio bucear en la vida" (Cf. "Superación de la Metafísica", ed. cit., p. 73).

último. Esto se debe en gran medida, arguye Heidegger, al predominio de la psicología en el empleo de los conceptos de poder y de fuerza a lo largo de toda su filosofía, pero sobre todo a que no vio que el aseguramiento es igualmente esencial para la vida que la intensificación y la elevación<sup>1</sup>. Ello basta para que, de acuerdo con la interpretación heideggeriana, la figura de Nietzsche forme parte aún de la tradición metafísica y cobre en ella su posibilidad más extrema.

“La esencia de la voluntad de poder sólo puede ser comprendida a partir de la voluntad de voluntad. Pero ésta sólo es experienciable si la metafísica ha entrado ya en transición”<sup>2</sup>. El término voluntad de voluntad alude al exclusivo querer de la voluntad a sí misma, lo cual significa, dice Heidegger, la ausencia de toda meta. La voluntad de voluntad sólo permite las metas que puedan traducirse en medios de su aseguramiento e intensificación. La voluntad de voluntad se opone a todo destino para asegurarse a sí misma y continuar rigiendo de un modo incondicionado. Esta es la esencia de la técnica: “la forma fundamental en la que la voluntad de la voluntad se instala y calcula en la ausencia de historia acontecida del mundo de la metafísica consumada.”<sup>3</sup> En el ejercicio de este querer unidireccional radica la uniformidad del mundo de la técnica planetaria. La ausencia de metas, la entrega total del hombre al dominio del ente y el abandono del ser son sus rasgos

---

<sup>1</sup> “¿De dónde viene el hecho de que la Metafísica de Nietzsche haya llevado al menosprecio del pensar reclamándose de ‘la vida’? Viene de esto, de que no se vio que el aseguramiento de lo consistente por la planificación y la representación (por medio del poder), según la doctrina de Nietzsche es igualmente esencial para la vida que la ‘intensificación’ y la elevación. A ésta se la ha tomado sólo por el lado de la ebriedad (psicológicamente) y, una vez más, no desde el punto de vista decisivo, que ve que aquella elevación es también lo que le da al aseguramiento de las existencias el impulso propio y siempre nuevo y la justificación de la intensificación”. (Cf. *Ibid.*, p. 72).

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p. 73.

<sup>3</sup> Cf. *Ibid.*, p. 71.

esenciales. Por eso dice Heidegger que la técnica es en el fondo la organización de la carencia. La esencia del nihilismo es el estado de abandono del ser, su única posibilidad de trascendencia radica en la apertura de un pensar meditativo que rescate al pensamiento de su constricción al cálculo racional, al control de expectativas, a la consecución de finalidades que caracterizan al pensar técnico predominante. Sólo la meditación pone al hombre en poses del sentido de todo cuanto es; únicamente ella nos permite ver el lugar de nuestra residencia, dice Heidegger, el sitio que nos ha sido destinado por la historia acontecida de la que procedemos y cuya determinación esencial ignoramos.



III

**HISTORIA Y TEMPORALIDAD**

## 1.- Las filosofías de la historia tradicionales

- a) La concepción agustiniana de la historia: teleología, escatología y tiempo lineal.
- b) La filosofía de la historia en la modernidad. La secularización del dogma de la salvación: Razón y progreso.
- c) Las concepciones metafísicas de la historia en el idealismo alemán. Razón libertad e historia. El problema filosófico del fin último de la historia.

Como se sabe, el término "filosofía de la historia" designa aquellas concepciones que pretenden dar cuenta de la historia universal en su totalidad, de acuerdo con un principio a partir del cual los acontecimientos históricos se articulan en su sucesión y se dirigen hacia una finalidad última. La pregunta por el fin de la historia es la pregunta por el sentido del acontecer humano en su conjunto y constituye la cuestión fundamental de las filosofías de la historia tradicionales.

De acuerdo con esta definición, la primera filosofía de la historia propiamente dicha es *La Ciudad de Dios* de San Agustín de Hipona. El principio fundamental de la concepción agustiniana es la fe en la salvación del hombre. Precisamente porque el destino de la humanidad tiene un fin, la historia toda adquiere sentido y significación. Mucho se ha insistido en que *La Ciudad de Dios* es una obra eminentemente teológica, cuyo propósito principal fue la defensa del cristianismo de las acusaciones de los paganos por la invasión de Alarico a Roma<sup>1</sup>. No obstante, en la concepción agustiniana de la historia

---

<sup>1</sup> El carácter apologético de *La Ciudad de Dios* lo señala el mismo San Agustín; dice en las *Retractaciones*: "Entretanto, invadida por los godos bajo el mando de su rey Alarico, Roma ha sido tomada y arruinada. Los adoradores de los falsos dioses, a quienes llamamos paganos, acusando a la religión cristiana de esta ruina, comenzaron a deshacerse en quejas más amargas y en invectivas más violentas que de costumbre contra el verdadero Dios. Así, el celo ardiente por la casa del Señor me hizo tomar la pluma para combatir sus blasfemias y

están reunidos los elementos fundamentales que caracterizan a las filosofías de la historia posteriores: la representación lineal e irreversible del tiempo; la imagen atemporal de la eternidad; la creencia en el destino humano como un devenir teleológico -la historia entendida como un proceso que obedece a un plan preestablecido cuyo fin determina su racionalidad intrínseca-; y la representación de este fin bajo las ideas de salvación y de progreso y perfeccionamiento moral de la vida humana.

La *Ciudad de Dios* es la recompensa prometida a la comunidad cristiana, cuyo apego a la doctrina de Cristo y creencia ciega en la verdad absoluta de su contenido constituyen el fundamento esencial de su salvación. La *Ciudad de Dios* trasciende la historia, su plenitud no pertenece a este mundo, en el que sin embargo también está presente. El elemento de su presencia terrena es la institución misma del cristianismo, su lucha contra todas las concepciones impías, su doloroso peregrinar en este mundo antes de alcanzar la salvación eterna. La comunidad cristiana participa tanto de la *Ciudad de Dios* como de la *Ciudad terrena*.

La *Ciudad de Dios* presenta el tiempo humano en su totalidad limitado por un comienzo y un fin divinos: todo procede de Dios (la creación) y va hacia El (la parusía). El acontecimiento central es el primer advenimiento de Cristo, desde el cual y por el cual la historia está consumada; por eso la figura de Cristo representa el centro de toda la historia. Esto quiere decir que la figura de Cristo es el acontecimiento significativo desde el cual la vida terrena, tanto en su expresión individual como en la universal (la historia de la humanidad), representa una preparación para la

---

sus errores: emprendí la obra de *La Ciudad de Dios* (Cf. E. Gilson, *La Filosofía en la Edad Media*, ed. Gredos, Madrid, 1985, trad. A. Pacios, p. 157).

vida eterna. Es Cristo quien borra las huellas del pecado original y reivindica el origen divino del hombre, revelando el sentido de la vida terrena como salvación. Son el pecado y la salvación los elementos que le imprimen sentido a la historia; sin pecado original y sin redención final, el tiempo humano en su totalidad sería absurdo e ininteligible. En la concepción agustiniana de la historia, la dualidad pecado-redención está simbolizada por las dos ciudades. De acuerdo con el Viejo Testamento, la existencia humana en su totalidad abarca un tiempo finito limitado por la creación y la parusía; conforme al Nuevo, la historia es pensada de acuerdo con la doctrina moral fundamental del cristianismo: la vida terrena entendida como tensión entre dos fuerzas opuestas: el pecado y la voluntad de salvación. Por eso San Agustín no cesa de subrayar que la existencia terrena de la ciudad de Dios consiste en su doloroso peregrinar por este mundo y que la historia concebida como proceso de salvación estriba en su progresivo triunfo sobre la ciudad terrena. La historia es, para San Agustín, el tiempo de la ciudad terrena: el tiempo de espera de la redención. El tiempo humano proviene de Dios y va hacia El, su origen y meta son divinos; pero en la medida en que el tiempo es la tensión entre el pasado y el futuro, la historia es la espera de la disolución de esa tensión.

La concepción agustiniana del tiempo como *distantio animi*<sup>1</sup> está estrechamente ligada al significado de la historia humana concebida como *historia de la salvación*. Así como el tiempo pertenece al espíritu y en él tiene el fundamento de su medida, la historicidad es una condición propia de la naturaleza del hombre como criatura mundana finita. La historia es el tiempo total de la humanidad en la tierra. En el pensamiento de San Agustín están íntimamente vinculadas la

temporalidad, la historicidad y la mundanidad de la vida humana como caracteres propios de la esencia finita del hombre. Se trata, desde luego, de aspectos que se explican a partir de dogmas teológicos y de criterios morales y no bajo principios puramente racionales, pero no deja de ser una construcción sistemática de argumentaciones y deducciones.

La vida terrena no sólo es el escenario de los destinos de las almas individuales sino de la humanidad en su conjunto. La historia vista en esa dimensión de universalidad es un desarrollo teleológico en el que se registra un progreso que consiste en el aumento de la ciudad de Dios a expensas de la disminución de la ciudad terrena. La esperanza de la salvación no sólo atañe al individuo sino a la humanidad en su totalidad. Pero si bien es cierto que la interpretación agustiniana del acontecer histórico se funda en el dogma escatológico de la consumación del tiempo, la idea de la historia humana como un devenir teleológico prevalece en elementos y formas ajenos al sentido cristiano original de redención del hombre bajo la idea moderna de progreso. La representación lineal del tiempo en la que se funda la preocupación por el futuro -a diferencia de la representación cíclica del tiempo dominante en el paganismo y para la cual el futuro es la repetición del pasado- y la postulación de un fin último de la historia desde el que se determina su dirección y sentido, son rasgos que se conservan en las filosofías de la historia posteriores (Vico, Voltaire, Kant, Fichte, Hegel)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. San Agustín, *Confesiones*, Ediciones Paulinas, México, 1992, trad. A. Brambila, Libro XIII, p. 247.

<sup>2</sup> En el caso particular de Vico, la teoría de la historia que desarrolla en *La Ciencia Nueva* conjuga de una manera muy particular las ideas de repetición y de progreso. Como lo hace ver muy claramente K. Löwith, la idea primordial de Vico "no es el progreso hacia una perfección, ni el ciclo cósmico del crecimiento y decadencia naturales, sino una progresión histórico-cíclica de un *corso* a un *ricorso*, en que el mismo ciclo comporta una significación providencial, por constituir el último remedio para la naturaleza corrupta del hombre. El retorno a un nuevo barbarismo no redime a la historia terrena, pero cura al hombre del supercivilizado barbarismo de la reflexión. La perspectiva de Vico es aún teológica, pero los medios de la Providencia y de la salvación son en sí mismos histórico-naturales. La Historia, según la entiende Vico,

A lo largo de toda la metafísica moderna, el tiempo figura como la dimensión a la que corresponde la finitud humana, a diferencia de la eternidad de Dios. Se trata de la eternidad concebida como presente intemporal y no como la totalidad infinita del tiempo. Esta distinción proviene desde Platón. La concepción platónica del tiempo, tal y como se desarrolla en el *Timeo*, consiste en distinguir la eternidad del tiempo. Mientras la eternidad es inmutable, la totalidad del tiempo sólo es una representación imperfecta de la eternidad. Así concibe San Agustín la eternidad como *nunc stans*, como la actualidad permanente. Así también la piensan Spinoza y Leibniz: el tiempo existe sólo para la perspectiva de la finitud, no forma parte de los atributos de Dios. Sólo para quien no tiene presente a la vista en un solo acto la totalidad de lo real, lo que aún no es, pero será, todavía no existe. Dios, por el contrario, posee un conocimiento absoluto. Que el tiempo no forme parte de los atributos de Dios pone de manifiesto la inferioridad de los entes finitos frente a El. El devenir, la caducidad, el poder del tiempo sobre todas las cosas finitas, son, desde Platón, signos de imperfección. Sólo lo eterno es inmutable e incorruptible, todo lo finito se encuentra sometido al poder invencible del tiempo.

Mientras para las filosofías de la historia del idealismo alemán el acontecer humano propiamente dicho no puede ser explicado a partir de la determinación del hombre como realidad natural, en virtud de que la existencia humana, en tanto que finita, se encuentra sujeta al tiempo de un modo

---

incluye un principio prehistórico, pero no un final y una consumación, y, no obstante, está regida por la Providencia en beneficio de la Humanidad." (Cf. Löwith, K., *El sentido de la Historia*, ed. Aguilar, Madrid, 1973, trad. J. Fernández, p. 153).

distinto que la naturaleza, en los siglos XVII y XVIII predomina la creencia contraria. El desarrollo de las ciencias naturales, con la física-matemática a la cabeza como modelo por antonomasia de conocimiento riguroso, abrió la entrada al supuesto de que el conocimiento referente a la realidad humana debía regirse a partir de los mismos recursos intelectuales, métodos y criterios de las ciencias de la naturaleza, al grado de llegarse a concebir el denominado mundo espiritual como un epifenómeno del acontecer natural<sup>1</sup>. No obstante, el propio ejercicio de la investigación histórica pronto desembocó en el convencimiento de que a lo histórico le corresponde otro género de certidumbre distinto del matemático, la denominada crítica de fuentes<sup>2</sup>, cuyo empleo se propone descubrir la razón inmanente al acontecer humano. Así como la matemática constituye el criterio normativo de la verdad en las llamadas ciencias exactas, la crítica de fuentes representa el método riguroso que lleva al descubrimiento de los elementos y factores constantes que intervienen en la producción de la historia. Allí tiene sus raíces la idea moderna de una auténtica filosofía de la

---

<sup>1</sup> Particularmente el materialismo mecanicista del siglo XVIII (Condillac, Lamettrie, Holbach) concibe el mundo en su totalidad como una gran máquina en la que opera una causalidad necesaria e inexorable que afecta a todos los fenómenos de la naturaleza, incluido aquel acontecer que se suele llamar espiritual. Todo se reduce en última instancia a la materia y a su movimiento.

<sup>2</sup> Refiriéndose a la *crítica de fuentes* como método de la investigación histórica en el siglo VXIII, E. Cassirer señala: "Así como Galileo reclama la absoluta independencia de la concepción y explicación de los fenómenos naturales con respecto a las palabras de la Biblia y verifica y justifica esta pretensión metódicamente, lo mismo hace Bayle en el terreno de la historia. Es él quien dentro de esta ciencia realiza en cierto modo la 'revolución copernicana'; porque funda la verdad de la historia, no sobre ninguna objetividad dogmática dada, ya se encuentre en la Biblia o en la Iglesia, sino que se retrotrae al origen subjetivo y a las condiciones subjetivas de esta verdad. La crítica de las fuentes históricas, único tema que le preocupa al principio, se le va ensanchando a medida que se adentra en su faena y se le convierte en una especie de 'crítica de la razón histórica'." (Cf. Cassirer, E., *Filosofía de la Ilustración*, ed. F.C.E., México, 1975, trad. E. Imaz, p. 233). En forma parecida se refiere Heidegger: "En las ciencias históricas del espíritu, el equivalente del experimento de la investigación de la naturaleza es la crítica de fuentes. Este nombre designa aquí al conjunto constituido por la búsqueda, selección, confirmación, valoración, preservación e interpretación de las fuentes. Es verdad que la explicación histórica basada en la crítica de las fuentes no pretende conducir los hechos a leyes y reglas, pero tampoco se limita a una mera descripción de los hechos. Tanto en las ciencias históricas como en las ciencias de la naturaleza, el método tiene como meta representar aquello que es constante y convertir la historia en un objeto." (Cf. "La Epoca de la Imagen del Mundo", ed. cit., p. 82).

historia liberada de los dogmas teológicos y de la autoridad de la Iglesia (Voltaire y Montesquieu). Pero esta filosofía de la historia es la secularización de la idea cristiana de salvación bajo la imagen moderna de progreso.

Progreso moral, gradual perfeccionamiento en la conciencia que la humanidad tiene de sí misma: ésta es la dirección del decurso histórico, cuyo descubrimiento revela el sentido del acontecer humano en su totalidad. Aunque los filósofos de la Ilustración no elaboraron una filosofía de la historia en el sentido de las concepciones metafísicas de la historia del idealismo alemán, preparan el terreno para su ulterior advenimiento. La idea de que la historia humana es el camino progresivo que la razón como fuerza fundamental del hombre tiene que recorrer para llegar a ser lo que por naturaleza es, se anticipa claramente a la concepción kantiana de la historia.

\*No se imaginan los hombres en particular ni tampoco los mismos pueblos -dice Kant- que, al perseguir cada cual su propósito, según su talante, y a menudo en mutua oposición siguen insensiblemente, como hilo conductor, la intención de la Naturaleza... La Naturaleza ha querido que el hombre logre completamente de sí mismo todo aquello que sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal y que no participe de ninguna otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se procure por la propia razón<sup>1</sup>. La razón, (el *lumen naturale*) nos es dada desde el principio y es por todas partes una y la misma. Pero no se manifiesta de una vez por todas, necesita vencer un sinnúmero de resistencias antes de alcanzar la imagen pura de sí misma.

---

<sup>1</sup> Kant, E., "Idea de una Historia Universal en sentido Cosmopolita", en *Filosofía de la Historia*, ed. F.C.E., México, 1981, trad. E. Imaz, p. 40.



La historia universal obedece a un plan de la naturaleza que predomina por encima de los intereses particulares de los hombres. Este plan consiste en llevar a su perfeccionamiento la capacidad racional humana a cuyo dominio corresponde la libertad de la voluntad.

La filosofía kantiana de la historia tiene sus fundamentos en la razón práctica y no en la especulativa. En el terreno de esta última resulta imposible superar la antinomia de la finitud o infinitud del mundo<sup>1</sup>. Pertenecce a la función dialéctica de la razón la producción de la idea de un telos del que no hay objeto posible de experiencia. Pero si bien no puede haber ningún uso legítimo de la razón pura en su función especulativa, sí es posible en cambio esta legitimidad en su uso práctico. Las ideas de la *libertad de la voluntad*, de la *inmortalidad del alma* y de la *existencia de Dios*, pese a que no proporcionan utilidad alguna ni en el conocimiento empírico ni en el especulativo, "no por ello -dice Kant- tienen que ser vacías en todos los sentidos, sino que la misma razón legisladora nos las pone a nuestro alcance, no para que nos pongamos a cavilar sobre sus objetos, sobre lo que sean en sí según su naturaleza, sino para que las pensemos en provecho de los principios morales enderezados al fin último de todas las cosas"<sup>1</sup>.

Para Kant, la pregunta por el fin de la historia es, pues, una cuestión completamente válida en la medida en que no esté referida al devenir empírico del mundo entendido como naturaleza, sino al curso moral del acontecer humano. Así como la función de la idea de Dios como *ideal del bien*

---

<sup>1</sup> En la sección correspondiente a la "Dialéctica Trascendental" en la *Crítica de la Razón Pura*, Kant formula así la *primera antinomia*: "Tesis: el mundo tiene un comienzo en el tiempo y con respecto al espacio está encerrado también en límites. Antítesis: El mundo no tiene comienzo ni límites en el espacio, sino que es infinito tanto en el tiempo como en el espacio." (Cf. Kant, I, *Crítica de la Razón Pura* (II), ed. Losada, Buenos Aires, 1970, trad. J. Rovira, p. 144).

supremo no supone la afirmación de su existencia como objeto de conocimiento empírico o trascendental, sino sólo desempeña el papel de un presupuesto necesario para la postulación del mundo moral<sup>2</sup>, así también la representación de la historia como la ejecución de un secreto plan de la naturaleza, cuya tendencia es su creciente aproximación al ideal del deber puro, es algo -dice Kant- que "no sólo debemos considerarlo como posible, sino que es menester que también lo pensemos en su efecto propulsor"<sup>3</sup>. En el ámbito de la ética kantiana la función que juega la idea de Dios como *ideal del bien supremo* no implica la afirmación de su existencia como un ente único anterior a todas las causas naturales, supone solamente que "desde el punto de vista de la unidad moral, como ley necesaria del mundo... tiene que haber una única voluntad suprema... Esta voluntad tiene que ser omnipotente para que le esté sometida toda la naturaleza y su relación con la moralidad en el mundo; omnisciente, para que conozca lo más íntimo de las intenciones y su valor moral; omnipresente, para que esté inmediatamente cerca de toda necesidad que el bien supremo del mundo requiera; y eterna, para que en ningún tiempo falte esta concordancia de naturaleza y libertad"<sup>1</sup>. No se trata, pues, de una teología trascendental o natural, sino estrictamente de una *teología moral*. Desde la perspectiva de esta teología moral, las ideas de temor y esperanza, como consecuencias del obrar humano, tienen una significación decisiva. Pues es claro que aquello que de modo inminente se

---

<sup>1</sup> Kant, I., "El fin de todas las cosas", en *Filosofía de la Historia*, ed. cit., p.131.

<sup>2</sup> "Yo denomino *ideal del bien supremo* la idea de una inteligencia en la que la voluntad moralmente más perfecta, combinada con la felicidad suprema, es la causa de toda la felicidad en el mundo, en cuanto ésta está estrechamente relacionada con la moralidad (como lo que hace digno de ser feliz). Por consiguiente, solamente en el ideal del bien supremo *originario* puede la razón pura encontrar el fundamento del enlace prácticamente necesario entre ambos elementos del bien supremo derivado, es decir, de un mundo inteligible o sea moral." (Cf. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, ed. Losada, Buenos Aires, 1970, Trad. J. Rovira, p. 387, tomo II).

<sup>3</sup> "Idea de la Historia Universal en sentido Cosmopolita", ed. cit. p. 61.

espera con temor y esperanza, como consecuencia de nuestro obrar, repercute de manera directa sobre él. El temor y la esperanza constituyen el medio en virtud del cual se conectan la expectación final y la decisión del actuar de cada caso. Sin el postulado de Dios como ideal del bien supremo y de un mundo no visible para nosotros pero esperado, las acciones morales, según Kant, serían dignas de admiración y encomio pero carecerían de un verdadero fundamento. Lo único que constituye el bien supremo es la combinación armónica entre la felicidad y la moralidad entendida ésta como la condición que nos hace dignos de merecer aquélla.

La mejor muestra de que la concepción kantiana de la historia tiene su fundamentación en la ética es que la enunciación del imperativo categórico: "obra de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal"<sup>1</sup>, en nada se altera si se formula de este modo: obra de tal manera que tu acción pueda contribuir a la realización del fin último de la historia: la realización del deber puro. La historia universal es el proceso de creciente aproximación a ese fin, que Kant se representa bajo la figura de una sociedad regida por una constitución civil perfectamente justa capaz de administrar el derecho en general. Se trata de un secreto plan de la naturaleza, la cual ha querido, dice Kant, que el hombre sobrepase el ordenamiento meramente mecánico de su existencia animal y no participe de ninguna otra felicidad que la que él mismo se procure racionalmente. Esto quiere decir: la historia se encuentra al servicio de la especie humana, en el sentido de llevar a su perfeccionamiento las capacidades y disposiciones que de acuerdo con su naturaleza le

---

<sup>1</sup> Cf. Kant, I., *Crítica de la razón pura* (II), ed. cit. p. 387.

<sup>2</sup> Kant, I., *Crítica de la Razón Práctica*, ed. Losada, Buenos Aires, 1977, trad. J. Rovira, p. 31.

corresponden. La historia es el destino de la especie que no consiste en otra cosa más que en progresar hacia la perfección.

La filosofía de la historia de Fichte presenta los mismos rasgos esenciales. También se trata de la historia entendida como un plan del universo al que obedece el sentido y la dirección del acontecer humano: "El fin de la vida de la Humanidad sobre la tierra es el de organizar en esta vida todas las relaciones humanas con libertad según la razón"<sup>1</sup>. Sin embargo, mientras para Kant se trata de una concepción la cual sólo debemos pensar como posible y propulsar en provecho de los principios morales, Fichte sostiene contundentemente que se trata de un plan fijo que tiene que cumplirse necesariamente<sup>2</sup>. Por otra parte, para Kant el sujeto de la historia es la especie natural humana cuya capacidad racional le pertenece esencialmente y respecto de la cual el acontecer histórico constituye el proceso de su perfeccionamiento. Fichte, en cambio, afirma decididamente que la razón es el verdadero sujeto de la historia, la cual comienza originalmente bajo el dominio del instinto que no es otra cosa más que la razón "limitada a la oscuridad del sentimiento", es decir, aún no consciente de la intelección de sus propios fundamentos<sup>3</sup>. Fuera de estas diferencias podemos reconocer en

---

<sup>1</sup> Cf. Fichte, J. G., *Los caracteres de la Edad Contemporánea*, ed. Revista de Occidente, Madrid, 1976, trad. J. Gaos, p. 24.

<sup>2</sup> "La vida de la especie humana no depende del ciego azar, ni es, como superficialmente se deja oír harto a menudo, en todas partes igual a sí misma, de suerte que haya sido siempre como ahora es y siempre haya de permanecer así, sino que va marchando y corre hacia delante según un plan fijo, que tiene que cumplirse necesariamente y, por tanto, es seguro que será cumplido. Este plan es éste: que la especie se desarrolle en esta vida con libertad hasta llegar a ser la pura imagen de la razón" (Cf. *Ibid.*, p. 32).

<sup>3</sup> Mientras Kant opone la razón al instinto, Fichte ve en el instinto la forma primitiva de la razón. Dice Kant: "... una voluntad es meramente animal (*arbitrium brutum*) si no puede determinarse de otro modo que por impulsos sensibles, es decir, patológicos. En cambio aquella que puede determinarse independientemente de impulsos sensibles y, en consecuencia, por móviles representados solamente por la razón, se denomina libre albedrío (*arbitrium liberum*)" (Cf. *Crítica de la Razón Pura*, ed. cit., p. 379). Fichte por el contrario dice: "La razón es la ley fundamental de la vida de una Humanidad, así como de toda vida espiritual... Sin la actuación de esta ley no puede llegar en absoluto a la existencia la especie humana, o, si pudiera llegar, no podría mantenerse sin su

ambas concepciones la misma tesis fundamental: la historia se halla al servicio de la consecución de un fin último, que es la organización perfecta de la especie humana, como manifestación y expresión de la imagen pura de la razón. Se trata de la introducción apriorística del supuesto de que la razón es inmanente al acontecer humano y en esa misma medida de la creencia en un orden moral del mundo, en virtud de la identificación entre moralidad y razón.

En la filosofía de la historia de Fichte se encuentran prefigurados algunos aspectos que adquieren una relevancia decisiva en Hegel. En primer lugar, la postulación de la razón como principio ontológico de la totalidad de lo existente. La razón como la única entidad que se sustenta a sí misma y que descansa en sí misma, que contiene en ella misma la ley de su propio actuar. En segundo lugar, el tránsito de la figura en la que la Razón es meramente existente o en sí a la figura en que se sabe a sí misma como tal. Y en tercero, la identificación de este tránsito como adquisición de la conciencia de la libertad. También para Hegel la razón rige el mundo, la historia universal ha transcurrido racionalmente. La razón es la sustancia, la potencia y el contenido infinitos de la historia. Igualmente, se trata de una construcción apriorística de la historia: la consideración filosófica de la historia ha de hacer abstracción de todo lo contingente y casual para fijar la atención en el fin último del proceso, tal y como se desprende dicho fin de la razón universal y absoluta. La tarea de la

---

actuación ni un momento en la existencia. Por consiguiente, allí donde, como en la primera época, la razón todavía no puede actuar por medio de la libertad, actúa como ley y fuerza natural, es decir, de tal suerte que entra y se manifiesta activa en la conciencia, sólo que sin intelección de los fundamentos, o sólo en la oscuridad del sentimiento (pues así llamamos a la conciencia sin intelección de los fundamentos)." (Cf. Fichte, J. G., *Los caracteres de la Edad Contemporánea*, ed. Revista de Occidente, Madrid, 1976, trad. J. Gaos, p. 25).

filosofía de la historia es la demostración de la historia universal como imagen y acto de la razón.

"La filosofía -dice Hegel- al ocuparse de la historia toma por objeto lo que el objeto concreto es, en su figura concreta y considera su evolución necesaria" (cf. p. 46). El espíritu universal -la razón convertida en obra humana- es el objeto de la filosofía de la historia. El ser histórico es el modo de ser propio de lo que Hegel denomina espíritu: "El espíritu no es una cosa abstracta, no es una abstracción de la naturaleza humana... La existencia del espíritu consiste en tenerse a sí mismo por objeto... Producirse, hacerse objeto de sí mismo, saber de sí es la tarea del espíritu. De este modo el espíritu existe para sí mismo. Las cosas naturales no existen para sí mismas; por eso no son libres"<sup>1</sup>. Sólo hay libertad cuando hay autoconciencia. La historia es el proceso de la constitución de la autoconciencia del espíritu y este proceso es el mismo que el de la toma de conciencia de su libertad.

Hegel, de una manera expresa, marca una distinción ontológica entre el acontecer natural y el acontecer humano. Si se comparan las transformaciones del espíritu y de la naturaleza, vemos que en ésta las variaciones son un círculo, una repetición de lo mismo. En el plano del espíritu, en cambio, "la variación no tiene lugar en la superficie, sino en el concepto. El concepto mismo es el que resulta rectificado. En la naturaleza la especie no hace ningún progreso; en el espíritu, en cambio, toda transformación es progreso"<sup>2</sup>. Hegel señala que mientras en la naturaleza los eslabones de la evolución perviven y coexisten, en el plano de la vida del

---

<sup>1</sup> Cf. Hegel, J. G. W., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, ed. Revista de Occidente, Madrid, 1974, trad. J. Gaos, pp. 63, 64.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p. 130.

espíritu la forma superior nace de la transelaboración de la anterior e inferior. Por eso en el plano del espíritu no puede darse la coexistencia de los eslabones del camino recorrido.

La historia universal es la exposición de cómo el espíritu se comporta y actúa por llegar a saber lo que es en sí. "Para que el espíritu sea verdaderamente, es menester que se haya producido a si mismo. Su ser es el proceso absoluto"<sup>1</sup>. Esto quiere decir: el ser del espíritu no es otra cosa más que su propio hacer-se, la historicidad no es una cualidad accidental del espíritu, éste es en si mismo histórico. La historia universal es la serie de fases por las que atraviesa la toma de conciencia de si del espíritu universal que es la humanidad en su totalidad. Las formas de estas fases son los pueblos históricos, las civilizaciones que se suceden las unas a las otras en el tiempo y que constituyen en cuanto tales los momentos necesarios del proceso por el que paulatinamente el espíritu universal llega a la conciencia y a la voluntad de la verdad. El fin último del mundo es que el espíritu tenga conciencia de su libertad y que de este modo su libertad se realice"<sup>2</sup>.

A diferencia de Kant y de Fichte, Hegel no propone ninguna paz perpetua ni ningún Estado Absoluto como telos del proceso. Ciertamente, habla del fin último del mundo como la toma de conciencia de la libertad incondicionada del espíritu y su realización. Pero esta libertad en tanto que incondicionada es infinita y por lo tanto no se agota en ninguna configuración particular determinada. Por otra parte, el fin es inmanente al desarrollo: "Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante

---

<sup>1</sup> Cf. *Ibid.* p. 76.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.* p. 68.

sú desarrollo<sup>1</sup>. En consecuencia, la historia no es una dimensión ajena y externa a la esencia del espíritu. Los pueblos reales y concretos son manifestaciones vivas del espíritu universal. El todo es inmanente a las partes; el contenido es inmanente a su desarrollo. Es menester conciliar el apriorismo abstracto de Kant y de Fichte con las positivities de la historia; es menester fundar la unidad dialéctica de la oposición entre la razón pura abstracta y la multiplicidad empírica de los pueblos y civilizaciones que se suceden los unos a los otros a través del tiempo. Hegel ve en la existencia de esta multiplicidad histórica el *factum* que pone de manifiesto la insuficiencia de la postulación de una igualdad entre los hombres abstracta y vacía. De nada sirve el concepto del hombre universal, si se lo coloca por encima de las particularidades concretas de la historia como un paradigma, como un modelo normativo, como un ideal suprahistórico.

Lo que Hegel escribe en la *Fenomenología del Espíritu* bajo el título de "La concepción moral del mundo" es la experiencia (histórica) del espíritu universal que cobra conciencia de sí como pura subjetividad, como la realización de la identidad de la forma y el contenido del deber en la postulación de la autoconciencia moral pura, en oposición a la conciencia empírica. Anteriormente, en el texto titulado *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Hegel hacía énfasis en la limitación del sistema fichteano al no haber podido resolver la oposición entre la conciencia pura y la conciencia empírica y, en consecuencia, tampoco haber podido fundar el verdadero concepto de la

---

<sup>1</sup> Cf. *Fenomenología del Espíritu*, ed. cit., p. 16.



Identidad Absoluta<sup>1</sup>. Según Hegel, en Fichte vuelve a aparecer la misma limitación que en Kant: la forma pura de la racionalidad moral se da a sí misma su contenido, pero este contenido es meramente ideal, no tiene efectividad, se diluye por completo en el elemento de la forma. He aquí la razón por la cual para Hegel ambas posiciones representan la figura en la que el espíritu (histórico) cobra conciencia de su absoluta libertad, pero mantiene dicha conciencia, en tanto que conciencia pura, como mera abstracción. En la *Fenomenología*, "La concepción moral del mundo" es la experiencia del espíritu que aun no ha arribado a la dimensión de la verdadera identidad de su ser allí con su concepto.

La afirmación de Hegel según la cual lo absoluto es sujeto está íntimamente conectada con la importancia ontológica atribuida a la historia como modo de ser del espíritu. Tiene razón Hyppolite cuando señala que es a propósito de la historia como mejor podemos comprender las diferencias de Hegel con Schelling<sup>2</sup>. También para Schelling la historia es la revelación de lo absoluto en el tiempo, pero en la medida en que dicho absoluto no es concebido como sujeto, sino como unidad indiferenciada entre lo absolutamente subjetivo y lo absolutamente objetivo, la historia, como dimensión de su manifestación, no cobra especificidad frente a la naturaleza. Sólo la categoría de

---

<sup>1</sup> En la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Hegel sostiene textualmente: "Para que la identidad absoluta sea el principio de todo un sistema, es necesario que el sujeto y el objeto sean puestos *ambos* como sujeto-objeto. La identidad se ha constituido, en el sistema de Fichte, tan sólo como sujeto-objeto subjetivo; éste necesita para completarse de un sujeto-objeto objetivo, de manera que lo absoluto se exponga en cada uno de ellos, se encuentre por completo sólo en ambos conjuntamente, como síntesis suprema en la aniquilación de ambos, en la medida en que son contrapuestos, como su punto de indiferencia, los contenga dentro de sí, los genere y se genere a sí mismo a partir de ambos." (Cf. Hegel, J. G. W., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, ed. Tecnos, Madrid, 1990, trad. M. C. Parédes, p. 112).

reflexión (ser si mismo en el ser-otro, ser para sí) distingue a la historia como la dimensión propia de lo absoluto como sujeto. La historia es el autodesarrollo del espíritu que se refleja en sí mismo para alcanzar la conciencia de su concepto puro. A diferencia de las filosofías de la historia anteriores, la concepción hegeliana establece la inmanencia del fin al movimiento que lo produce.

La afirmación de la inmanencia de lo absoluto y eterno a lo temporal y finito constituye el núcleo esencial de toda la filosofía hegeliana. Hegel rompe con la tradición metafísica que coloca lo absoluto más allá de este mundo. Sólo mientras el ser es pensado en unidad con su devenir se supera la unilateralidad de lo verdadero concebido como lo fijo y aislado "que yace del otro lado, lo positivo muerto"<sup>2</sup>; la eternidad muerta y abstracta de lo infinito puesto más allá de lo finito, o lo que es lo mismo, la eternidad concebida como la abstracción del tiempo. Por eso en el prólogo de la *Fenomenología* Hegel postula la relación inmanente de lo finito y lo infinito bajo la determinación de la sustancia como sujeto; dice: "La sustancia viva... es el ser que es en verdad sujeto, sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir consigo misma"<sup>1</sup>. La sustancia en cuanto sujeto es, entonces, el devenir de sí misma, la pura y simple negatividad.

Ser y devenir, permanencia y cambio, tomados en su unidad indisoluble; superación del viejo dualismo platónico y al mismo tiempo superación de toda la filosofía anterior: he ahí la posición que Hegel asume frente a la tradición metafísica. La filosofía es y puede ser ciencia de lo absoluto porque lo

---

<sup>1</sup> Cf. Hyppolite, J. *Génesis y estructura de la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel*, ed. Península, Barcelona, 1974, trad. F. Fernández, p. 28 y ss.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p. 32.

absoluto no está más allá de este mundo. Lo absoluto es el concepto que se sabe a sí mismo como concepto, el pensamiento que se piensa a sí mismo por la mediación del mundo objetivo que no es más que él mismo exteriorizado. Pero sólo en el hombre que piensa, el concepto existe por sí y es concepto consciente, en la naturaleza inorgánica es estrictamente concepto en sí. Por eso, para Hegel la historia es el proceso necesario de la toma de conciencia de sí del concepto. En la historia -dice Hegel- "el concepto mismo resulta rectificado... La naturaleza no se aprehende a sí misma y, por lo tanto, el aspecto negativo de sus formaciones no existe para ella. En la esfera espiritual, por el contrario, descúbrese que la forma superior ha nacido de la translaboración de la anterior e inferior... La historia universal es el desenvolvimiento, la explicitación del espíritu en el tiempo"<sup>1</sup>.

Las dos proposiciones de Hegel: "lo absoluto es sujeto" y "el espíritu es historia" son inseparables. La historicidad representa el modo peculiar y propio del ser-sujeto. La empresa hegeliana estriba en la plena apropiación del principio de subjetividad fundado por la modernidad. Hegel lleva a la dimensión de la síntesis absoluta el movimiento reflejo del ser para sí de la sustancia concebida como sujeto. Sin embargo, también rompe con la tradición, al rebasar el más importante dualismo metafísico del mundo sensible y suprasensible y cancelar toda forma de trascendencia fuera del devenir histórico.

---

<sup>1</sup> Cf. *Fenomenología del espíritu*, ed. cit. pp. 15 y 16.

<sup>2</sup> Cf. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, ed. cit., p. 130.

## 2.- La interpretación de la historia en la filosofía de Nietzsche

- a) La crítica a las concepciones metafísicas de la historia tradicionales. La interpretación nietzscheana de la historia como *nihilismo*. Nihilismo pasivo y activo.
- b) El nihilismo y la historia de la metafísica. El punto de vista del valor como horizonte de la interpretación de la historia como nihilismo. La radicalización del nihilismo y la *transvaloración*.
- c) La concepción de la historia como nihilismo a la luz de la teoría de la voluntad de poder y el eterno retorno.
- d) La primera reflexión de Nietzsche sobre la historia: la *Segunda consideración intempestiva*. El nihilismo como legalidad interna de la historia. La superación del nihilismo.

A los ojos de Nietzsche la filosofía hegeliana de la historia constituye la manifestación ejemplar de la voluntad de divinización del mundo. La creencia en que la totalidad de lo real se encuentra regida bajo un orden racional y la fe del hombre en un sentimiento profundo de conexión de todo, son sus presupuestos fundamentales. No importa que la unidad en virtud de la cual se propone la existencia de dicha conexión ya no esté representada como un ente trascendente al mundo, de todos modos, para Nietzsche, Hegel hace de la razón el demiurgo de lo real<sup>1</sup>. Su éxito contra el sentimentalismo y el idealismo romántico, dice, dependió de la justificación del sometimiento fatal a los hechos en virtud de la creencia en su carácter racional. Solamente si el mundo en su totalidad opera a través del hombre (la dimensión para Hegel

---

<sup>1</sup> Esta expresión no es de Nietzsche, sino de Marx: "Para Hegel, el proceso del pensamiento, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real..." (postfácio a la segunda edición de *El Capital*). La introducimos aquí porque la crítica nietzscheana al idealismo hegeliano procede en este respecto en el mismo sentido que la de Marx.

en la que el concepto es concepto consciente) y éste se reconoce en esta condición privilegiada, entonces la vida humana tiene para sí misma un valor. En Hegel, dice Nietzsche, hallamos una suerte de "divinización del universo y de la vida para encontrar en su contemplación y fundamentos descanso y felicidad. Hegel busca la razón en todas partes: ante la razón puede uno someterse y conformarse"<sup>1</sup>. Se trata, para Nietzsche, de un error proveniente de la necesidad de justificación de la existencia respecto de todo lo negativo que ésta encierra (dolor, sufrimiento, error, etc.) y de la reivindicación y resolución de lo finito en el plano de la totalidad. En el fondo del culto hegeliano a la Razón, piensa Nietzsche, subyace la voluntad de salvación que introduce el cristianismo, lo mismo que la dependencia y el sometimiento a una autoridad<sup>2</sup>. Se sustituye la autoridad suprahumana del ente supremo puesto fuera del mundo por la autoridad de la conciencia que opera como una instancia absoluta que puede ordenar fines y tareas y que posee en la historia el camino que conduce hacia su plena realización y dominio.

---

<sup>1</sup> Cf. *La Voluntad de poder*, ed. cit., p. 80.

<sup>2</sup> En una clara alusión a Hegel, Nietzsche escribe bajo el título de "grandes errores" lo siguiente:

"1) La exageración desmedida en la estimación de la conciencia; se hace de ésta una unidad, un ser: 'el espíritu', 'el alma', alguna cosa que piensa, que siente, que quiere.

2) El espíritu considerado como causa, sobre todo siempre que aparece la finalidad, el sistema, la coordinación,

3) La conciencia considerada como la forma más alta que e puede alcanzar, como el ser más elevado, como Dios.

4) La voluntad registrada allí donde hay efectos.

5) El mundo-verdad considerado como un mundo intelectual, accesible por el hecho de la conciencia.

6) El conocimiento absoluto estimado como facultad de la conciencia, allí donde existen conocimientos.

**Consecuencias:**

Cualquier progreso reside en el Progreso hacia la conciencia; todo retroceso reside en la inconsciencia (el hecho de hacerse inconsciente era considerado como una decadencia, como abandono a los deseos de los sentidos, como una terminación ... )

Nos aproximamos a la realidad del 'ser verdadero' por la dialéctica. Mientras que nos alejamos por los instintos, los sentidos, el mecanicismo...

Lanzar el hombre a que se fundiera en este espíritu sería intentar hacer de él un Dios: espíritu, voluntad, bondad, unidad.

Todo el bien debe provenir de la espiritualidad, ser un hecho de la conciencia.

Para Nietzsche, todas las filosofías que de una u otra forma postulan una verdad definitiva son expresiones del nihilismo. También el socialismo y el positivismo forman parte de este género: se busca una especie de solución terrena, pero en el mismo sentido que el triunfo definitivo de la verdad. Son formas secularizadas de la concepción escatológica del cristianismo en las que perviven los viejos principios de valoración, interpretaciones actualizadas de viejos dogmas que sustituyen el mundo suprasensible por el ideal de un fin último de la existencia de la vida terrena, en virtud del cual se justifica toda la historia.

Para Nietzsche no basta que el *fin*, la *verdad*, el *sentido* de la historia humana se hayan bajado del cielo a la tierra, si a pesar de todo continúan rigiendo como ideales que se hallan al servicio de la vieja moral. Se trata de expresiones inconscientes del nihilismo, que se hacen pasar por posiciones que pretenden "superar" la metafísica tradicional pero que continúan cautivas dentro de ella, en virtud de que determinan el valor de la vida humana a partir de su participación y actuación en el seno de una totalidad a la que le atribuyen un orden inherente. En el fondo, dice Nietzsche, siguen siendo subterfugios al servicio de la moral imperante, nuevas formas de escatimarle a la vida en su concreta finitud todo valor, en aras de un *fin* de una *verdad*, de un *sentido* que va más allá de ella.

También es nihilismo, y lo es en el significado más lato del término, el pesimismo de Schopenhauer, que niega la existencia de un mundo metafísico, pero afirma la nulidad de valor de este mundo. "Un nihilista es el hombre que, del mundo tal como es, juzga que no debería ser y que, del mundo

---

El constante progreso hacia lo mejor, no puede ser siempre otra cosa, que un progreso hacia el hecho de ser consciente" (Cf. *La Voluntad de Poderío*, ed. cit., p. 296).

tal y como debería ser, juzga que no existe"<sup>1</sup>. En cuanto nihilismo consciente, ya no se trata del rebajamiento del valor de la vida a partir de la postulación de la existencia de un fin que la rebasa, sino de la irrupción del sinsentido de la existencia derivada de la no creencia en un mundo verdadero. Pero la manifestación de esta forma del nihilismo no se restringe a la filosofía de Schopenhauer, abarca todas las formas de ateísmo desesperanzado, que ante el hundimiento y devaluación de los valores tradicionales es incapaz de crear otros nuevos, porque continúa creyendo que aquéllos son los únicos reales y verdaderos valores. Se trata, para Nietzsche, del nihilismo pasivo, como expresión de ocaso y retroceso, de debilidad y de fatiga, de ausencia absoluta de perspectivas. El nihilismo pasivo encarna en todas las formas de búsqueda de retraimiento y resignación que actúan bajo diversos disfraces: religiosos morales, políticos, estéticos, etc., como justificación de la negación de la voluntad de la vida.

Su propia filosofía, así lo piensa Nietzsche, forma también parte del nihilismo: nihilismo como signo del creciente poder del espíritu, como certeza de que los fines y valores tradicionales le son inapropiados. Nihilismo activo: destrucción de los valores tradicionales, transvaloración. Pero ésta sólo es posible si conjuntamente con la destrucción de los viejos valores se acaba también la creencia en su necesidad. Únicamente sobre la base de la destrucción de los fundamentos y principios en los que descansan los valores tradicionales puede advenir por sí misma la necesidad de otros nuevos. El nihilismo activo es ese proceso de destrucción llevado hasta su consumación. Esta es la condición de posibilidad de la creación de nuevos valores.

---

<sup>1</sup> Cf. *El Nihilismo*, ed. cit., p. 71.

Así concibe Nietzsche la función histórica de su filosofía; así anuncia al *superhombre* como la figura que tiene lugar como expresión de la superación del nihilismo.

El nihilismo, entonces, no es una posición propia de determinadas filosofías; no es tampoco una actitud psicológica ni un momento pasajero de crisis moral o política. Nietzsche utiliza el término "nihilismo" para designar el núcleo esencial del devenir histórico de la cultura occidental. El nihilismo comienza desde el momento en que la interpretación moral del mundo se vuelve predominante. No es gratuito que la figura de Zaratustra sea elegida por él para comunicar el gran error de la interpretación moral del mundo. Zaratustra, aquel que fue el primero en transponer la moral a la metafísica, al haber concebido la lucha entre el bien y el mal como la rueda que hace moverse a todas las cosas, es el indicado para marcar un nuevo comienzo: la instauración de nuevos valores. El nihilismo empieza, entonces, cuando la interpretación metafísica del mundo se pone al servicio de los valores morales. "Las intenciones morales -dice Nietzsche- han constituido en toda filosofía el auténtico germen vital del que ha brotado siempre la planta entera. De hecho para aclarar de qué modo han tenido lugar propiamente las afirmaciones metafísicas más remotas de un filósofo es bueno comenzar siempre preguntándose: ¿a qué moral quiere llegar?"<sup>1</sup>

El conocimiento al servicio de la virtud, bajo el disfraz de conocimiento puro, desinteresado: eso es lo que representa Sócrates ante los ojos de Nietzsche. Por eso *El nacimiento de la tragedia* es el inicio de la crítica de Nietzsche a la metafísica tradicional, desde la óptica de la



interpretación de la historia de la metafísica como nihilismo. No existe ninguna aspiración natural del hombre a la verdad, no existe ninguna voluntad de verdad, ningún instinto de conocimiento, éste es sólo un instrumento de la voluntad de poder. La duplicidad mundo sensible / mundo suprasensible es la expresión más patente de la devaluación de este mundo. Por eso para Nietzsche toda la historia de la metafísica lleva impreso el sello de Platón, el cristianismo no es más que "el platonismo para el pueblo".

Nietzsche analiza la historia entera del pensamiento filosófico occidental desde la perspectiva de estas cuestiones fundamentales: ¿A qué intereses obedece una determinada concepción? ¿Qué valores quiere afirmar? ¿Qué voluntad se expresa en ella? ¿Qué grado de vitalidad y de poder se manifiestan? El punto de vista del valor es su perspectiva. Aparentemente se coloca fuera de la historia del pensamiento tradicional y del género de cuestiones que le ocupan. Aparentemente hace a un lado los problemas fundamentales de la filosofía en favor de una crítica de la moral a la que parece restringirse todo. Pero la crítica nietzscheana de la moral tiene en la discusión con la metafísica tradicional su nivel más profundo de realización. La metafísica es vista y entendida como la expresión de la concepción del mundo que los valores vigentes han requerido; en ella se sustentan los presupuestos fundamentales mediante los que estamos convencidos de la validez de nuestros valores esenciales.

Toda la obra de Nietzsche se caracteriza por interrogar sobre el sentido de las proposiciones filosóficas en relación con la afirmación o negación de la existencia, por poner a la luz las consecuencias que tiene para la vida una determinada

---

<sup>1</sup> *Más allá del Bien y del Mal*, ed. cit. p. 26.

creencia, o bien, por mostrar cómo las categorías y juicios filosóficos son perspectivas y tomas de posición valorativas. Pero el punto de vista del valor que Nietzsche introduce, lejos de estar desprovisto de toda significación ontológica, tiene precisamente en ese plano una importancia decisiva. Sería superficial decir que Nietzsche ve la metafísica de manera no ontológica, sino moral, o que su crítica de la filosofía tradicional consiste en hacer un diagnóstico psicológico de los autores a través de su obra. No es, entonces, que el punto de vista del valor sea puesto en lugar del punto de vista del problema del ser, sino que éste ahora es planteado en el horizonte y en la perspectiva de aquél.

Ya lo hemos dicho: la voluntad de poder es la metafísica de Nietzsche. El punto de vista del valor es el punto de vista de la voluntad de poder y ésta es la esencia de la totalidad de lo existente. La adopción del punto de vista del valor como criterio de interpretación de la historia de la filosofía es, pues, una nueva toma de posición metafísica. Nietzsche interpreta "metafísicamente" la historia de la metafísica; "metafísicamente" quiere decir en este caso: desde su metafísica, desde la metafísica de la voluntad de poder.

La interpretación nietzscheana de la historia como nihilismo se funda en la *adopción del punto de vista del valor* que es el de la voluntad de poder. Lo que a Nietzsche le importa es destacar la correspondencia entre la concepción dualista metafísica del mundo y los valores que la engendraron, la posición del hombre en relación con el mundo duplicado, la creencia en la superioridad de la realidad del más allá y el desprecio del mundo empírico. El nihilismo comienza con la instauración del mundo suprasensible como consecuencia natural del establecimiento de ciertos valores,

del predominio de la moral sobre todos los puntos de vista, del ocultamiento de las valoraciones morales atrás de todos los demás valores. Este fenómeno Nietzsche lo ubica inicialmente en la aparición de la escuela socrático-platónica, lo ve como un signo de decadencia: la disolución del espíritu trágico, el culto a la Razón, el comienzo de la metafísica. Luego la aparición del judaísmo y el cristianismo, la rebelión de los esclavos en la moral<sup>1</sup>, el resentimiento convertido en poder predominante, en instaurador de valores. "El nihilismo se enraíza -dice Nietzsche- en una interpretación muy determinada, en la cristiano-moral. Es la época más honesta y compasiva"<sup>2</sup>. Después, las formas secularizadas del cristianismo: las ideas modernas<sup>3</sup>, el idealismo clásico alemán, el socialismo, el positivismo. Y, finalmente, el pesimismo, el budismo de la

---

<sup>1</sup> En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche se refiere a la religión judaica como la primera gran inversión de valores, en el sentido nihilista del término, que hasta el momento ha acontecido; dice: "Los judíos -un pueblo 'nacido para la esclavitud', como dicen Tácito y todo el mundo antiguo, 'un pueblo elegido entre los pueblos', como, dicen y creen ellos mismos- los judíos han llevado a efecto aquel prodigio de inversión de los valores gracias al cual la vida en la tierra ha adquirido, para unos cuantos milenios, un nuevo y peligroso atractivo: - sus profetas han fundido, reduciéndolas a una sola, las palabras 'rico', 'atré', 'vilosento', 'malvado', 'sensual', y transformado por vez primera la palabra 'mundo' en una palabra infamante. En esa inversión de los valores (de la que forma parte el emplear la palabra 'pobre' como sinónimo de 'santo' y 'amigo') reside la importancia del pueblo judío. Con él comienza la rebelión de los esclavos en la moral" (Cf. *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., p. 125). Lo mismo sostiene en *La genealogía de la moral*: "... con los judíos comienza en la moral la rebelión de los esclavos: esa rebelión que tiene tras sí una historia bimilenaria y que hoy nosotros hemos perdido de vista tan sólo porque ha resultado vencedora" (Cf. *La genealogía de la moral*, ed. cit., p. 40).

<sup>2</sup> Cf. *El nihilismo*, ed. cit., p. 31.

<sup>3</sup> Son muchas las ocasiones en las que Nietzsche se expresa negativamente sobre el espíritu de la modernidad. En un apunte cuyo lugar es encabezado por el título "Para la historia del oscurantismo moderno" aparece lo siguiente: "Crítica del hombre moderno.- El hombre bueno meramente corrompido y seducido por malas instituciones (tiranos y sacerdotes); la razón como autoridad; la historia como superación de errores; el futuro como progreso; el Estado cristiano ('el Dios de los ejércitos'); la actividad sexual cristianizada (o el matrimonio); el imperio de la 'justicia' (el culto de la "humanidad"); la 'libertad'... La actitud romántica del hombre moderno: el hombre noble (Byron, Victor Hugo, George Sand); la noble indignación; la santificación por la posición (como verdadera "naturaleza"); el tomar partido por los oprimidos y desheredados: lema de los historiadores y novelistas-, los estoicos del deber; el "desinterés" como arte y conocimiento; el "altruismo" como fórmula engañosa del egoísmo (utilitarismo), el egoísmo más sentimental... "Todo esto es el siglo XVIII. Por el contrario, lo que no se ha heredado de él, la insouciance, la despreocupación, la elegancia, la claridad espiritual. El tiempo del espíritu se ha transformado; el goce en la sutileza y la claridad intelectuales ha cedido al placer por los colores, por la armonía, por la masa, por la realidad, etcétera. Sensualismo en lo espiritual. En resumen, es el siglo XVIII de Rousseau." (Cf. *La voluntad de poderío*, ed. cit., p. 65).

acción, el ateísmo desesperanzado: todo es falso, todo carece de sentido<sup>1</sup>.

Nietzsche recorre la historia entera de la cultura occidental siguiendo el hilo conductor de la historia de la filosofía. No en el sentido de un estudio académico propiamente dicho de las ideas filosóficas, de un análisis de las teorías y de las disputas que se generaron entre ellas, de una revisión de escuelas y de corrientes, sino de los valores a los que corresponden los conceptos y juicios de la filosofía sobre la esencia del mundo y la significación de la vida humana y de su historia. Pero el punto de vista del valor es a su vez remitido a la voluntad que se expresa en él y es visto, finalmente, como signo de vitalidad y de poder: éste es el último nivel en el que Nietzsche se instala y desde el cual interpreta la historia como nihilismo.

Interpretamos el mundo según ciertos valores, o mejor dicho, son nuestros valores los que interpretan el mundo. Mas el valor es siempre un síntoma de fuerza de quien lo instituye. Es la necesidad la que crea el valor, pero la necesidad es el signo de una determinada capacidad de poder. En rigor es la voluntad de poder quien valora e interpreta, el poder es en último término el que determina el valor. Por eso el punto de vista del valor es el de la medida de las condiciones de conservación y crecimiento del poder. La

---

<sup>1</sup> "El escepticismo en la moral es lo decisivo -dice Nietzsche-. La decadencia de la interpretación moral del mundo, que ya no tiene ninguna sanción después que ha intentado refugiarse en un más allá, termina en nihilismo. 'Todo carece de sentido' (la inviabilidad de Una interpretación del mundo, a la cual se ha consagrado una fuerza enorme, despierta la sospecha de que todas las interpretaciones del mundo son falsas). Rasgo budista, anhelo de la nada. (El budismo hindú no tiene detrás de sí un desarrollo fundamentalmente moral, porque en él -en [su] nihilismo- tan sólo hay una moral insuperada: existencia como castigo, existencia como error, combinadas, y por consecuencia el error como castigo -una valoración moral.) Los intentos filosóficos de superar el 'Dios moral' (Hegel, Panteísmo). Superación de los ideales populares: el sabio, el santo, el poeta. Antagonismo de 'verdadero', 'bello' y 'bueno'." (Cf. *El nihilismo*, ed. cit., p. 32).

<sup>2</sup> "La valoración moral -dice Nietzsche- es una interpretación... la interpretación misma es un síntoma de determinados estados fisiológicos, así como de un determinado nivel espiritual de juicios dominantes. ¿Quién interpreta? -Nuestras afecciones" (Cf. *El nihilismo*, ed. cit., p. 37)

interpretación de la historia como nihilismo está íntimamente vinculada a la metafísica de la voluntad de poder. Se trata de la explicación de la historia occidental según la producción de los valores que tiene lugar en ella. Por eso se lleva a cabo principalmente en el terreno de la crítica de la metafísica como lugar por excelencia en donde se concentran los presupuestos fundamentales sobre los que se erigen dichos valores. La discusión que mantiene constantemente Nietzsche con la metafísica tradicional no representa, pues, en modo alguno un tema adyacente al desarrollo de la interpretación de la historia como nihilismo, antes al contrario constituye su núcleo esencial y su más radical formulación.

El nihilismo comienza con la instauración de las categorías metafísicas *fin, unidad y ser*: la invención de un mundo racionalmente ordenado y eterno como consuelo y compensación ante la finitud de la vida humana, cuyo único valor atribuido depende de su participación de aquel mundo. "La creencia en las categorías de la razón -dice Nietzsche- es la causa del nihilismo; hemos medido el valor del mundo por categorías que se refieren a un mundo puramente ficticio"<sup>1</sup>. El nihilismo continúa cuando el hombre retira dichas categorías, porque descubre su inconsistencia: devaluación de los valores supremos, comprensión de que lo que se ha denominado mundo verdadero es una invención nuestra, decadencia de la interpretación moral del mundo. Y finalmente alcanza su expresión más radical cuando, como consecuencia de la devaluación de los valores anteriores (y de las categorías de la razón que les corresponden), el mundo se revela en toda su desnudez como carente de valor, porque no existen otros valores nuevos que sustituyan a aquéllos.

Hemos interpretado el mundo, dice Nietzsche, a partir de nuestra veneración, pero el mundo no responde al valor que nosotros habíamos creído; la consecuencia de ello es la creencia en el sinsentido de todo. "Se ha hundido una interpretación pero puesto que valía como la interpretación, parece como si no hubiese ningún sentido en lo absoluto en la existencia, como si todo fuera en vano"<sup>2</sup>.

Por eso el nihilismo no se refiere a ninguna situación particular de la historia (de decadencia o de crisis). Debemos cuidarnos bien, dice Nietzsche, de ver en el nihilismo un fenómeno puramente negativo. El nihilismo, en su última fase, no sólo es expresión de debilidad y decadencia, también es la manifestación de una vitalidad intensa que exige nuevas condiciones de existencia: la creación de una nueva posición de valores. "El indicio de un crecimiento decisivo y completamente esencial, del paso a nuevas condiciones de existencia, sería que viniera al mundo la *más extrema* forma del pesimismo, el auténtico *nihilismo*"<sup>3</sup>. Esto quiere decir: no es suficiente la destitución de los valores anteriores, mientras no se haya destituido también el fundamento metafísico en el que gravitan. El nihilismo pasivo es precisamente aquella posición que, como signo de debilidad, conserva todavía intacto el lugar de los viejos valores o se hunde en el sinsentido porque no es capaz de crear otro lugar nuevo.

Nietzsche sostiene que mientras sólo se haya cancelado la idea de Dios como Ente Supremo trascendente al mundo, pero se siga conservando su lugar y su necesidad, todos los intentos de escapar del nihilismo producen el efecto

---

<sup>1</sup> Cf. *La voluntad de poderío*, p. ed. cit., p.37.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p. 45.

<sup>3</sup> Cf. *Ibid.*, p. 87.

contrario: agravan el problema. Es necesario por ello llevar la destitución de los antiguos valores hasta su consecuencia más extrema, negar la necesidad misma de esos valores junto con la concepción del mundo en la que se encontraban proyectados, asumir verdaderamente la nulidad de un más allá o un en-sí de las cosas. Sólo el nihilismo que se completa de esa manera puede conducir a su auténtica superación: la creación de nuevos valores, cuya única dimensión de validez sea este mundo concebido como la única realidad. Sólo la posición que es capaz de imprimirle un nuevo sentido a las cosas puede soportar, sin quebrantarse, la ausencia de un sentido en-sí de las cosas. "Es un barómetro de la fuerza de voluntad -dice Nietzsche-: hasta qué punto podemos prescindir del sentido de las cosas, hasta qué punto se soporta vivir en un mundo sin sentido..."<sup>1</sup> Por eso sostiene que la idea del eterno retorno sólo resulta soportable para los espíritus que habiendo desterrado todo vestigio de creencia en una finalidad del acontecer, pueden asumir y afirmar la finitud como eterna repetición. Pues el eterno retorno es, por un lado, la contundente negación de toda finalidad del acontecer, pero por otro, la reivindicación del sentido de lo finito a través de la voluntad de su repetición eterna. Por eso Nietzsche plantea la idea del eterno retorno como superación del nihilismo, porque la negación de la finalidad del acontecer no desemboca en un absoluto y cerrado sinsentido de todo, sino en la voluntad de creación de un sentido nuevo. La adecuada comprensión de lo que Nietzsche entiende por nihilismo no puede pasar por alto la conexión estrecha que existe entre eterno retorno y transvaloración.

Lo que Nietzsche denomina transvaloración no se puede comprender cabalmente si se piensa en una simple sustitución

---

<sup>1</sup> Cf. *Ibid.*, p. 71.

de valores. La consumación del nihilismo como transvaloración es posible, como ya hemos dicho, cuando no sólo se renuncia a los valores anteriores, sino a su necesidad misma y al sentido de la existencia constituido a partir de ellos. Pero así como no es suficiente la destitución de los valores anteriores si no se incorpora al mismo tiempo la cancelación de la creencia en su necesidad, tampoco pueden crearse los nuevos sin una nueva posición valorativa. La transvaloración no es posible bajo el imperio de las categorías metafísicas tradicionales. *La transvaloración supone una radical transformación ontológica de la concepción de lo existente: la supresión del mundo suprasensible como el lugar de procedencia de los antiguos valores; el acotamiento de este mundo como único ámbito de sustentación de las nuevas valoraciones; la transformación del concepto de tiempo: el eterno retorno en lugar del tiempo lineal irreversible; la reivindicación del devenir a partir de la idea del eterno retorno.* Lo que Nietzsche piensa como transvaloración está muy lejos de reducirse a la simple indicación de la necesidad de un cambio de valores.

Para Nietzsche, la cancelación del mundo suprasensible constituye un momento necesario pero insuficiente para la superación del nihilismo. Hace falta suprimir también sus formas sucedáneas, todas las concepciones que sustituyen el Ente Supremo por categorías y principios que juegan su misma función: adjudicarle al mundo un sentido, un fin, un orden inherente. La radical destitución de las antiguas categorías metafísicas supone por ello el acotamiento de este mundo como única dimensión para la posición de los nuevos valores. Se trata, entonces, de una nueva determinación ontológica del mundo del devenir concebido ahora como única realidad. Esta



es precisamente la función que juega la doctrina nietzscheana de la voluntad de poder.

*Sólo desde el punto de vista de la concepción del ser de lo existente como voluntad de poder tiene razón de ser y justificación la interpretación de la historia como nihilismo.* Pues la metafísica de la voluntad de poder es la óptica desde la cual la totalidad de lo existente es entendida en la perspectiva del valor y es desde esta perspectiva desde donde la historia se manifiesta bajo el rasgo fundamental del nihilismo.

“Una ‘cosa en sí’ -dice Nietzsche- es tan absurda como un ‘sentido en sí’, como una ‘significación en sí’. No hay ningún ‘hecho en sí’, porque para que pueda darse un hecho debe interpretársele de alguna manera”<sup>1</sup>. Pero no tiene sentido preguntarse ¿quién interpreta? “ya que el interpretar mismo, como una forma de la voluntad de poder, tiene existencia en cuanto afecto, pero no como un ‘ser’, sino como un proceso, como un devenir”<sup>2</sup>, pues todas las interpretaciones proyectan y despliegan puntos de vista valorativos y, como tales, constituyen manifestaciones de grados de poder (condiciones de su conservación y crecimiento). Por eso la comprensión de la historia a partir del análisis y recuento de las posiciones de valores habidas hasta ahora, tiene su fundamento en la metafísica de la voluntad de poder, porque dentro de ella el ser mismo es entendido bajo la condición del valor.

El examen del significado de la historia de la cultura occidental a partir del movimiento de la posición de valores que ha tenido lugar en ella es, pues, la empresa que Nietzsche pone en marcha. Esta empresa representa una

---

<sup>1</sup> Cf. *La voluntad de poder*, ed. cit., p. 311.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p. 311.

posición nueva frente a todas las filosofías de la historia anteriores. Pero la pregunta por el significado de la historia en ese sentido no es una pregunta entre otras, es la pregunta que Nietzsche señala como esencial. La determinación de la importancia capital de dicha cuestión no es tampoco arbitraria, viene dada como consecuencia de la propia lógica interna del movimiento que examina. Nietzsche hace constantemente énfasis en que la interpretación de la historia de la civilización occidental como el proceso del nihilismo, cuyo comienzo es la metafísica de Platón y cuyo fin aún no ha tenido lugar<sup>1</sup>, es una consecuencia necesaria de dicho proceso. El nihilismo en su expresión actual, ambigua, como síntoma de fuerza creciente o de debilidad en aumento, es la consecuencia de la destitución de los valores tradicionales supremos, pero esa destitución es a su vez el resultado de su inconsistencia originaria. Es una consecuencia del hábito de búsqueda de la verdad inculcado por el cristianismo como un alto valor. "Entre las fuerzas que la moral desarrolló estaba la *veracidad*: ésta se resuelve finalmente contra la moral, descubre su teleología, su perspectiva interesada..."<sup>2</sup>

No gratuitamente Nietzsche resume las fases del movimiento del nihilismo en la fábula de *El crepúsculo de los ídolos* bajo el título de "Cómo el 'mundo verdadero' acabó convirtiéndose en una fábula (*Historia de un error*)". Esta fábula consigna los cambios metafísicos fundamentales que

---

<sup>1</sup> Como prólogo de la obra proyectada bajo el título de "La voluntad de poder". Nietzsche escribió lo siguiente: "Lo que relato es la historia de los próximos dos siglos. Describo lo que viene, lo que ya no puede venir de otra manera: *el advenimiento del nihilismo*. Tal historia ya puede ser relatada hoy, porque la necesidad misma está actuando aquí. Tal futuro ya habla a través de un centenar de signos, tal destino se anuncia por todas partes; para esa música ya están afinados todos los oídos. Toda nuestra cultura europea se mueve desde hace ya largo tiempo, con una torturante tensión que crece de década en década, como hacia una catástrofe: inquieta, violenta, precipitada, como una corriente que busca *el final*, que ya no reflexiona, que tiene miedo a reflexionar" (Cf. *El nihilismo*, ed. cit., p. 115).

<sup>2</sup> Cf. *El Nihilismo*, ed. cit., p. 45.

Nietzsche registra en la historia de Occidente: a) La instauración del mundo suprasensible, "la forma más antigua de la Idea": el comienzo de la metafísica occidental. b) La aparición del cristianismo, el mundo verdadero convertido en promesa, la moral de la salvación: la metafísica medieval. c) El comienzo de la desdivinización del mundo, el mundo verdadero concebido como algo inasequible e indemostrable, y no obstante la conservación de su valor como ideal puro: la teología moral kantiana. d) El comienzo de la desvalorización del mundo verdadero, el descubrimiento de su inutilidad para la vida: el positivismo, la fe en la racionalidad científica. e) Finalmente, la destitución total del mundo verdadero y de su necesidad: el nihilismo radical. f) Nietzsche pregunta por último: una vez eliminado el mundo verdadero "¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?" Y responde de inmediato: ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!"<sup>1</sup>

Esta breve fábula resume de una manera muy sintética los momentos fundamentales que ve Nietzsche en el acontecer histórico de Occidente. Se trata del proceso del nihilismo proyectado en la historia de la metafísica, de su lógica interna: la historia de un error que se disipa a instancias del cultivo del valor de verdad introducido por ese mismo error. La decadencia del cristianismo, víctima del sentido de veracidad inculcado por él mismo como valor moral. Que Nietzsche haya escogido los grandes cambios metafísicos para resumir la historia completa de Occidente bajo el signo del nihilismo, es un testimonio del significado fundamental que le atribuía a la existencia de la filosofía como dimensión esencial dentro de dicha interpretación. Es una prueba también de la importancia que tenía para él la determinación

---

<sup>1</sup> Cf. *El crepúsculo de los idolos*, ed. cit., p. 52.

de este mundo como única realidad, como condición ontológica indispensable de la superación del nihilismo. Nietzsche estaba plenamente convencido de estas dos cosas: de que el punto de vista del valor, el cual es el de la concepción del ser como voluntad de poder, es el punto de vista fundamental para comprender la historia de la filosofía como un movimiento vital en el que actúan estimaciones valorativas nihilistas que se proyectan en las diversas concepciones metafísicas que desde Platón han dominado el curso entero del pensamiento de Occidente. Y de que la posibilidad de una transmutación de valores exige como condición ineluctable una nueva concepción de la realidad, en virtud de que la creación de nuevos valores depende de la asunción y afirmación de este mundo como el único mundo real.

Ya desde la *Segunda consideración intempestiva* Nietzsche se plantea el problema del significado histórico de su época en relación con el pasado, a propósito justamente de la pregunta por la utilidad de los estudios históricos para la vida. Un exceso de información histórica pesa sobre el hombre moderno -dice-, este fenómeno produce disgregación de valores y falta de identidad. Nuestra cultura moderna no es una verdadera cultura, se encuentra perdida en un carnaval cosmopolita de vestigios y formas de civilizaciones pasadas que no puede digerir. El hombre se ha convertido en un apátrida, en él coexisten caóticamente valores distintos incluso antagónicos. La saturación de conocimientos históricos "perturba los sentimientos y la sensibilidad, en cuanto éstos no son lo bastante vigorosos para evaluar el pasado a su medida"<sup>1</sup>. Una sana relación con el pasado

---

<sup>1</sup> Nietzsche, F., *Consideraciones intempestivas*, en *Obras completas* (I), ed. Aguilar, Buenos Aires, 1966, trad. E. Ovejero, p. 73.

requiere también de la actuación del olvido. "Un hombre que pretendiera no sentir más que de una manera puramente histórica se parecería a alguien a quien se obligase a no dormir... Hay un grado de insomnio, de rumia, de sentido histórico que perjudica al ser vivo y termina por anonadarle, ya se trate de un hombre, un pueblo o de una civilización"<sup>1</sup>. La vida necesita de la capacidad de olvido para poderse desarrollar. "Todo lo que vive no puede llegar a estar sano, a ser fuerte y fecundo más que en los límites de un horizonte determinado"<sup>2</sup>, en donde queda trazado el ámbito de lo que constituye su conservación y su acrecentamiento. La vida tiene también necesidad del punto de vista no-histórico, esto quiere decir, de la suspensión del recuerdo, del dominio de la acción y de la expectativa sobre la memoria, del futuro y del presente sobre el pasado.

Nietzsche enuncia tres posiciones vitales frente a la historia; dice: "La historia pertenece a un ser vivo bajo tres aspectos: porque es activo y aspira, porque conserva y venera, porque sufre y tiene necesidad de consuelo"<sup>3</sup>. En los tres casos se trata de la manera en que la vida se remite a su pasado, en cuanto dimensión temporal que forma parte de ella. Las tres posiciones son necesarias en el sentido de provenir de la constitución natural de la vida. A ellas les asigna Nietzsche respectivamente estas tres visiones de la historia distintas: *la historia crítica*, *la historia monumental* y *la historia anticuaría*. La primera consiste en el rompimiento y aniquilación del pasado en función de la necesidad de instauración de nuevas condiciones de existencia. La segunda, en la veneración de los grandes

---

<sup>1</sup> Cf. *Ibid.*, p. 55.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p. 56.

<sup>3</sup> Cf. *Ibid.*, p. 59.

momentos y figuras excepcionales de la historia, como forma de su perpetuación y como fuente de inspiración y guía para la creación de otros nuevos. Y la tercera, en la conservación y exaltación del pasado como un acto de veneración del origen y procedencia de la vida. Las tres posiciones son necesarias para Nietzsche, y la constitución de una conciencia histórica sana, según él, depende de un equilibrio adecuado entre ellas.

El predominio de la visión anticuaria de la historia es característico de la actitud pesimista que enfatiza el peso del pasado sobre el presente nulificándolo como horizonte de nuevas posibilidades y condiciones de existencia. La historia anticuaria no tiende más que a conservar la vida sin fomentar su acrecentamiento. Pero también es nocivo el predominio de la historia crítica: pretender romper por completo con el pasado, aniquilarlo, como si se tratase de algo de lo que nos podemos despojar con sólo quererlo; o bien creer que el presente es la medida del pasado en el sentido de ser su resultado necesario como momento supremo que supera y reivindica todo. En una clara alusión a Hegel, Nietzsche se expresa de esta manera: "El hombre moderno se alza orgullosamente sobre la pirámide del proceso universal. Colocando en la cima la clave de la bóveda de su conocimiento, parece apostrofar a la Naturaleza, que a su alrededor está escuchando, y decirle: 'Nosotros somos el final, nosotros somos la realización de la Naturaleza'"<sup>1</sup>.

Importa sobremanera la perspectiva que Nietzsche adopta en esta consideración sobre la historia, pues pese a que se trata de un escrito temprano, muy anterior a la introducción del concepto de nihilismo, en él se anticipan algunos aspectos esenciales. Por un lado, la pregunta por la

historia en relación con la vida, la determinación del sentido y el valor del conocimiento histórico a partir de su utilidad para la vida. Por otro, la evaluación de las consecuencias negativas de la sobresaturación de estudios históricos en términos fisiológicos: disgregación de los instintos, debilitamiento, dispepsia, embotamiento, etc., es decir, como signos del estado de salud que caracteriza a la época. En estos mismos términos se volverá a expresar Nietzsche acerca del espíritu del siglo XIX en las notas que corresponden a la elaboración del primer libro de *La Voluntad de Poder*, titulado "El nihilismo europeo"<sup>2</sup>.

Desde la *Segunda consideración intempestiva* se asoman, pues, los rasgos principales que habrán de caracterizar la concepción filosófica de la historia de Nietzsche. Desde ella son refutadas las cosmovisiones que ven en la historia universal un proceso unitario que posee un orden inmanente; lo mismo que la actitud pesimista que exagera el peso e influjo del pasado sobre el presente hasta el punto de ver en el presente la ausencia total de perspectivas. Para Nietzsche se trata de dos manifestaciones bien localizadas del nihilismo. La historia concebida como un acontecer regido por una instancia suprema (trascendente o inmanente al mundo) es la consecuencia natural de dos mil años del dominio de la moral cristiana a partir de la fe en la existencia de un mundo suprasensible. Y el pesimismo es el estado psicológico propio de un espíritu cansado que no teniendo fuerzas para crear nada nuevo se extingue en la conciencia del sinsentido eterno.

Una lógica interna rige el proceso del nihilismo. Nietzsche afirma que el nihilismo "es la lógica de nuestros

---

<sup>1</sup> Cf. *Ibid.*, p. 89.

<sup>2</sup> Cf. *La voluntad de poderío*, ed. cit., p. 31.

grandes valores e ideales llevada al extremo<sup>1</sup>. No es entonces una ocurrencia suya ver la historia como un proceso regido por la posición de valores, según él es el propio despliegue de dicho proceso el que da lugar a su autorrevelación como tal. Por eso el nihilismo no comienza con la destitución de los valores supremos, sino desde el momento mismo de su instauración; la destitución no es más que una consecuencia de su falsedad e inconsistencia originarias. Pero la destitución es completa cuando no se reduce al simple reconocimiento de la inconsistencia o inoperancia de dichos valores, sino cuando se repara en su inutilidad para la vida y se niega por ende su validez misma. Por eso Nietzsche funda la posibilidad de transvaloración en la radicalización del nihilismo: la necesidad de nuevos valores sobreviene como una consecuencia de la destitución definitiva de los anteriores.

Para Nietzsche el siglo XIX es el inicio del nihilismo radical, cuyo desenlace habrá de extenderse todavía durante los dos próximos siglos (XX y XXI). En los apuntes de lo que tenía preparado como prólogo de *La Voluntad de Poder* dice textualmente: "Lo que relato es la historia de los dos próximos siglos. Describo lo que viene, lo que ya no puede venir de otra manera... Tal historia ya puede ser relatada hoy porque la necesidad misma está actuando aquí"<sup>2</sup>. No se trata, pues, de una predicción arbitraria. El futuro habla ya a través de una multiplicidad de signos que revelan que ha comenzado la fase de la consumación del nihilismo, el impulso hacia su más extrema radicalización. Lo decisivo es la devaluación de la interpretación moral del mundo y el desmoronamiento de la concepción metafísica que le sirve de

---

<sup>1</sup> Cf. *El Nihilismo*, ed. cit., p. 117.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p. 115.



base. Nietzsche ve este trasfondo en una diversidad de manifestaciones: disolución de la síntesis de valores y fines, ausencia de metas, invasión del sentimiento de hastío y de sinsentido de la existencia, y sus correspondientes antídotos: sobreexcitación, exceso de estimulación, autoaturdimiento. Pero se trata literalmente de manifestaciones, de síntomas, no de las causas del nihilismo. Nietzsche hace hincapié en que cuando se interpretan erróneamente las expresiones del nihilismo como sus causas se está demasiado lejos de la comprensión adecuada del problema. Así como no es posible escapar del nihilismo sin transmutar los valores imperantes hasta ahora, tampoco es posible su superación mediante el combate de sus consecuencias. Hace falta asumir "la muerte de Dios" completamente para dar cabida a la aparición de nuevos principios de valoración dentro del acotamiento del mundo asumido como la única realidad. Pero el proceso del nihilismo en su impulso hacia su plena consumación apenas comienza, la auténtica asimilación de "la muerte de Dios" todavía no se ha cumplido. Nietzsche la ve proyectada en el porvenir y la contempla como el advenimiento del superhombre, es decir, como la superación de lo que el hombre ha sido hasta ahora, en cuanto ha medido el mundo con criterios de valor falsos.

La figura del superhombre está por eso íntimamente conectada con la superación del nihilismo como transvaloración. El superhombre es el tipo de hombre que emerge a raíz de la nueva posición de valores, como resultado de la destitución definitiva de los anteriores. Zaratustra es el portavoz de la llegada del superhombre porque encarna "la autosuperación de la moral por la veracidad, la autosuperación del moralista en su antítesis" -dice Nietzsche en *Ecce Homo* cuando ofrece la explicación de la elección de

este personaje para la obra que él más apreciaba. Pero Zarathustra también es el maestro de la doctrina del eterno retorno: "el pensamiento más pesado", la "cumbre de la contemplación". El superhombre es la nueva condición humana que emerge cuando ha sido asimilada hasta sus últimas consecuencias "la muerte de Dios", es decir el fin del predominio del mundo suprasensible, incluyendo sus formas ocultas y disfrazadas. "El superhombre es el sentido de la tierra", pero también es quien puede soportar el peso del eterno retorno porque está liberado de la necesidad de que el mundo tenga un sentido en sí. El superhombre es la figura del hombre como creador de valores. Es necesario reivindicar para el hombre como propiedad y producto suyos "toda la belleza y todo lo sublime que le hemos prestado a las cosas... el hombre como poeta, como pensador, como dios, como amor, como poder"<sup>1</sup>.

De nueva cuenta encontramos ligados los conceptos fundamentales del pensamiento de Nietzsche. El superhombre es la posición nueva del hombre que corresponde a un nuevo comienzo: la cancelación definitiva de la suposición de un más allá o un en sí de las cosas (nihilismo radical); la determinación ontológica del mundo del devenir concebido como la única realidad (la metafísica de la voluntad de poder); la afirmación del devenir sin el cumplimiento de ningún fin (eterno retorno de lo mismo).

*La interpretación de la historia de Nietzsche forma parte del núcleo esencial de su filosofía. La historia comprendida desde el punto de vista del valor se funda en la determinación ontológica del ser de lo existente en su totalidad como voluntad de poder. Pero esta determinación es a su vez un resultado que emana del propio movimiento de*

---

<sup>1</sup> Cf. *Ibid.*, p. 105.

posición de valores que constituye lo verdaderamente fundamental en la historia. La voluntad de poder es la nueva concepción metafísica del mundo del devenir y del perecer en tanto que único mundo real, la cual tiene lugar a raíz de la destitución definitiva del mundo suprasensible y de su necesidad. Por eso Nietzsche ve inmersa su propia metafísica dentro del movimiento del nihilismo: "Quien aquí toma la palabra -escribe en el prólogo de *La Voluntad de Poder*- no ha hecho otra cosa que reflexionar... como un espíritu profético que mira atrás mientras narra lo que vendrá; como el primer consumado nihilista de Europa, pero que ya ha vivido en sí el nihilismo hasta el final -que lo tiene tras de sí, por debajo de sí, fuera de sí...":

---

<sup>1</sup> Cf. *Ibid.* p. 116.

### 3.- La interpretación heideggeriana de la historia como destino del ser.

- a) Los conceptos de *develamiento* y *destino*. El ocultamiento de la historia del ser.
- b) El destino del ser y la historia de la metafísica.

Mientras para Nietzsche el sentido decisivo y fundamental de la historia de Occidente es el acontecer del nihilismo, entendido éste como devaluación de los valores supremos, Heidegger considera que el rasgo dominante de toda la historia occidental es el olvido del ser y que en él radica la esencia originaria del nihilismo. La metafísica se ha ocupado del ser como fundamento del ente, pero no del ser en cuanto ser. No sólo hace falta, dice Heidegger, una respuesta a la pregunta que interroga por el ser, sino inclusive es necesario formular adecuadamente esta pregunta.

En principio, parece como si la cuestión que plantea Heidegger competiera estrictamente a la reflexión sobre la historia de la filosofía. No es así, en la medida en que para él lo primordial y decisivo del acontecer histórico occidental son las diversas interpretaciones del ser según el modo fundamental en que dichas interpretaciones rigen, conducen y determinan el pensar y el actuar humanos. De esta suerte, la metafísica deja de ser vista como una disciplina filosófica que se ocupa de asuntos abstractos, alejados por completo de la vida real y concreta, para ser entendida en función y en conexión con ella.

Lo que define a una época histórica, dice Heidegger, son estas dos cuestiones determinantes: la interpretación de la esencia del ser de los entes y la posición que el hombre ocupa dentro de la totalidad del ente según el modo en que el

ser se manifiesta en ella. Ambas están estrechamente vinculadas entre sí y constituyen en su unidad lo que Heidegger llama el fundamento metafísico de una época histórica. La interpretación heideggeriana de la historia de la metafísica no se mueve, pues, en el plano de la discusión entre sistemas, corrientes y escuelas, sino en el de la aclaración de los conceptos y presupuestos ontológicos fundamentales -y de sus transformaciones y cambios- que han trazado el destino de la civilización occidental.

Que lo que verdaderamente funda y delimita a una época sea el modo en que el ser se manifiesta y determina la relación del hombre con el ente, indica que la existencia de diversas épocas históricas depende del acaecer de las distintas manifestaciones del ser correspondientes. Pero la interpretación heideggeriana de la historia como destino del ser no obedece al capricho de colocar al ser en lugar del hombre como sujeto de la historia, proviene del intento mismo de pensar el ser como develamiento: "Pensar propiamente el ser requiere abandonar el ser como fundamento del ente a favor del dar que entra en juego en el desocultar..."<sup>1</sup> En ese sentido, el ser no puede pensarse al margen de la historia. *El ser es lo originariamente histórico*<sup>2</sup>.

"El tipo de historia de la historia del ser se determina evidentemente por la manera como, y sólo por esa manera, el ser acontece, esto quiere decir... por el modo en que se da el ser"<sup>3</sup>. La existencia de la historia depende originariamente del develamiento del ser. Lo que define a cada época histórica es el modo peculiar en que el ser se

---

<sup>1</sup> Cf. Heidegger, M., *Tiempo y Ser*, ed. Revista Eco, Bogotá, 1970, p. 351.

<sup>2</sup> Aparentemente esta afirmación se contrapone a la tesis fundamental de *El ser y el tiempo* según la cual lo primariamente histórico es el *Dasein*. En realidad no hay tal contraposición si tomamos en cuenta que lo que define al *Dasein* como tal es su esencial pertenencia al develamiento del ser.

<sup>3</sup> Cf. *Ibid.*, p. 354.

manifiesta en la totalidad de lo existente y determina la posición del hombre. Pero no es el hombre el que decide la índole de develamiento que se cumple en cada época; ocurre en todo caso lo inverso: es el ser el que se manifiesta en el ente y el hombre es el receptor de la revelación del ser. Esto es precisamente lo que quiere decir Heidegger cuando afirma que la esencia del hombre es pertenecer a la verdad del ser. En la *Carta sobre el humanismo* escribe: "el hombre está 'lanzado' por el propio ser en la verdad del ser, para que ec-sistiendo de esta suerte resguarde la verdad del ser, para que a la luz del ser aparezca (luzca) el ente como el ente que es... el hombre es el guardián del ser"<sup>1</sup>. El modo en que el ser en cada caso aparece como fundamento del ente no depende del arbitrio del hombre, los diferentes nombres que han circulado en la historia de la filosofía no son conceptos casualmente formulados, sino "palabras del ser como respuestas a una interpelación, que habla en el destinar que se oculta a sí mismo..."<sup>2</sup> Sólo la metafísica es capaz de fundar una época, en la medida en que establece y fija la posición del hombre según el modo en que se revela la esencia del ente en cuanto tal y en su totalidad. Ciertamente, sin la comparecencia del hombre ante el develamiento del ser no podría haber historia, pero es el hombre el que es a raíz del develamiento del ser y no lo inverso.

Según hemos visto<sup>3</sup>, para Heidegger el olvido del ser es el mismo olvido que el de la historia del ser. En ambos casos es el olvido de la *αληθεια*. Por eso sostiene que la expresión "historia del ser" no quiere decir que el ser tenga una

---

<sup>1</sup> Cf. *Carta sobre el humanismo*, ed. cit., p. 84.

<sup>2</sup> Cf. Heidegger, M., *Tiempo y Ser*, ed. Eco, Bogotá, 1971, p. 356.

<sup>3</sup> Cf. *Supra*. El pensamiento de Heidegger como interpretación crítica de la metafísica tradicional.

historia a la manera en que la tienen por ejemplo una ciudad o un pueblo. La historia del ser es el modo en que el ser acontece en cada época; el modo, dice Heidegger, en que el ser fundamenta y determina al ente en cuanto tal. Pero en virtud de que la única dirección en que la filosofía ha preguntado por el ser ha sido bajo su acepción de fundamento del ente, se ha dejado de lado la cuestión acerca del modo en que "se da" el ser. "Desde el comienzo del pensar occidental -afirma Heidegger- se pensó el ser, pero no el 'se da' en cuanto tal. Este se retrae a favor del don que se da, el cual es pensado en adelante exclusivamente como el ser con respecto a lo ente y es traído a un concepto"<sup>1</sup>. Φύσις, λογος, Ev, ιδέα, Ενεργεια, substancia, objetividad, voluntad, voluntad de poder, etc. son los diversos conceptos en que el pensamiento metafísico ha consignado el significado del ser como fundamento del ente. La atención ha estado puesta sobre la manera en que el ser configura y determina la esencia del ente, pero no sobre el darse del ser como develamiento, éste ha sido retenido y retraído en favor de aquel otro significado menos originario. Pertenece a la esencia del pensar metafísico dicho retraimiento. Por ello dice Heidegger que el olvido del ser no es propiamente hablando un error no rectificado en la historia del pensamiento occidental, sino una consecuencia necesaria del cultivo del significado exclusivo del ser como fundamento del ente a lo largo de toda ella. Ahora bien, "un dar, que solamente da su don, pero que, sin embargo, con ello se retiene y se retira a sí mismo"<sup>2</sup> lo denomina Heidegger destinar. Destinar es la verdadera esencia

---

<sup>1</sup> Cf. *Tiempo y Ser*, ed. cit., p. 354.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.* p. 355.

del ser, la cual permanece oculta tras la acepción metafísica del ser como presencia de lo presente<sup>1</sup>.

La esencia de la técnica en la época actual tiene sus raíces en la esencia de la ciencia moderna, la cual a su vez es "la elaboración decidida de un rasgo que en la esencia del saber experimentado por los griegos permanece todavía oculto"<sup>2</sup>. En la época actual, en la que según Heidegger la metafísica entra en su estadio final, se alcanza la posibilidad más extrema que le estaba destinada a la metafísica desde su comienzo: el desarrollo de las ciencias en el horizonte abierto por la filosofía. El final de la metafísica es el mismo fenómeno que el de la aparición del dominio planetario de la racionalidad científico-técnica, pero este fenómeno no es un acontecimiento histórico azaroso, sino el cumplimiento de la consumación de la metafísica como explicación del ente (no del ser) puesta desde su comienzo al servicio de la interpretación técnica del pensar.

Sólo el recorrido retrospectivo de la historia de la metafísica puede marcar los momentos decisivos de las transformaciones y cambios del develamiento del ser como épocas fundamentales de la historia occidental<sup>3</sup>. Por eso para Heidegger la preparación de nuevos caminos y posibilidades del pensar filosófico requiere de la apertura de un diálogo con el pensamiento griego en donde tiene su origen la historia de la metafísica y en donde se prefiguran y se

---

<sup>1</sup> El propio significado original del ser como presencia de lo presente, el cual según Heidegger rige el destino entero de la historia de la metafísica, se encuentra encubierto bajo el repertorio de categorías y conceptos que se fueron acuñando a lo largo de toda esa historia. De allí la necesidad de una destrucción de la historia de la ontología que se capaz de romper los encubrimientos producidos hasta penetrar en "las experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones del ser, directivas en adelante" (Cf. *El Ser y el Tiempo*, ed. cit., p. 33).

<sup>2</sup> Cf. "Ciencia y meditación", ed. cit., p. 41.

<sup>3</sup> Al referirse a las épocas históricas como épocas del destino del ser, Heidegger hace esta aclaración: "Época no mienta aquí una sección del tiempo en el acontecer, sino el rasgo fundamental del destinar, el respectivo retenerse en sí a favor de la perceptibilidad del don, esto es del ser con respecto a la fundamentación del ente." (Cf. Heidegger, M., *Tiempo y Ser*, ed. cit., p. 355).



trazan sus tendencias esenciales. Pero para ello hace falta pensar la historia como destino del ser, trasladar la atención de la posición del ser como fundamento del ente al advenir del ser como el desocultamiento originario en virtud del cual aparece y puede aparecer en segunda instancia como tal fundamento.

Pensar el ser en cuanto ser es lo mismo, por ende, que pensar el ser como develamiento. Pues lo propio del ser no es su determinación como fundamento del ente, sino el traer a lo abierto a expensas de lo cual el ser cobra el significado de fundamento en sus distintas modalidades. *Destinar* llama Heidegger al *darse* del ser, que en cuanto tal *darse* se retiene y retira a sí mismo en favor de lo que es dado. Lo dado es el ente en su estado de presencia, pero presencia solo la puede haber, dice Heidegger, en el estado de abierto.

“Todo pensar de la filosofía está confiado a la libertad de lo abierto. Pero de lo abierto y de su claro la filosofía no sabe nada, sin embargo. La filosofía habla, desde luego, de la luz de la razón, pero no presta atención al claro del ser. *El lumen naturale*, la luz de la razón, no hace más que jugar en lo abierto; pero a éste, al claro, sin embargo, lo constituye en tan poca medida que, más bien, tiene necesidad de él para poder derramarse sobre aquello que está presente en lo abierto”<sup>1</sup>. En *El ser y el Tiempo*, Heidegger dice que la expresión figurada del *lumen naturale* no es otra cosa más que la estructura ontológico-existencial del *Dasein* que consiste en que “este ente es en el modo de ser su ‘ahí’”<sup>2</sup>, y agrega que “la temporalidad extática es lo que ilumina el ‘ahí’ originalmente”<sup>3</sup>, o lo que es igual constituye el

<sup>1</sup> Cf. *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, ed. cit. p. 144.

<sup>2</sup> Cf. *El Ser y el Tiempo*, ed. cit., p. 150.

<sup>3</sup> “El ente constituido esencialmente por el ‘ser en el mundo’ es él mismo en cada caso su ‘ahí’. En su sentido corriente, alude el ‘ahí’ al ‘aquí’ y el ‘allí’. El ‘aquí’ de un ‘yo, aquí’ se comprende siempre por un ‘allí’ a la mano’

fundamento originario del ser del ser-ahí como ser-en-el-mundo. El ser ahí es iluminado en sí mismo, dice Heidegger, de tal suerte que él mismo es la iluminación. Sin embargo, no es la luz (la temporalidad original) la que crea el estado de abierto en cuanto tal, la luz sólo es el elemento que aporta la visibilidad de lo abierto del claro. De tal manera que tampoco el ocultamiento del desocultamiento en hombre tal depende del hombre, sino del ser mismo que permanece fuera de sí mismo.

El ocultamiento del desocultamiento es el ocultamiento originario, dice Heidegger, que atraviesa de extremo a extremo la historia de la metafísica. El ser en cuanto tal, como develamiento y como destino, se oculta a sí mismo; en él mismo, en el desocultamiento, éste permanece apartado respecto de sí mismo. La ausencia del ser en cuanto tal, prevaleciente a lo largo de toda esa historia, es la esencia originaria del nihilismo, éste en su sentido más propio consiste en el abandono del ser, cuya historia es la historia de la metafísica occidental y cuya última figura es el pensamiento de Nietzsche. También la doctrina de la voluntad de poder (en tanto que fundamento de la totalidad del ente) forma parte de la historia del olvido del ser. Por eso, para

---

en el sentido del ser 'curándose de', dirigiendo y desalejando, relativamente a este 'ahí', la espacialidad existencial del 'ser ahí', que de tal suerte determina su 'lugar', está fundada ella misma en el 'ser en el mundo'... Un 'aquí' y un 'allí' sólo son posibles en un 'ahí', es decir, si es un ente que ha abierto como ser del 'ahí' la espacialidad. Este ente ostenta en su más peculiar ser el carácter del 'estado no cerrado'. La expresión 'ahí' mienta este esencial 'estado de abierto'. Gracias a éste, es este ente (el 'ser ahí'), a una con el *ser ahí* de un mundo para él, él mismo 'ahí'... la expresión figurada y óptica del *lumen naturale* del hombre no mienta otra cosa que la estructura ontológico-existencial de este ente consistente en que este ente es en el modo de ser su 'ahí'. Es 'iluminado' quiere decir: iluminado en sí mismo en cuanto 'ser en el mundo'; no por obra de otro ente, sino de tal suerte que él mismo es la iluminación. Sólo a un ente así existencialmente iluminado se le vuelve lo 'ante los ojos' accesible en la luz, oculto en la oscuridad". (Cf. *El ser y el tiempo*, ed. cit., pp. 150 y 151). De este modo, Heidegger se refiere al ser-ahí como estado de iluminado por vez primera, en el análisis de la constitución existencial del "ahí". Más adelante, en el análisis de la temporalidad del ser-en-el-mundo, agrega: "La luz de este 'estado de iluminado' sólo la comprendemos cuando no buscamos una fuerza ante los ojos e implantada, sino que preguntamos por el fundamento unitario de su posibilidad existencial a la constitución toda del ser del 'ser ahí', a la cura. *La temporalidad extática es lo que ilumina el 'ahí' originalmente*" (Cf. *Ibid.*, p. 379).

Heidegger, la filosofía de Nietzsche no puede proporcionar el concepto esencial del nihilismo, éste sólo puede provenir de un pensar situado fuera de la órbita del pensar metafísico.

IV

EL NIHILISMO Y EL OLVIDO DEL SER

## 1.- La Interpretación heideggeriana del pensamiento de Nietzsche

- a) La figura de Nietzsche como pensador metafísico. Nietzsche y la metafísica moderna: la voluntad de poder como subjetividad incondicionada.
- b) La filosofía de Nietzsche y el fin de la metafísica occidental

Según Heidegger, la filosofía de Nietzsche representa la figura del acabamiento del nihilismo como fin de la metafísica, porque en ella se lleva a cabo hasta sus últimas consecuencias la aniquilación de los valores, fines e ideales fundados a partir de la duplicación metafísica del mundo; pero a pesar de ello el propio Nietzsche construye una nueva concepción metafísica y en esa medida incurre, él también, en la omisión del ser.

En principio parece que lo que Nietzsche hace es sólo llevar a su completa aniquilación el mundo suprasensible: la doctrina de la voluntad de poder es la afirmación del mundo del devenir como el único mundo existente. Pero en realidad, dice Heidegger, "lo que ocurre simplemente es que el olvido del ser está llevado a su acabamiento y lo suprasensible queda liberado y puesto en acción como voluntad de poder"<sup>1</sup>. Nietzsche vuelve a pensar el ser a partir del ente y en esa misma medida vuelve a quedar oculto el ser en cuanto tal. Por eso la esencia del nihilismo, que es el olvido del ser, no puede ser pensada por la filosofía de Nietzsche. La voluntad de poder es la determinación fundamental de la totalidad del ente en el modo de develamiento de la técnica.

La voluntad de poder, dice Heidegger, es voluntad de voluntad. El eterno retorno de lo mismo es el modo en que la

voluntad de poder se vuelve sobre sí constantemente porque no existe ningún más allá sobre el que pueda proyectarse; esto quiere decir: la voluntad de poder sólo se quiere a sí misma, no existe ninguna meta fuera de ella, el acrecentamiento del poder es la única meta, la voluntad de voluntad es el único orden. La voluntad de voluntad es la instancia incondicionada que dispone de la totalidad del ente como medio de conservación y acrecentamiento de ella misma. "La voluntad de voluntad, como ser, organiza ella misma el ente. Es solamente en la voluntad de voluntad -dice Heidegger- donde la técnica y la ausencia incondicionada de toda meditación acaban dominando"<sup>1</sup>. Por eso, para Heidegger, la última figura de la metafísica entendida como la reconcentración de sus posibilidades más extremas (la época del dominio de la técnica planetaria) es la filosofía de Nietzsche.

Heidegger subraya que la actualidad del pensamiento nietzscheano radica en ser el primero en meditar metafísicamente en la posición del hombre ante el dominio planetario de la técnica. Pues aunque Nietzsche no pregunta expresamente por la técnica en cuanto tal, al menos en el sentido en que lo hace Heidegger, es sin embargo el primero en señalar la necesidad de una transformación de la condición humana para dar la bienvenida a la revelación de este mundo como el único real. La vida humana, la cual ha sido hasta ahora devaluada ante la magnificencia del mundo suprasensible, tiene que volver a ser definida ante el descubrimiento de la inexistencia e inutilidad de ese mundo y ante la revelación de la voluntad de poder como único ser. Para Nietzsche la transformación del hombre se cumple y sólo puede cumplirse mediante una transvaloración de todos los

---

<sup>1</sup> Cf. "Superación de la Metafísica", *op. cit.*, p. 71.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p. 78.

valores. El fundamento de esa transvaloración es la circunscripción de la totalidad de lo real al mundo del ente (sensible) cuya configuración y disposición es la actuación de la voluntad de poder. Hace falta crear valores nuevos que sean compatibles con la realidad de un mundo en el que está ausente Dios y la necesidad de su existencia. Hace falta rescatar "el sentido de la tierra" denigrado y rebajado por la creencia en un Ente Supremo. Por eso lo que Nietzsche quiere representar en la figura del superhombre es la nueva posición del hombre cuyo sentido de la existencia reside en la plena asunción de su condición terrenal; la voluntad de poder como única meta, la dominación incondicionada del hombre sobre la tierra.

Para Heidegger, resulta claro que Nietzsche tuvo muy en cuenta que el fin de la metafísica, la consumación del nihilismo, sólo podía tener lugar mediante un cambio de valores sustentado en una nueva posición ontológica, es decir, en una nueva interpretación del ser del ente. Pero Heidegger ve en esta nueva posición ontológica las huellas de la esencia del pensar metafísico. Heidegger piensa que la filosofía de Nietzsche pertenece esencialmente a la metafísica porque ve en ella el cumplimiento de un destino que de antemano estaba prefigurado: el completo ocultamiento del ser en favor del predominio exclusivo del ente.

En rigor, no es el cambio de valores la causa de la aparición de una nueva interpretación del ser del ente, sino más bien lo inverso: es la necesidad de nuevos valores la que surge ante la irrupción del mundo como único horizonte de valoración, en cuanto resultado de la destitución total de los valores anteriores y de la interpretación del ser que les sirve de fondo, es decir, de la consumación del nihilismo. En ese sentido, Nietzsche no elige propiamente la posición que

ocupa, es el destino del ser el que habla a través de él. 'Que Nietzsche conciba el carácter fundamental del ente como voluntad de poder -dice Heidegger- no es el invento ni la arbitrariedad de un extravagante que ha ido a la caza de quimeras. Es la experiencia fundamental de un pensador, es decir de uno de esos individuos que no tiene elección sino que más bien tienen que llevar a la palabra lo que el ente es en cada caso en la historia de su ser"<sup>1</sup>. Para Heidegger, en todos los pensadores fundamentales habla el destino del ser según el modo en que el ser se manifiesta en el ente y la posición que el hombre asume ante tal manifestación.

Según Heidegger, lo que Nietzsche piensa como nihilismo consumado -la destitución definitiva de los valores imperantes, mediante la creación de nuevos valores a partir de un nuevo principio de valoración (la acotación de este mundo como único mundo real)-, no es otra cosa más que la consumación del proceso histórico que la modernidad abre e impulsa como proyecto esencial: el dominio científico-técnico de todos los sectores del ente, la culminación de la función y capacidad técnica del pensar, a la que la metafísica como historia de la verdad del ente (no del ser) pertenece desde su comienzo. Pero, allí donde el mundo del ente aparece como el único mundo real, allí donde la voluntad de poder se quiere sólo a sí misma como la única meta, allí justamente ocurre el máximo abandono del ser. Por eso dice Heidegger que Nietzsche no podía captar la esencia del nihilismo: la metafísica de la voluntad de poder es ciega ante el abandono del ser precisamente porque de acuerdo a su naturaleza esencial está circunscrita al predominio exclusivo del ente.

Heidegger piensa que en la concepción de la voluntad de poder la metafísica moderna llega a su culminación. La

---

<sup>1</sup> Heidegger, M., *Nietzsche*, ed. Destino, Barcelona. 2000, trad. J. L. Vermal, p. 37. (tomo II).



voluntad de poder es, en cuanto último factum de todo lo que es, la auténtica subjetividad incondicionada cuya primera manifestación es el *ego cogito* cartesiano como principio de certidumbre. "Sólo en la doctrina del superhombre, en cuanto doctrina de la preeminencia incondicionada del hombre dentro del ente, la metafísica moderna llega a la determinación extrema y acabada de su esencia. En esta doctrina Descartes celebra su supremo triunfo"<sup>1</sup>.

La posición del hombre como sujeto surge cuando, desde el hombre y para él, se busca el fundamento incondicional e inquebrantable de lo verdadero: el *ens certum*. La modernidad es el advenimiento de una nueva época porque en ella acontece también una transformación del sentido de la verdad: la certeza fundada en la razón pasa a ocupar el lugar esencial que antes tenía la certeza fundada en la fe. En el lenguaje de Nietzsche esto significa: se sustituye a Dios por la Razón, pero se continúa estando a expensas de un Ente Supremo. En el de Heidegger quiere decir: surge el comienzo del fin de la metafísica, de la consumación de la verdad del ente, pero también del completo abandono del ser. Ahora bien, mientras Nietzsche estaba convencido de haber roto con la metafísica moderna, de haber descubierto en ella las huellas de la teología disfrazada bajo la figura de la razón como autoridad, de la historia como superación de errores, del futuro como progreso, Heidegger ve en la teoría de la voluntad de poder la pertenencia esencial de Nietzsche al ámbito histórico-metafísico de la modernidad. ¿Esto significa que, a los ojos de Heidegger, Nietzsche estaba equivocado respecto de su propia posición filosófica? ¿O es Heidegger quien interpreta mal a Nietzsche? ¿O se trata más bien de dos perspectivas distintas que no necesariamente entran en

---

<sup>1</sup> Cf. *Ibid.*, p. 57.

contradicción? Para responder estas preguntas es menester remitirse a los argumentos que ofrecen uno y otro.

Las alusiones de Nietzsche al espíritu de la modernidad son frecuentes en muchos de sus textos, principalmente los que fueron escritos después de Zarathustra. Por lo general son juicios descalificantes: decadencia de los instintos, deificación de la razón, sobrevaloración de la conciencia, prevailecimiento de los valores morales cristianos bajo formas y figuras secularizadas: el culto al humanitarismo, el ideal de igualdad social, etc. Todo esto representa la fase del nihilismo que consiste en sustituir el poder vinculante y directivo de la fe cristiana por la fe en la existencia en un mundo racionalmente ordenado en sí mismo. Para Nietzsche el siglo XIX, en cambio, es el del advenimiento de la radicalización del nihilismo, cuyo desenlace se manifiesta tanto en el pesimismo desesperanzado (nihilismo pasivo) como en el impulso hacia la creación de nuevos ideales y valores y nuevas condiciones de existencia (nihilismo activo). En ese sentido, para Nietzsche el siglo XIX se halla por encima de la modernidad clásica. El siglo XIX muestra una diversidad de signos de que el hombre se ha liberado de la creencia en un orden moral inherente al mundo y de que ha llegado a comprender que no tiene derecho a postular un sentido en sí de las cosas. El siglo XIX es el siglo de las consecuencias de "la muerte de Dios" como símbolo de la finalización de una época y la apertura de otra nueva. Es en este contexto en el que Nietzsche ubica su pensamiento, es desde allí desde donde ve el pasado como la historia del nihilismo y se remonta al futuro como posibilidad de su superación.

Por otra parte, Nietzsche cuestiona la categoría tradicional de sujeto. Se trata, según él, del más inveterado artículo de fe metafísico. Proviene de la antigua rutina

gramatical de atribuirle a toda actividad la existencia de un agente que la realiza: el sujeto como sustancia, como ser separado del hacer. Cuando Nietzsche se refiere a Descartes hace hincapié en que la figura del *ego cogito* 'implica presuponer como 'verdadera a priori' nuestra creencia en el concepto de sustancia. Se trata simplemente de una fórmula de nuestro hábito gramatical (que a un acto pone un autor)... Por la vía de Descartes no se llega a algo como certeza absoluta, sino tan sólo a un *factum* de una muy fuerte creencia... Lo que quería Descartes era que el pensamiento no tuviera sólo una *realidad aparente*, sino en sí"<sup>1</sup>. Según estas palabras, Nietzsche piensa que el concepto de sujeto se funda en el de sustancia. No obstante, en diversas ocasiones señala lo contrario: él fetichismo de la razón 've en todas partes agentes y acciones, cree que la voluntad es la causa en general; cree en el 'yo', cree que el yo es un ser, que el yo es una sustancia, y proyecta sobre todas las cosas la creencia en la sustancia-yo -así es como crea el concepto 'cosa'... del concepto 'yo' es del que se sigue, como derivado, el concepto 'ser'"<sup>2</sup>. En realidad, no existe contradicción alguna si observamos lo que se dice en uno y otro caso. En el primer caso, se trata de la constitución ontológica del sujeto, de la unidad e identidad del yo. En el segundo, de la proyección del yo como génesis de la representación de unidad e identidad en general: 'si sacrificamos el alma, 'el sujeto', entonces falta completamente la condición previa para una 'sustancia'. Se obtienen *grados del ente*, pero se pierde el ente"<sup>3</sup>. El yo-sustancia es para Nietzsche la instancia de donde se derivan

---

<sup>1</sup> Cf. *El Nihilismo*, ed. cit., p. 98.

<sup>2</sup> Cf. *El crepúsculo de los ídolos*, ed. cit., p. 48.

<sup>3</sup> Cf. *El Nihilismo*, ed. cit., p. 85.

todas las demás hipóstasis: ente, cosa, átomo, etc. Se trata en todos los casos de la ficción que disocia por todos lados agentes y acciones, que ante todo acontecer ve la necesidad de una causa, de un responsable.

El sujeto es la ficción de que muchos estados iguales en nosotros constituyen un sustrato. Pero somos nosotros los que hemos establecido esa igualdad, dice Nietzsche, la cual imaginamos como manifestación de una entidad invariable. Nietzsche opone a la idea del sujeto como sustancia la representación del cuerpo como lugar de encuentro de una pluralidad de instintos y afectos. De esta pluralidad y del juego que se lleva a cabo en ella, la vida consciente representa una mínima parte. Nos falta toda justificación, aduce Nietzsche, para cifrar en ella el sentido y el fin del fenómeno global de la vida. La conciencia es sólo un instrumento al servicio de la conservación y el acrecentamiento del poder. Por eso para Nietzsche el punto de vista del valor es mayormente decisivo y fundamental que el de la certeza; ésta y todo el conocimiento fundado en ella no es otra cosa más que un medio de la voluntad de poder.

A los ojos de Nietzsche, por lo tanto, la modernidad y los cambios que ésta trajo consigo, quedan rebasados por el ulterior desenlace del proceso del nihilismo (su consumación) del cual aquella época representa apenas su comienzo. Nietzsche da testimonio de que advirtió claramente este fenómeno cuando dice: "Desde Descartes -y, ciertamente, más a pesar de él que a base de su precedente- todos los filósofos, bajo la apariencia de realizar una crítica del concepto de sujeto y de predicado, cometen un atentado contra el viejo concepto de alma... La filosofía moderna por ser un escepticismo gnoseológico, es, de manera oculta o declarada, anticristiana... En otro tiempo se creía en 'el alma' como se

creía en la gramática y en el sujeto gramatical: se decía 'yo' es condición, 'pienso' es predicado y condicionado - pensar es una actividad para la cual hay que pensar como causa un sujeto. Después, con una tenacidad y una astucia admirables, se hizo la tentativa de poder salir de esa red, de si acaso lo contrario era lo verdadero: 'pienso' la condición, 'yo' lo condicionado; 'yo', pues, sólo una síntesis hecha por el pensar mismo"<sup>1</sup>. Luego entonces, el propio despliegue del pensamiento moderno, como precipitación incipiente del proceso del nihilismo, deriva en la desmitificación del sujeto: el sujeto como impresión de reflexión (Hume), como síntesis trascendental (Kant), como ser reflejado en sí mismo (Hegel) y, finalmente, como estructura social de los instintos y afectos<sup>2</sup> (Nietzsche). El yo como una configuración cambiante a partir del intercambio de poder entre una pluralidad de fuerzas y pulsiones. He aquí la definición que propone Nietzsche a la luz de la concepción del ser como voluntad de poder; cuyo descubrimiento representa para él el fundamento ontológico de un nuevo comienzo que deja atrás toda la historia anterior.

Muy lejos de Descartes, muy lejos de la modernidad, de sus ficciones e hipostatizaciones, en la última fase de la consumación del nihilismo es en donde Nietzsche sitúa su propio pensamiento. Sólo en el sentido de constituir la figura extrema del nihilismo que da paso a su superación, Nietzsche acepta su pertenencia a la historia de la metafísica. Por eso dice en el prólogo que tenía preparado para la obra que llevaría por título "*La voluntad de poder: Ensayo de una transvaloración de todos los valores*": "Con tal fórmula se expresa un *contramovimiento* por lo que respecta al

---

<sup>1</sup> Cf. *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., p. 80.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p. 34.

principio y a la tarea: un movimiento que en algún futuro reemplazará ese consumado nihilismo, si bien lo *presupone* lógica y psicológicamente, si bien absolutamente sólo puede *proceder de él...*"<sup>1</sup> Estas palabras muestran que Nietzsche era consciente de su procedencia esencial de la historia de la metafísica, pero que identificaba el más alto mérito de su filosofía precisamente en el rompimiento que lleva a cabo con toda la tradición.

Ante esta situación, parece infundada la interpretación de Heidegger según la cual Nietzsche representa la culminación de la metafísica moderna y, en cuanto tal, el fin de la metafísica en general<sup>2</sup>. Para Heidegger, a pesar de la crítica de Nietzsche a la noción cartesiana de sujeto, el carácter incondicionado del *ego cogito*, se conserva en su filosofía bajo la nueva figura del *ego volo*<sup>3</sup>. Si bien Nietzsche objeta la interpretación sustancialista del sujeto y niega la presunta incondicionalidad de la certeza, traslada, no obstante, el criterio de dicha incondicionalidad del ámbito del representar cognoscitivo al de la voluntad de poder. Para Heidegger, la voluntad de poder representa la nueva figura de la subjetividad incondicionada que subyace a todo lo existente.

La determinación metafísica del ser como valor en la teoría de la voluntad de poder es, según Heidegger, la posición última que le estaba destinada al pensar metafísico desde su comienzo: "... Platón concibió el ser como *ἰδέα*; pero

---

<sup>1</sup> Cf. *El Nihilismo*, ed. cit., p. 117.

<sup>2</sup> "La metafísica de Nietzsche es, en cuanto acabamiento de la metafísica moderna, al mismo tiempo, el acabamiento de la metafísica occidental en general, y con ello —en un sentido entendido, el final de la metafísica en cuanto tal" (Cf. *Nietzsche* (II), ed. cit., p. 158).

<sup>3</sup> En el análisis del pensamiento de Nietzsche en relación con Descartes, Heidegger señala: "Nietzsche retrotrae el *ego cogito* a un *ego volo* e interpreta el *velle* como querer en el sentido de la voluntad de poder, a la que piensa como el carácter fundamental del ente en su totalidad" (Cf. *Ibid.*, p. 150).

la más elevada de las ideas -y esto quiere decir, al mismo tiempo, la esencia de todas- es lo *αγαθόν*, pensado en griego, aquello que *vuelve apto*, aquello que habilita y posibilita al ente, para ser ente. Ser tiene el carácter de posibilitar, es condición de posibilidad. Ser es, para decirlo con Nietzsche, un *valor*<sup>1</sup>. En la modernidad, dice Heidegger, la *ύδα* se transforma en *perceptio*, sólo mediante la metafísica de la subjetividad se pone en libertad y entra entonces en juego sin trabas el rasgo esencial de la *ύδα* -ser lo que posibilita y condiciona- que en un principio esta aún oculto y retenido<sup>2</sup>. Finalmente: "Nietzsche determina la esencia del valor como condición de conservación y acrecentamiento de la voluntad de poder" y reconoce en ésta "el carácter fundamental del ente en su totalidad, el ser del ente"<sup>3</sup>. Este breve recorrido muestra, según Heidegger, la predestinación del surgimiento del significado ontológico del ser como valor en la filosofía de Nietzsche como última figura de la metafísica tradicional.

Efectivamente, en Nietzsche el punto de vista del valor es el de la medida de las condiciones de conservación y acrecentamiento del poder. Todas las valoraciones son consecuencias y perspectivas de la voluntad de poder, pero en el sentido estricto en que el valorar mismo es la voluntad de poder en cuanto tal y no la acción que ella realiza. Nietzsche tuvo buen cuidado de aclarar que la voluntad de poder no es el sujeto que valora, sino la acción misma del valorar. "No existe la voluntad: -dice- hay puntuaciones de voluntad, las cuales constantemente aumentan y disminuyen su

---

<sup>1</sup> Cf. *Ibid.*, p. 180.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p. 187.

<sup>3</sup> Cf. *Ibid.*, p. 188.

poder"<sup>1</sup>. En ese sentido, la voluntad de poder no es ningún *subiectum*, si se piensa bajo este término el ser separado del hacer. No obstante, la voluntad de poder es la actividad originaria e incondicionada que crea y destruye todo lo que existe, y, en este otro sentido, si es *subiectum*, si se piensa bajo dicho término "lo que está basado sobre sí y es subyacente a todo". Este es el argumento principal que esgrime Heidegger para mostrar la pertenencia esencial de Nietzsche a la metafísica de la modernidad. "Que el ser del ente se torne poderoso como voluntad de poder -dice- no es la consecuencia de que haya surgido la metafísica de Nietzsche. Por el contrario -y en ello cifra Heidegger la importancia esencial de Nietzsche en la historia de la filosofía-, el pensamiento de Nietzsche tuvo que entrar en la metafísica porque el ser hacia aparecer su esencia propia como voluntad de poder, como aquello que en la historia de la verdad del ente tenía que ser comprendido mediante el proyecto en cuanto voluntad de poder. El acontecimiento fundamental de esta historia fue, en último término, la transformación de la entidad en subjetividad"<sup>2</sup>.

Heidegger ve en la postulación que hace Nietzsche de la voluntad de poder como la realidad última de todo, los rasgos de permanencia y predominio que caracterizan a la noción moderna de *subiectum*. Originalmente, dice Heidegger, este término significa "lo subyacente, lo que está a la base de todo"<sup>3</sup>. De acuerdo con esta acepción, *subiectum* es la entidad

---

<sup>1</sup> Cf. *La Voluntad de Poderío*, ed. cit., p. 391. En este mismo tenor, dice en otro momento: "... nos quedamos sin cosas y sólo con cantidades dinámicas, en una relación de tensión hacia otras cantidades dinámicas, cuya esencia consiste en su relación con todas las demás cantidades, en su 'obrar' sobre estas. La voluntad de poderío no es un ser..." (Cf. *Ibid.*, p. 349).

<sup>2</sup> Cf. *Nietzsche*, II, ed. cit., p. 194.

<sup>3</sup> De acuerdo con su concepto esencial, '*subiectum*' es lo que en un sentido destacado está ya siempre delante de y, por lo tanto, a la base de otro, siendo de esta forma su fundamento. Del concepto esencial de '*subiectum*' tenemos que mantener alejado en un primer momento el concepto de hombre y, por lo tanto, también los conceptos de 'yo' y de 'yoidad'" (Cf. *Ibid.*, p. 119).



de los entes en general, no sólo del hombre. Es la modernidad la que coloca al yo humano como el auténtico y único sujeto. La modernidad es el movimiento de la liberación del hombre de la autoridad de la iglesia y de la fe y, como consecuencia de esta liberación, el surgimiento de una nueva posición del hombre en la que la única autoridad que se reconoce es la de la razón fundada en sí misma. Desde la óptica de la interpretación de la historia como nihilismo, la modernidad representa, como lo dice el propio Nietzsche, una posición anticristiana<sup>1</sup>. Constituye el comienzo de la declinación de la concepción cristiana del mundo, es decir, el inicio del proceso de la consumación del nihilismo. En ese sentido, la filosofía de Nietzsche tal y como es concebida por su propio autor, como acabamiento del nihilismo y como tránsito hacia su superación, se inscribe dentro de la órbita del pensamiento moderno; pero en tanto que figura en la que la radicalización del nihilismo alcanza su máximo grado, representa también al mismo tiempo -y esto es para Nietzsche lo decisivo- el paso a una nueva dimensión y, por lo tanto, un rompimiento radical con toda la tradición metafísica.

Ahora bien, a pesar de la radicalidad de este rompimiento, según la apreciación de Heidegger, Nietzsche permanece cautivo dentro del ámbito del pensar metafísico. Que esto es así lo muestra el hecho de que la nueva posición de valores, fundada en la voluntad de poder, trae consigo la redención del hombre de la condición degradada en que se mantuvo a todo lo largo de la historia acontecida (como despliegue del nihilismo), llevando así hasta su más elevada posibilidad el movimiento de liberación que la modernidad introdujo como comienzo de la desdivinización del mundo y de

---

<sup>1</sup> "La filosofía moderna por ser un escepticismo gnoseológico, es, de manera oculta o declarada, anticristiana..." (Cf. *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., p. 80).

la conversión del hombre en fundamento y medida de la totalidad de lo existente<sup>1</sup>. En la posición que Nietzsche le atribuye al superhombre "toda la belleza y toda la sublimidad" que el hombre ha puesto en las cosas pasa por fin a ser reivindicada como *propiedad y producto suyos*<sup>2</sup>. En la doctrina de la voluntad de poder, el hombre se erige y se instituye a sí mismo en incondicionado dominador de la totalidad de lo existente. Según el punto de vista de Heidegger, en la figura nietzscheana del superhombre se cumple el aseguramiento incondicionado al que apelaba Descartes al fundar el *ego cogito*<sup>1</sup>. Nietzsche lleva a su plena realización la posición moderna del hombre como sujeto. Si bien cuestiona duramente la representación del sujeto como agente separado de la acción, conserva, no obstante, en la determinación del hombre como *productor y propietario* del todo del ente, la significación originaria del *subiectum* como instancia última incondicionada.

Por eso dice Heidegger que el pensamiento de Nietzsche constituye la última elaboración de la metafísica de la

---

<sup>1</sup> "Toda la belleza y sublimidad que hemos prestado a las cosas reales e imaginarias, quiero yo reivindicarlas como propiedad y producción del hombre: como su más bella apología. El hombre como poeta, como pensador, como dios, como amor, como poder: ¡sobre su real magnanimidad, con la que ha obsequiado las cosas para empobrecerse y sentirse miserable! Esta fue hasta hoy su mayor abnegación: que haya admirado y adorado y que haya sabido silenciar que era él quien había creado lo que admiraba" (Cf. *El Nihilismo*, ed. cit., p. 105).

<sup>2</sup> Heidegger se refiere a dicho proceso de liberación en estos términos: "... la pretensión del hombre a un fundamento de la verdad encontrado y asegurado por él mismo surge de la 'liberación' en la que el hombre se desprende del primordial carácter vinculante que tenían la verdad revelada bíblico-cristiana y la doctrina de la iglesia. Sin embargo, toda auténtica liberación no es sólo romper las ataduras y eliminar los vínculos, sino que es, ante todo, una nueva determinación de la esencia de la libertad. Ser libre quiere decir ahora que, en lugar de la certeza de salvación que era criterio de medida para toda verdad, el hombre pone una certeza en virtud de la cual y en la cual alcanza certeza de sí como de aquel ente que de ese modo se coloca a sí mismo como sobre su propia base... Es importante ver que esa libertad cuyo reverso es la liberación de la creencia en la revelación, no solamente reivindica en general algo necesario sino que lo hace de manera tal que el hombre pone en cada caso desde sí mismo eso que es necesario y vinculante. Pero lo necesario se codetermina entonces de acuerdo con lo que necesite el hombre que se basa sobre sí mismo, es decir, de acuerdo con la dirección y con la altura, de acuerdo con el modo en el que el hombre se representa a sí mismo y representa su esencia." (Cf. *Nietzsche*, II, ed. cit., p. 120).

subjetividad. Nietzsche encaja en la misma línea de Descartes, Leibniz, Kant, Fichte y Hegel. El *ego cogito*, la mónada como *perceptio* y *appetitus*, la unidad de apercepción trascendental, el yo=yo y la Idea absoluta son las elaboraciones anteriores de la subjetividad como instancia última incondicionada. Pero en todos estos casos se trata de figuras de la Razón y, como tales, para Nietzsche, de categorías falsas. En lugar de la Razón como instancia soberana, Nietzsche coloca la voluntad de poder y, con ello, dice Heidegger, "agota la última posibilidad esencial del ser como subjetividad"<sup>2</sup>. No importa, entonces, que Nietzsche haya invertido la relación entre la razón y la actividad de las pulsiones y los afectos, al subordinar aquélla a ésta y sostener categóricamente que la razón no es el criterio supremo de la existencia sino un simple instrumento de la voluntad de poder. Para Heidegger resulta mayormente decisivo el hecho de que en Nietzsche se cumple el último trazo del círculo de posibilidades que abre el proyecto del filosofar moderno y que establece en la búsqueda de una instancia incondicionada y última el objetivo central de su empresa.

---

<sup>1</sup> "La doctrina nietzscheana que convierte todo lo que es y tal como es en 'propiedad y producto del hombre' no hace más que llevar a cabo el despliegue extremo de la doctrina de Descartes por la que toda verdad se funda retrocediendo a la certeza de sí del sujeto humano" (Cf. *Ibid.*, p. 109).

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p. 244.

## 2.- Conclusión: El nihilismo y el olvido del ser. El eterno retorno y la temporalidad original

Heidegger hace hincapié en que Nietzsche representa "el penúltimo escalón del despliegue de la entidad del ente como voluntad de voluntad"<sup>1</sup>. Nietzsche no vio, según él, que el aseguramiento (la conservación) es igualmente esencial para la vida que la intensificación y la elevación. Absorbido en la metafísica de la voluntad de poder, -"en el predominio de la psicología, en el concepto de poder y de fuerza, en el entusiasmo vital"<sup>2</sup>- no tuvo ojos para captar la historia como destino del ser. Tampoco, por lo tanto, para penetrar en la esencia propia del nihilismo -la cual para Heidegger consiste en la nulidad del ser, no del ente-. Antes al contrario, en la filosofía de Nietzsche la metafísica como verdad del ente llega a sus posibilidades más extremas, pero con ello mismo y por ello mismo tiene lugar también el máximo ocultamiento del ser. En Nietzsche el ser es determinado como valor, como una condición puesta por la voluntad de poder, entendida ésta como el fondo último de todo lo que existe, como ser del ente; lo cual pone en evidencia, según Heidegger, que Nietzsche tampoco se ocupó del ser en cuanto ser. Para Heidegger, esto quiere decir: "dejar que el ser impere en toda su cuestionabilidad desde la mirada dirigida a su proveniencia esencial"<sup>1</sup>; o lo que es igual: abandonar la definición del ser como el fundamento del ente para pensar el ser como develamiento.

Para Heidegger, sólo en la ausencia y abandono del ser tiene el nihilismo su esencia originaria. La experiencia

---

<sup>1</sup> Cf. "Superación de la metafísica", ed. cit., 72.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p. 72.

nietzscheana es fundamental por cuanto en ella el nihilismo se manifiesta por vez primera en toda su claridad y transparencia; no obstante es insuficiente para captar su verdadera naturaleza. Prueba de ello es que Nietzsche piensa el nihilismo como una condición superable por medio de una transvaloración de todos los valores. Esto quiere decir, aduce Heidegger, que Nietzsche ubica la dimensión del nihilismo sólo en el plano del ente, no en el del ser. Pero "la esencia del nihilismo no es en absoluto cosa del hombre, sino del ser mismo"<sup>2</sup>. Sólo en un sentido derivado, a través de la pertenencia esencial del hombre al ser, el nihilismo le concierne también al hombre.

"La esencia del nihilismo es el ser mismo en el permanecer fuera de su desocultamiento"<sup>3</sup>. La metafísica, como dominio exclusivo de la comprensión del ser a partir del ente, es el ocultamiento del desocultamiento en cuanto tal. La metafísica, dice Heidegger, es el nihilismo propio. Siendo así, la metafísica de Nietzsche no es menos nihilista que la de Platón: en ambas impera por igual el olvido del ser, justo porque representan respectivamente el comienzo y fin de toda su historia. Es precisamente esta pertenencia fundamental de Nietzsche a la tradición la razón por la cual le fue vedado pensar, según Heidegger, la esencia propia del nihilismo. "En la interpretación del ser como valor, la nada del ser queda sellada, de lo que forma parte que este sellar mismo se comprenda como el nuevo sí al ente en cuanto tal en el sentido de la voluntad de poder, es decir como superación del nihilismo"<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. *Nietzsche*, II, ed. cit., p. 275.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p. 295.

<sup>3</sup> Cf. *Ibid.*, p. 289.

<sup>4</sup> Cf. *Ibid.*, p. 293.

Nietzsche alude a la superación del nihilismo en el sentido en que la voluntad de poder, como eterno retorno de lo mismo, representa la afirmación del ente en cuanto tal inmerso en el devenir, en oposición a su desvalorización por parte de todas las posiciones metafísicas que postulan un mundo suprasensible, inmutable y eterno. Esta superación se realiza, para Nietzsche, forzosamente como cambio de valores, en virtud de que el punto de vista del valor es justo la nueva posición que lo rige todo. Para Heidegger, en cambio, el nihilismo, concebido de acuerdo con su naturaleza esencial (como el permanecer fuera del ser), no es susceptible de ser superado. En la medida en que el nihilismo no es asunto del hombre, no puede decirse que su superación depende del pensar humano, que basta un esfuerzo de éste para llevarla a cabo. Suponer esto, dice Heidegger, es tanto como pretender "que el hombre vaya en contra del ser mismo en su permanecer fuera" y esto "no sólo no puede llevarse a cabo nunca, sino que ya el intento de hacerlo se tornaría en el propósito de arrancar de sus goznes la esencia del hombre"<sup>1</sup>, pues ésta radica en su pertenencia a la verdad (desocultamiento) del ser y no lo inverso. El hombre no puede contravenir el ocultamiento del desocultamiento del ser como si se tratara de algo que está a su disposición. Si se concibe el nihilismo desde la ausencia del ser, entonces no tiene sentido pensar en su superación<sup>2</sup>.

Ahora bien, la historia del nihilismo es la historia de la metafísica, entendida ésta como el olvido del ser. Superación del nihilismo quiere decir entonces tanto como superación de la metafísica. Por consiguiente, tampoco la

---

<sup>1</sup> Cf. *Ibid.*, p. 297.

<sup>2</sup> "Si prestamos atención a la esencia del nihilismo como una historia del ser mismo —escribe Heidegger—, el propósito de superar el nihilismo pierde sentido, si por ello se entiende que el hombre someta desde sí esa historia y la doblegue a su mero querer. También es errónea una superación del nihilismo entendida en el sentido de que el pensamiento humano vaya en contra del dejar fuera del ser" (Cf. *Ibid.*, p. 299).

superación de la metafísica puede estar sujeta al arbitrio del hombre. "En lugar de ello -dice Heidegger- sólo es necesario una cosa: que previamente el pensar, impresionado por el ser mismo, piense al encuentro del ser en su permanecer fuera en cuanto tal... El pensar al encuentro no deja fuera el permanecer fuera del ser. Pero tampoco intenta, por así decirlo, apoderarse de él y eliminarlo. El pensar al encuentro sigue al ser en su sustraerse. Lo sigue, sin embargo, de modo tal que deja ir al ser mismo y él, por su parte, se queda atrás"<sup>1</sup>. Se trata de un salto hacia fuera de la metafísica, en la medida en que lo que Heidegger denomina "pensar al encuentro del ser en su permanecer fuera" consiste precisamente en no dejar fuera el permanecer fuera. Se trata de mantener abierto el pensar para la posibilidad de una experiencia del ser en cuanto ser.

Pero esta apertura no tiene lugar en el pensamiento de Nietzsche, ni puede tenerlo, en cuanto dicho pensamiento permanece preso dentro del ámbito de la metafísica. Heidegger dice textualmente que la filosofía de Nietzsche es "el último enredarse en el nihilismo"<sup>2</sup>, porque con la determinación del ser del ente como valor queda por completo cerrada la posibilidad de experimentar el ser en cuanto ser. En la determinación de la voluntad de poder como ser del ente la metafísica moderna de la subjetividad llega a su consumación, en ella el ser en cuanto tal queda totalmente encubierto ante el rasgo sobresaliente de su manifestación como "objetivación incondicionada y completa de todo lo que es"<sup>3</sup>.

Heidegger ve el predominio exclusivo del ente en la metafísica de la voluntad de poder en las propias

---

<sup>1</sup> Cf. *Ibid.* p. 299

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.* p. 277.

<sup>3</sup> Cf. *Ibid.* p. 314.

determinaciones del ser y del tiempo tal y como tienen lugar dentro de ella. La voluntad de poder como eterno retorno de lo mismo significa: la voluntad de poder, en cuanto sobrepotenciación de sí misma retorna eternamente a sí misma, de modo tal que el devenir no alcanza nunca ningún estado final, ninguna meta. La voluntad de poder -dice Heidegger- nombra "qué es el ente en cuanto tal, es decir, en su constitución"; el eterno retorno dice "cómo es el ente de esa constitución en su totalidad"<sup>1</sup>. La voluntad de poder, en cuanto carece de meta, es voluntad de voluntad. Todas las metas y fines no son más que los medios a través de los cuales la voluntad se quiere a sí misma. "Si puede hablarse aquí de meta -agrega Heidegger-, esta 'meta' es la carencia de meta de la dominación incondicionada del hombre sobre la tierra"<sup>2</sup>. Por eso Heidegger ve en la filosofía de Nietzsche la metafísica representativa de la técnica planetaria. El mismo fenómeno que acontece en la dominación científico-técnica del mundo como consumación de la metafísica moderna, se manifiesta en la postulación nietzscheana de la voluntad de voluntad como la realidad última de la totalidad de lo existente. Por eso en el plano de la historia de la filosofía la última elaboración de la metafísica de la subjetividad es, según Heidegger, el pensamiento de Nietzsche.

Para Heidegger, la liberación del hombre que Nietzsche se enorgullece tanto de preparar e impulsar mediante la superación del nihilismo como transvaloración, tiene en sí misma su contrapartida negativa: la alienación y la apatridad del hombre contemporáneo entregado exclusivamente al dominio y explotación del ente. La omisión de toda meta fuera de este dominio y la ausencia incondicionada de toda meditación son

---

<sup>1</sup> Cf. *Ibid.*, p. 232.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p. 106.



sus rasgos predominantes. Según Heidegger, Nietzsche no podía tener ojos para la visibilidad de estos aspectos negativos justamente porque a pesar de su rompimiento con la metafísica tradicional permanece todavía inmerso en ella; por eso piensa en términos de superación del nihilismo. Constreñido a la manifestación del nihilismo en el plano del ente, prevaleció fuera de su alcance la esencia originaria y propia del nihilismo como estado de abandono del ser. Mas esta limitación no es, para Heidegger, un defecto propiamente dicho del pensamiento de Nietzsche, sino el signo de la condición histórica misma a la que se encuentra ligado.

Acaso, entonces, no tenga sentido discutir con Heidegger la pertenencia de Nietzsche a la metafísica moderna, haciendo énfasis en la constante crítica que Nietzsche hace de la modernidad, en los puntos de ruptura que mantiene con ella, en su manera de concebirla como fase rebasada del movimiento del nihilismo; puesto que todo esto no es desconocido por parte de Heidegger. No se trata, entonces, de enfrentar a la tesis según la cual la filosofía de Nietzsche representa la consumación de la metafísica moderna, todos aquellos elementos que ponen en evidencia su rompimiento con ella; en virtud de que ambas cosas, continuidad y rompimiento, se cumplen por igual en el caso de esta filosofía. En todos los pensadores esenciales, para emplear el lenguaje de Heidegger, ocurre esta ambigüedad. También Kant y Hegel forman parte del proyecto abierto por la modernidad y al mismo tiempo introducen nuevos elementos y desechan planteamientos anteriores. Que Nietzsche haya marcado el acento en las rupturas y en las innovaciones de su filosofía, se debe en gran medida al papel revolucionario que le quería dar a la misma, pero esto no es una prueba en contra de su pertenencia a la tradición, de la cual él mismo era plenamente

consciente, como lo muestra el hecho de haber caracterizado su pensamiento como un *contramovimiento* y como una *inversión* de la metafísica. Sería, por lo tanto, unilateral exaltar la validez de cualquiera de los dos polos de la ambigüedad en detrimento del otro. En lugar de ello es preciso reflexionar sobre la interpretación de Heidegger según la cual la filosofía de Nietzsche es el fin de la metafísica en cuanto tal.

Según Heidegger, las posiciones metafísicas fundamentales en la historia de la filosofía son las que ocupan los pensadores esenciales, y estos son aquellos en los que la manifestación básica y fundamental del ser que domina en una época histórica se expresa en su palabra. Son muchas las ocasiones en que Heidegger se refiere al pensamiento de Nietzsche como la expresión de la experiencia histórica del ser del ente de la época de la técnica planetaria. Para Heidegger, la posición metafísica fundamental de Nietzsche es su concepción del ser del ente como voluntad de poder y del tiempo como eterno retorno. Bajo ambas designaciones Nietzsche responde a la pregunta conductora de toda la historia de la metafísica, la pregunta "¿qué es el ente?" El término "voluntad de poder" es la respuesta que ofrece a la pregunta que interroga qué es el ente en cuanto tal. El término "eterno retorno" designa cómo existe el ente como tal en su totalidad. Ambas determinaciones en su copertenencia definen la entidad del ente. Pero estas determinaciones no son una ocurrencia del individuo Federico Nietzsche, sino, en la medida en que se trata de un pensador esencial, son los caracteres fundamentales en que llega a la palabra la experiencia metafísica del ser del ente que domina la época contemporánea.

Con toda razón, Heidegger se opone tajantemente a las interpretaciones de Nietzsche que sostienen que 'no es un pensador estricto, sino un 'filósofo poeta'... que, si se lo llama filósofo, habría que entenderlo como un 'filósofo de la vida'. Estos juicios sobre Nietzsche -dice Heidegger- son erróneos. El error sólo se reconoce si la confrontación con Nietzsche se pone en marcha a través de una confrontación simultánea en el ámbito de la pregunta fundamental de la filosofía<sup>1</sup>. Por ello es que la perspectiva desde donde Heidegger analiza e interpreta la filosofía de Nietzsche es la de su lugar dentro de la historia de la metafísica; por ello también es que los conceptos de voluntad de poder y eterno retorno constituyen el centro de sus disquisiciones.

Contra la extendida opinión de que la idea del eterno retorno constituye un concepto oscuro que Nietzsche nunca pudo aclarar ni explicar convincentemente, contra la interpretación de que se trata de una cuestión de importancia secundaria, Heidegger defiende la tesis de que la idea del eterno retorno constituye el concepto fundamental del pensamiento nietzscheano. Asimismo, respecto de la doctrina de la voluntad de poder -que para muchos es también un aspecto secundario dentro del pensamiento de Nietzsche, en comparación, por ejemplo, con la interpretación genealógica de la moral o con la crítica al idealismo metafísico-, Heidegger reivindica su importancia capital y hace hincapié además en que se da una conexión tan estrecha entre la voluntad de poder y el eterno retorno que resulta impensable un concepto sin el otro.

La opinión de Heidegger acerca de que existe una unidad indisoluble entre los conceptos de voluntad de poder y eterno retorno, se sustenta en la tesis fundamental de *El ser y el*

---

<sup>1</sup> Cf. *Nietzsche* (I), ed. cit., p. 21.

tiempo según la cual el tiempo constituye "el genuino horizonte de toda comprensión y toda interpretación del ser... La prueba extrínseca de ello -dice Heidegger- es la determinación del sentido del ser como *parousia* u *ousia* que significa ontológico-temporariamente 'presencia'. El ente se concibe, en cuanto a su ser, como 'presencia', es decir se lo comprende por respecto a un determinado modo del tiempo, el 'presente'"<sup>1</sup>. En el caso de Nietzsche, la voluntad de poder, entendida como la actividad eterna que rige y determina la totalidad de lo existente, es el tiempo que como eterno retorno trae al ente a su estado de presencia. Pero la eternidad no es entendida aquí como el presente permanente intemporal, ni tampoco como la serie de ahora, infinita, sino como el ahora que repercute sobre sí mismo repitiéndose. En nuestra opinión esto pone claramente en evidencia que Nietzsche rompe por completo con la representación tradicional del tiempo. Sin embargo, Heidegger dice que a pesar de que Nietzsche pensó el ser como tiempo, no lo hizo asumiendo la pregunta expresa por la relación ser y tiempo en cuanto tal, sino sólo de manera implícita como acontece en toda la metafísica. "También Platón y Aristóteles -dice Heidegger-, al comprender el ser como *ousia* (presencia), pensaron este pensamiento (el ser como tiempo), pero al igual que Nietzsche, tampoco lo pensaron como pregunta"<sup>2</sup>.

Para Heidegger, ninguna filosofía ha penetrado en el núcleo esencial de la relación ser y tiempo, todas, lo mismo la de Kant que la de Hegel, la de Nietzsche que la de Bergson, se mueven dentro del ámbito de la concepción vulgar del tiempo como sucesión infinita e irreversible de ahora, la cual encubre por completo el significado trascendental del

---

<sup>1</sup> Cf. *El ser y el tiempo*, ed. cit., p. 27.

<sup>2</sup> Cf. *Nietzsche* (1), ed. cit., p. 33.

tiempo como horizonte de la comprensión del ser. Kant es el único, dice Heidegger, que "se movió durante un trecho del camino de la investigación en la dirección de la dimensión de la temporalidad"<sup>1</sup>; pero en la medida en que continuó orientándose por la comprensión vulgar y tradicional del tiempo no pudo acabar de plantear la conexión oculta entre la constitución ontológica del sujeto y el tiempo original. Por su parte, "... el concepto hegeliano del tiempo representa - dice textualmente Heidegger- la más radical y harto poco estudiada traducción en conceptos de la comprensión vulgar del tiempo... y esto quiere decir al par -agrega- del concepto tradicional del tiempo"<sup>2</sup>, del tiempo aristotélico. No gratuitamente el lugar en el que Hegel lleva a cabo una exégesis sistemática del tiempo es la sección de la *Enciclopedia* dedicada a la *Filosofía de la naturaleza*, es decir, el mismo ámbito en el que Aristóteles estableció la definición de este concepto.

Como hemos visto<sup>3</sup>, desde el punto de vista de Heidegger, Hegel representa el comienzo del acabamiento de la metafísica moderna: "La dialéctica especulativa de Hegel es el movimiento mediante el cual el asunto propio de la filosofía (la subjetividad) llega hasta sí mismo y arriba al estado de presencia que le pertenece"<sup>4</sup>. En apoyo de esta interpretación, Heidegger invoca las propias palabras de Hegel en el prólogo a la *Fenomenología del espíritu*: "Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino

---

<sup>1</sup> Cf. *El ser y el tiempo*, ed. cit., p. 33.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 461, 465.

<sup>3</sup> Cf. *Supra*. La proyección de la metafísica moderna en las filosofías posteriores. El fin de la filosofía y la nueva tarea del pensar.

<sup>4</sup> Cf. "El final de la filosofía y la tarea del pensar", ed. cit., p. 141.

también y en la misma medida como sujeto<sup>1</sup>. De la misma manera que en el caso de Nietzsche, Heidegger subraya como rasgo esencial del pensamiento de Hegel su pertenencia a la modernidad. Parece no tomar en cuenta suficientemente lo que Hegel introduce como nuevo, mediante la determinación del sujeto como negatividad y como devenir. Pues para Hegel la sustancia es sujeto "sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma"<sup>2</sup>. No se trata, pues, del devenir tomado como predicado del ser, sino de la afirmación del devenir como el verdadero ser. Nada es entonces tan ajeno a Hegel como la abstracción del presente del fluir del tiempo. Las siguientes palabras de la *Enciclopedia* no dejan lugar a dudas a este respecto: "el presente finito es el instante, fijado como algo que es distinto de lo que es negativo, de los momentos abstractos del pasado y del futuro, como la unidad concreta, y, por consiguiente, como lo que es afirmativo; pero aquel ser del instante presente es también el ser abstracto que se disuelve en la nada"<sup>3</sup>. Sin embargo, en la determinación que da Hegel del instante como lo positivo del tiempo, Heidegger ve las huellas de la concepción tradicional del ser como presencia de lo presente y del tiempo como sucesión ininterrumpida de horas. Esta interpretación de Heidegger, atendida en primera instancia a la definición del tiempo que Hegel ofrece en la *Enciclopedia*, se repite cuando aborda la *Fenomenología*. La referencia al tiempo como el devenir intuitivo que aparece allí, le sirve a Heidegger para sostener que, en la propia medida en que se trata precisamente de la intuición, se hace patente que el tiempo se comprende primariamente por el ahora

---

<sup>1</sup> Cf. *Fenomenología del espíritu*, ed. cit., p. 15.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p. 16.

<sup>3</sup> Cf. Hegel, G. W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, ed. Juan Pablos, México, 1974, trad. E. Ovejero, p. 174.

y en la forma en que se encuentra éste delante de ella (ser ante los ojos). Heidegger desconoce el hecho de que en el capítulo de "La certeza sensible", el ahora se revela a la vez como exclusivo y completamente continuo, y como tal no tiene primacía sobre el pasado y el futuro<sup>1</sup>. Según él un elemento más para sostener que en Hegel prevalece este predominio del presente sobre las otras dos dimensiones del tiempo, está en el simple hecho de que Hegel se refiere al espíritu como un ente intratemporal. Pero justamente esta es la perspectiva del espíritu entretanto no capta la forma de su concepto puro, "el espíritu aún no acabado dentro de sí mismo"<sup>1</sup>, dice Hegel. Se trata del punto de vista de la conciencia atada a la inmediatez de su presente, para la cual éste tiene la primacía y el devenir es experimentado como el efecto negativo de un poder que lo domina. En cambio, para la

---

<sup>1</sup> El movimiento dialéctico del ahora y su indicación en la figura de la *certeza sensible* de la *Fenomenología del espíritu* pone de manifiesto el carácter abstracto del ahora inmediato. Dice Hegel: "se muestra el *ahora*, *este ahora*"; pero el ahora cuando se muestra ya ha dejado de existir es decir el ahora no es estático sino un transcurrir constante: "el *ahora* que es ya otro ahora que el que se muestra", su ser consiste siempre en cuanto transcurrir en un no ser ya, por eso dice Hegel que "el ahora tal como se nos muestra es algo que *ha sido*, y ésta es su verdad". El movimiento dialéctico opera entre el ser tomado como *presencia* y el ser tomado como *devenir* y conduce a la superación de la contradicción entre ambas posiciones del ser. Así dice Hegel que en la indicación del ahora se aprecia un movimiento cuya trayectoria es la siguiente: primero, la indicación del ahora inmediato que se afirma como lo verdadero: el ahora es. Pero el ahora al indicarlo ha dejado de ser, ya no es. En segundo lugar, la afirmación de que la verdad estriba en que el ahora no es, sino que ha sido. Y finalmente, la negación de la segunda verdad es decir la negación de la negación del ahora inmediato, y por consiguiente la recuperación de la primera verdad: el ahora es. Lo que acontece entonces es que el ahora es y no es al mismo tiempo. El paso del ahora que es al ahora que ha sido es el traspaso del ser al no-ser dentro del mismo ahora. En realidad la negación de la negación no conduce a la primera verdad simple: el ahora es excluyendo de ella la experiencia de la segunda verdad que dice que el ahora no es, sino que la negación de la negación estriba en la asimilación simultánea de ambas verdades; es por ello la superación de la contradicción entre la presencia y el devenir. Por eso sostiene Hegel que "ni el ahora, ni la indicación del ahora son algo inmediatamente simple", sino un movimiento en el que interviene la mediación: se pone el ahora, pero apenas se pone, lo que aparece o se muestra es ya un otro. Ahora bien este ser otro es superado en la medida en que se niega el carácter unilateral de su pura alteridad y se restaura de nueva cuenta la identidad; pero esta identidad (resultado) no es la identidad inmediata del ahora que se pone, sino la identidad recobrada de su traspaso a la alteridad. Por eso dice Hegel que la verdadera identidad es la identidad de la identidad y de la alteridad; esta identidad verdadera es el resultado de la negación de la negación. Es el ser reflejado en sí "que permanece en el ser otro lo que es: un ahora que es absolutamente muchos ahora; y esto es el verdadero ahora"; el ahora universal que lleva dentro de sí la alteridad de lo singular. Hegel termina por decir: "la indicación es, pues, ella misma el movimiento que expresa lo que el ahora es en verdad, un resultado o una pluralidad de *ahoras compendada*". (Todas las frases entrecomilladas son de Hegel. Cf. *Fenomenología del espíritu*, ed. cit., pp. 67 y 68).

perspectiva del *saber absoluto*, aquello que para la conciencia que está atada a la inmediatez nace solamente en cuanto objeto, es al mismo tiempo en cuanto movimiento y en cuanto devenir. Esta diferencia entre ambas perspectivas pone de manifiesto que la representación tradicional del tiempo, a partir de la primacía del ahora, resulta superada dentro de la propia concepción hegeliana.

En fin, Heidegger se empeña en subrayar las raíces del pensamiento hegeliano en la tradición, en menoscabo de las rupturas que lleva a cabo con ella. Con Nietzsche procede de la misma manera. Tampoco éste, según él, ofrece una definición particular del tiempo fuera del dominio de su caracterización tradicional como transcurrir y pasar. Así lo ponen en evidencia, dice, aquellas palabras de *Zaratustra* que se refieren a la redención del "espíritu de la venganza" como "la aversión de la voluntad contra el tiempo y su fue". Sin embargo, precisamente lo que Nietzsche rechaza, mediante la idea del retorno, es la condición transitoria de lo finito y la irrecuperabilidad del pasado, es decir, la idea del tiempo rectilíneo e irreversible. Entonces la redención del espíritu de la venganza es el resarcimiento de la voluntad de la imposibilidad de querer lo que ya pasó y de tener poder sobre ello. No se trata sólo, y eso lo vio muy bien Heidegger, de una cuestión especial de la moral y de la educación moral o de la psicología, pues "por lo que se refiere al fondo de la cuestión, Nietzsche piensa lo que cae bajo el título de 'moral' y 'psicología', en todo sentido a partir de la metafísica, es decir, con respecto a la pregunta de cómo el ser del ente en su conjunto se define y toca al hombre"<sup>3</sup>. La

---

<sup>1</sup> Cf. *Ibid.*, p. 468.

<sup>2</sup> Cf. *Así habló Zaratustra*, ed. cit., p. 205.

<sup>3</sup> Cf. *¿Qué significa pensar?*, ed. cit., p. 88.



moral y la psicología nada pueden hacer "si el hombre no ha llegado ya previamente a otra relación fundamental frente al ser"<sup>1</sup>. Heidegger también vio muy bien el modo en que en la idea del eterno retorno opera la determinación del futuro sobre el pasado: puesto que el futuro es una repetición de lo que ya fue, entonces lo que lo que habrá de ser es lo que ya fue y retornará. "Si dejaras que tu existencia se deslice en la cobardía y la ignorancia, con todas sus consecuencias, serán ellas las que retornen y serán ellas *las que ya eran*. Y si del próximo instante y por lo tanto de todo instante hicieras un instante supremo y registraras y conservaras sus consecuencias, será este instante el que retorne y el que habrá sido *lo que ya era*"<sup>2</sup>. Pero, precisamente por eso, no puede decirse que Nietzsche caracteriza el tiempo en los mismos términos de la concepción tradicional, como transcurrir y pasar; sino todo lo contrario, piensa el tiempo como repetición, con lo cual introduce esa *otra relación fundamental frente al ser*, a la que alude Heidegger cuando destaca el trasfondo ontológico del significado de la redención de la que habla el *Zaratustra*.

Tampoco el sentido tradicional del ser como presencia de lo presente se conserva bajo la idea del eterno retorno. El ahora no es el instante aristotélico como punto de referencia de lo anterior y lo posterior, nada menos y nada más porque con la idea del eterno retorno queda disuelta la sucesión lineal pasado, presente y futuro. En la fábula "De la visión y del enigma" en *Zaratustra*, la imagen metafórica del tiempo rectilíneo -las dos largas calles (pasado y futuro) que divide el portón llamado *instante* y que en apariencia chocan de cabeza en él y se contraponen- es sustituida por la imagen

---

<sup>1</sup> Cf. *Ibid*, p. 88.

<sup>2</sup> Cf. *Nietzsche* (I), ed. cit., p. 322 (el subrayado es nuestro).

del tiempo como un círculo. En manera alguna puede afirmarse que en Nietzsche prevalece la representación del ahora como punto fijo inmóvil, sustraído al movimiento del devenir. En el eterno retorno el ahora, cada ahora, es obra del tiempo, cuya esencia no es el transcurrir sino la repetición.

De la misma manera que el concepto heideggeriano del *tiempo original* es impensable bajo el esquema de la sucesión pasado-presente-futuro, el eterno retorno tampoco puede ser comprendido desde ese esquema. En ambos casos es menester hacer a un lado la representación ordinaria del tiempo como un flujo continuo de ahora que corre en un solo sentido. En el tiempo original el *sido* y el *advenir* no corresponden respectivamente al pasado y al futuro de la representación ordinaria del tiempo. A diferencia del pasado, entendido en el sentido común y corriente como lo que ya no es, el *sido* es la dimensión temporal de la existencia que corresponde a su facticidad. El *advenir* tampoco es el futuro concebido como lo que aún no es pero llegará a ser; el *advenir* es la dimensión temporal desde donde es posible la constitución de la existencia como proyección, como constante ser-posible. A diferencia de la comprensión vulgar del tiempo -que recorta los límites del ser en el ahora- en la temporalidad original las tres dimensiones del tiempo (*sido*, presente y *advenir*) entran en igual medida a formar parte de la constitución de la existencia, su mutuo-alcanzar-se, dice Heidegger, es precisamente lo que hace posible a ésta como tal. Igualmente, en la representación del tiempo como eterno retorno, el pasado es lo que puede ser (futuro) y éste a su vez es lo que ha sido (pasado), es decir, queda completamente disuelto el orden sucesivo antes-ahora-después donde el ahora representa el único horizonte del ser. El mismo Heidegger exalta la importancia de la determinación del instante en la concepción

nietzscheana del eterno retorno, haciendo hincapié en la *conjunción* de las tres dimensiones del tiempo: "Determinamos como 'instante' aquel tiempo en el que el futuro y el pasado chocan de cabeza, en el que éstos son dominados y ejercidos por el hombre de acuerdo con una decisión, en la medida en que en él está el sitio de ese choque, o mejor, que es este sitio mismo... en la medida en que resuelto a lo futuro y conservando lo sido, configura y soporta lo presente"<sup>1</sup>.

Todo esto no quiere decir, por supuesto, que el eterno retorno y el tiempo original son lo mismo. Se trata de dos concepciones del tiempo que surgen en contextos filosófico-problemáticos muy distintos. La teoría nietzscheana del eterno retorno aparece como la concepción del tiempo que le corresponde a la postulación del mundo del devenir como el único mundo real y existente; surge a raíz de la supresión del supuesto de la existencia de una finalidad del acontecer (inmanente o trascendente); es, pues, decididamente, una nueva concepción metafísica. La noción heideggeriana del tiempo original aparece, en cambio, en el contexto de la llamada "ontología fundamental", es decir, de la investigación acerca de la constitución ontológica de la existencia humana entendida como *Dasein*; el tiempo original es el tiempo inmanente del *Dasein*. No obstante, también la idea del eterno retorno está planteada por Nietzsche en relación con el hombre. No puede ser de otro modo, pues en la medida en que se trata de una concepción metafísica sobre el ente en su totalidad, se encuentra necesariamente implícito en ella, en cuanto concepción humana, el hombre como tal.

En este aspecto las nociones del eterno retorno y del tiempo original ostentan ciertos rasgos en común. En primer lugar, en los dos casos se trata de concepciones que hacen a

---

<sup>1</sup> Cf. *Ibid.* p. 290 (el subrayado es nuestro).

un lado por completo la representación tradicional del tiempo rectilíneo e irreversible. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, en ambos casos el pasado no es una dimensión concluida y cerrada para la acción de la voluntad humana. El eterno retorno es, precisamente, para Nietzsche, la redención del espíritu de la venganza contra el pasar del tiempo como un poder frente al cual la existencia humana resulta impotente. Lo mismo sucede en la configuración temporal de lo que Heidegger denomina existencia propia, en la cual el advenir, como horizonte del poder ser (propio), se cumple como retroreferencia del estado de yecto, cuyo horizonte temporal es el sido. En este movimiento circular del advenir como retrovenir el sido es reiterado. Ciertamente, no se trata de "una resurrección del pasado", ni de "una vinculación retroactiva del presente a lo que se ha ido para no volver"<sup>1</sup>. Lo que Heidegger denomina "reiteración" es únicamente la remisión del Dasein a su estado de yecto en cuanto tal. La reiteración es el fenómeno que abre a la existencia ante su facticidad irreductible. Sin embargo, la reiteración es la proyección del sido como ser todavía susceptible de ulterior desenlace. Pero esto es comprensible sólo mientras el sido no se confunda con el pasado que ya no es y que se caracteriza precisamente por no volver a ser (irreversibilidad del tiempo). No obstante, no todo advenir se lleva a cabo como retrovenir. Orientada siempre hacia su porvenir la existencia impropia disipa toda posibilidad de retención del sido. Por eso la estructura temporal de las dimensiones del tiempo del poder ser impropio no es circular sino rectilínea. Así lo pone de manifiesto con toda claridad la afirmación de Heidegger según la cual la representación del tiempo como un pasar sin fin irreversible proviene de que el advenir del poder ser

---

<sup>1</sup> Cf. *El ser y el tiempo*, ed. cit., p. 416.

impropio se lleva a cabo exclusivamente como un constante estar a la expectativa de lo nuevo que cierra toda posibilidad de referencia al sido; lo que Heidegger denomina la temporalidad de la caída: el "estar a la expectativa olvidando y presentando"<sup>1</sup>. Por eso en el gestarse histórico impropio, el presente, como horizonte de medida e interpretación del pasado, tiene la primacía; en cambio, en el fenómeno de la reiteración el presente es el horizonte de la resolución por obra del cual el sido es llevado hacia adelante. Y así como la reiteración sólo es posible a partir del peculiar cumplimiento del advenir como retrovenir y del presentar como resolución, el olvidar lo es a partir del advenir como mero estar a la expectativa (avidez de novedades) y del presentar como encubrimiento constante del ser-sido. Pero entonces el tiempo original no es en sí, estrictamente hablando, ni circular ni rectilíneo, ambas configuraciones corresponden a los modos de ser propio e impropio como posibilidades fundamentales de la existencia<sup>2</sup>. Aun así, Heidegger señala la originariedad de la propiedad y, en consecuencia, del tiempo circular que la constituye: la representación del tiempo rectilíneo, infinito e irreversible no es originaria, sino derivada, tiene sus raíces en el encubrimiento del ser sí mismo finito.

Con todo, Heidegger no analiza nunca el eterno retorno de Nietzsche en confrontación con su concepto de tiempo original. La larga exégesis que lleva a cabo de la idea del eterno retorno en su obra dedicada a Nietzsche se limita a destacar su importancia en el pensamiento de éste, el cual concibe como último producto de la metafísica occidental. Para Heidegger,

---

<sup>1</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 374,ss.

<sup>2</sup> Al principio de *El ser y el tiempo*, Heidegger dice: "El 'ser-ahí' es en cada caso su posibilidad, y no se limita a 'tenería' como una peculiaridad a la manera de lo 'ante los ojos'. Y por ser en cada caso el 'ser-ahí' esencialmente su posibilidad, puede este ente en su ser 'elegirse' a sí mismo, ganarse, y también perderse..." (Cf. *Ibid.* p. 54).

en la medida misma en que Nietzsche permanece dentro de la tradición, se encuentra necesariamente fuera de su alcance la reflexión del ser en cuanto ser y la comprensión del tiempo original. Por ello sostiene que Nietzsche, a pesar de haber concebido el ser como tiempo, no establece nunca la pregunta expresa sobre la relación entre ambos conceptos: "Ni el reconocimiento del ente como cosa de hecho más elemental (como voluntad de poder) lleva a Nietzsche a pensar el ser en cuanto tal... ni tampoco el pensamiento del 'eterno retorno de lo mismo' se convierte en un impulso para pensar la eternidad como instante desde lo súbito del despejado presenciar del tiempo inicial"<sup>1</sup>.

Mientras Nietzsche creía haber roto por completo con la metafísica y en esa medida haber remontado el nihilismo, Heidegger ve en la empresa nietzscheana la aparición de la última posición de la filosofía tradicional. La determinación del ser del ente como voluntad de poder es la figura metafísica que implica el máximo encubrimiento del ser en cuanto ser en favor del predominio exclusivo del ente. Pues precisamente allí donde el mundo del ente aparece como el único mundo real, allí donde la voluntad de poder se quiere sólo a sí misma como la única meta, es donde impera, según Heidegger, el máximo abandono del ser. Para él, la metafísica de la voluntad de poder representa la figura histórico-ontológica de la determinación del ser del ente propia de la época actual que se caracteriza por el dominio planetario de la técnica; esta significación decisiva del pensamiento de Nietzsche pone en evidencia por sí misma su importancia fundamental en el panorama del mundo contemporáneo. Pero justamente porque se trata de esa figura como figura final no es posible proponerse saltar por encima de ella y pretender

---

<sup>1</sup> Cf. *Nietzsche* (II), ed. cit., p. 273.

ir más lejos que Nietzsche en el sentido de una superación de la metafísica dentro de la metafísica misma. Tampoco es lícito pretender deshacerse de ella como "cosa del pasado" bajo el impulso de la creencia en el pensamiento científico-técnico como la única dirección válida del pensar. Frente al pensar científico-técnico predominante, Heidegger exalta la necesidad imperiosa de la apertura de un pensar meditativo, sobre todo porque considera que el mayor peligro que acecha al hombre hoy en día radica en que llegue a ser absorbido a un grado tal por el pensar meramente calculador que acabe de cerrarse por completo el espacio de la reflexión. A la tarea de la reflexión le corresponde, en primera instancia, penetrar en la esencia de lo que ha sido hasta ahora el pensamiento filosófico a partir de su propio desenvolvimiento histórico; sólo la visión de esa historia en su totalidad puede dar la pauta para la comprensión de la naturaleza de su desenlace final. Tal es precisamente la empresa que Heidegger asume y el principal mérito de su obra.

## BIBLIOGRAFIA BASICA

### Obras de Nietzsche:

- Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, ed. Alianza, Madrid, 1975, trad. A. Sánchez Pascual.
- Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, ed. Alianza, Madrid, 1975, trad. A. Sánchez Pascual.
- Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, ed. Sarpe, Madrid, 1984, P. González.
- Nietzsche, F., *Consideraciones intempestivas*, en *Obras Completas* (tomo I), ed. Aguilar, Buenos Aires, 1966, trad. E. Ovejero.
- Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, ed. Alianza, Madrid, 1997, trad. A. Sánchez Pascual.
- Nietzsche, F., *El eterno retorno*, en *Obras Completas* (tomo III), ed. Aguilar, Buenos Aires, 1966, Trad. E. Ovejero.
- Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, ed. Alianza, Madrid, 1972, trad. A. Sánchez Pascual.
- Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, ed. Tecnos, Madrid, 1996, trad. L. Valdés
- Nietzsche, F., *El anticristo*, ed. Alianza, Madrid, 1978, trad. A. Sánchez Pascual.
- Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, ed. Alianza, Madrid, 1978, trad. A. Sánchez Pascual.
- Nietzsche, F., *Ecce homo*, ed. Alianza, Madrid, 1996, trad. A. Sánchez Pascual.
- Nietzsche, F., *Humano demasiado humano*, Editores Mexicanos Unidos, México, 1988, trad. J. González.
- Nietzsche, F., *Aurora*, ed. EDAF, Madrid, 1996, trad. E. Knörr.
- Nietzsche, F., *La voluntad de poderío*, ed. EDAF, Madrid, 1981, trad. A. Froufe.



Nietzsche, F., *El nihilismo: escritos póstumos*, ed. Península, Barcelona, 1998, tra. G. Mayos.

**Obras de Heidegger:**

Heidegger, M., *Caminos de bosque*, ed. Alianza Universidad, Madrid, 1995, trad. H. Cortés y A. Leyte.

Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, ed. F.C.E., México, 1974, trad. José Gaos.

Heidegger, M., *Schelling y la libertad humana*, ed. Monte Avila, Caracas, 1990, trad. A. Rosales.

Heidegger, M., "Los principios del pensamiento", en *La cuestión de los intelectuales*, (autores varios) ed. R. Alonso, Buenos Aires, 1969, trad. R. G. Aguirre.

Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, ed. Huascar, Argentina, 1972.

Heidegger, M., *¿Qué es eso de filosofía?*, ed. Sur, Buenos Aires, 1960, trad. A. Carpio.

Heidegger, M., *¿Qué significa pensar?*, ed. Nova, Buenos Aires, 1972, trad. H. Kahnemann.

Heidegger, M., *Identidad y diferencia*, ed. Anthropos, Barcelona, 1988, trad. H. Cortés y A. Leyte.

Heidegger, M., *Conferencias y artículos*, ed. Odós, Barcelona, 1994, trad. E. Barjau.

Heidegger, M., "El final de la filosofía y la tarea del pensar", en *Kierkegaard vivo*, ed. Alianza, Madrid, 1970, trad. A. Sánchez Pascual.

Heidegger, M., *Introducción a la metafísica*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1977, trad. E. Estiú.

Heidegger, M., *La pregunta por la cosa*, ed. Alfa, Buenos Aires, 1975, trad. Eduardo G. Belsunce.

Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, F.C.E., México, 1973, trad. G. Ibscher.

Heidegger, M., *Lógica. Lecciones* (semestre verano de 1934), en legado de Helene Weiss. ed. Anthropos, Barcelona, 1991. trad. V. Farias.

Heidegger, M., "Mi camino por la fenomenología", ed. revista *Librero*, trad. L. I. Helguera.

Heidegger, M., *Serenidad*, ed. Odós, Barcelona, 1989, trad. Y. Zimmermann.

Heidegger, M. "Tiempo y ser", ed. *Revista Eco* (febrero de 1971), Bogotá Colombia.

Heidegger, M., *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, ed. Siglo XX, Buenos Aires, 1974, trad. X. Zubiri.

Heidegger, M., *Arte y poesía*, F.C.E., México, 1973, trad. S. Ramos.

Heidegger, M., *Nietzsche*, ed. Destino, Barcelona, 2000, trad. J. L. Vermaal (dos tomos).

#### **BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA**

Aristóteles, *Obras*, ed. Aguilar, Madrid, 1977, trad. Francisco de P. Samaranch.

Assoun, Paul Laurent, *Freud y Nietzsche*, F.C.E., México, 1984, trad. O. Barahona.

Bataille, G., *Sobre Nietzsche (voluntad de suerte)* ed. Taurus, Madrid, 1989, trad. F. Savater.

Bergson, H., *El pensamiento y lo moviente*, ed. Siglo XX, Buenos Aires, 1972, trad. M. H. Alberti.

Bergson, H., *Introducción a la metafísica*, ed. Siglo XX, Buenos Aires, 1973, trad. M. H. Alberti.

Cassirer, E., *Filosofía de la Ilustración*, ed. F.C.E., México, 1975, trad. E. Imaz.

Colli, G., *Después de Nietzsche*, ed. Anagrama, Barcelona, 1988, trad. C. Artal.

- Chatelet, F., *El nacimiento de la historia*, ed. Siglo XXI, Madrid, 1985, trad. C. Suárez.
- Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, ed. Anagrama, Barcelona, 1971, trad. C. Artal.
- Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, ed. Júcar Universidad, Gijón, 1988, trad. A. Cardín.
- Derrida, J., *Espolones (los estilos de Nietzsche)*, ed. Pretextos, Valencia, 1981, trad. M. Arranz.
- Dumoulié, Camille, *Nietzsche y Artaud: por una ética de la crueldad*, ed. Siglo XXI, México, 1996, trad. S. Mastrángelo.
- Eggers Ian Conrado, *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, ed. UNAM, México, 1984.
- Eliade, M., *El mito del eterno retorno*, ed. Alianza, Madrid, 1993, trad. R. Anaya.
- Fichte, J. G., *Los caracteres de la Edad Contemporánea*, ed. Revista de Occidente, Madrid, 1976, trad. J. Gaos.
- Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, ed. Alianza, Madrid, 1976, trad. A. Sánchez Pascual.
- Garzón, Mercedes, *Romper con los Dioses*, ed. Torres Asociados, México, 1995.
- Gilson, E., *La Filosofía en la Edad Media*, ed. Gredos, Madrid, 1985, trad. A. Pacios.
- Guerra, Ricardo, *Filosofía y fin de siglo*, ed. UNAM, México, 1996.
- Gutiérrez Girardot, R., *Nietzsche y la filología clásica*, ed. Eudeba, Buenos Aires, 1966, p. 47.
- Habermas, J., *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, ed. Rei, México, 1993, Trad., M. Jiménez.
- Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, ed. Hachette, Buenos Aires, 1974, trad. R. Mondolfo (dos tomos).

- Hegel, J. G. W., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, ed. Tecnos, Madrid, 1990, trad. M. C. Paredes.
- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, ed. Revista de occidente, Madrid, 1974, trad. J. Gaos.
- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de la ciencias filosóficas*, Ed. Juan Pablos, 1974, trad. E. Ovejero y Maury.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, ed. F.C.E., México, 1973, trad. W. Roces y R. Guerra.
- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, F. C. E., México, 1977, trad. W. Roces (Tres tomos).
- Hernández Pacheco, Javier, *Friedrich Nietzsche: estudios sobre vida y trascendencia*, ed. Herder, Barcelona, 1990
- Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Editora Nacional, Madrid, 1977, trad. F. Duque (dos tomos).
- Hyppolite, J., *Génesis y estructura de la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel*, ed. Península, Barcelona, 1974, trad. F. Fernández.
- Jünger, E., y M. Heidegger, *Acerca del nihilismo*, ed. Paidós, Barcelona, 1994, trad. J. L. Molinuevo.
- Kant, I., *Filosofía de la historia*, F.C.E., México, 1981, trad. E. Imaz.
- Kant, I., *Crítica de la razón pura*, ed. Losada, Buenos Aires, 1970, trad. J. del Perojo y J. Rovira.
- Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, ed. Losada, Buenos Aires, 1977, trad. J. Rovira.
- Klossowski, P., *Nietzsche y el círculo vicioso*, ed. Seix Barral, Barcelona, 1972, trad. N. Sánchez.
- Landgrebe, L., *Fenomenología e Historia*, ed. Monte Avila, Caracas, 1975, trad. M. A. Presas.
- Lefebvre, H., *Nietzsche*, F.C.E., México, 1975, trad. A. H. de Gaos.

- Leibniz, G. W., *Discurso de metafísica*, ed. Aguilar, Buenos Aires, 1972, trad. A. Castaño.
- Leibniz, G., *Teodicea*, ed. Claridad, Buenos Aires, 1946, trad. P. Azcárate.
- Löwith, K., *El sentido de la historia*, ed. Aguilar, Madrid, 1956, trad. J. Fernández.
- Marcuse, H., *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, ed. Martínez Roca, Barcelona, 1972, trad. Manuel Sacristán.
- Peñalver, Patricio, *Del espíritu al tiempo: lecturas de "El ser y el tiempo" de Heidegger*, ed. Anthropos, Barcelona, 1989.
- Ricoeur, P., *Tiempo y narración*, ed. Cristiandad, Madrid, 1987, trad. A. Neira (tres tomos)
- Ricoeur, P., Gadamer, H. G., et al, *Las culturas y el tiempo*, ed. Sígueme, Salamanca, 1979, trad. A. Sánchez-Bravo.
- Rorty, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, ed. Paidós, Barcelona, 1993, trad. J. Vigil.
- Ross, W., *Friedrich Nietzsche, El águila angustiada. Una biografía*, ed. Paidós (Testimonios), Barcelona, 1994, trad. R. Hervás.
- San Agustín, *La Ciudad de Dios*, ed. Porrúa, México 1994, trad. F. Montes de Oca..
- San Agustín, *Confesiones*, ed. paulinas, México, 1992, trad. A. Brambila.
- Savater, Fernando, *Nietzsche*, ed. Aquesta Terra Comunicación-UNAM, México, 1993..
- Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, ed. Porrúa, México, 1983, trad. E. Ovejero.
- Valadier, P., *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, ed. Cristiandad, Madrid, 1982, trad. E. Rodríguez.
- Vattimo, Gianni, *Introducción a Nietzsche*, ed. Peninsula, 1996, trad. J. Binaghi

Vattimo, Gianni, *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, ed. Paidós, Barcelona, 1992, trad. J. C. Gentile

Yáñez, Adriana, *El nihilismo y la muerte de Dios*, ed. UNAM-CRIM, México, 1996.

*La muerte de Dios y el fin de la metafísica (simposio sobre Nietzsche)*, varios autores, UNAM, México, 1997.

*Metafísica y pensamiento actual. Conocer a Nietzsche*, varios autores, ed. Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca, 1996.