

Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía

“Olvido del ser y muerte de Dios: Nietzsche, un pensador metafísico”

Informe Final de Seminario de Grado para optar al grado de Licenciada en Filosofía

Alumna:

Mariana Gerias Inostroza

Profesor: Raúl Villarroel Soto

Santiago, diciembre 2007

Epígrafe . .	1
I. INTRODUCCIÓN . .	3
II. INCLINACIÓN DEL HOMBRE HACIA LA VERDAD .	5
2.1 EL INTELLECTO COMO MEDIO DE CONSERVACIÓN DEL INDIVIDUO . .	5
2.2 LA VERDAD COMO CONSTRUCCIÓN . .	7
2.3 LA APARICIÓN DEL TRASMUNDO Y EL OLVIDO DE SU CREACIÓN .	9
2.4 LAS PROYECCIONES DEL HOMBRE .	10
III. LA VOLUNTAD DE PODER COMO SUJETO .	13
3.1 DESCARTES Y EL SUJETO “HUMANO” COMO . .	13
3.2 CERTEZA Y EVIDENCIA COMO JUSTIFICACIÓN DE LA VERDAD .	16
3.3 NIETZSCHE Y LA VOLUNTAD DE PODER .	18
3.4 NIETZSCHE COMO CONSUMACIÓN DE LA MODERNIDAD .	21
IV. MUERTE DE DIOS Y OLVIDO DEL SER .	25
4.1 MUERTE DE DIOS Y NIHILISMO .	25
4.2 SUPERHOMBRE .	28
4.3 LA NUEVA POSICIÓN DE VALORES . .	31
4.4 OLVIDO DEL SER. EL SER COMO VALOR . .	33
V. CONCLUSIÓN . .	37
BIBLIOGRAFÍA .	41

Epígrafe

El ser es a la vez lo más vacío y lo más rico, a la vez lo más general y lo más único, a la vez lo más comprensible y lo que se opone a todo concepto, a la vez lo más usado y lo que sin embargo sólo está por advenir, a la vez lo más fiable y lo más abismal, a la vez lo más olvidado y lo que más se interna en el recuerdo, a la vez lo más dicho y lo más callado. Martin Heidegger.

I. INTRODUCCIÓN

En el primer capítulo de su *Introducción a Nietzsche*, Gianni Vattimo establece, a partir de una contextualización general, una distinción en el modo como se ha recaído en la obra de Nietzsche. Vattimo distingue dos regímenes de interpretación. La recepción inaugural de la obra de Nietzsche estaría caracterizada por un impacto literario y cultural. Sus escritos son considerados la expresión de un pensamiento próximo a la literatura, a la cultura, al arte y a la poesía, lo cual hace parecer que la filosofía de Nietzsche se encontraría algo alejada de problemáticas estrictamente filosóficas y metafísicas. Sin embargo, luego Heidegger impone un nuevo régimen de interpretación. La prescripción que Heidegger le impone al pensamiento de Nietzsche sitúa a éste último en relación a Aristóteles. Nietzsche debe ser leído, a juicio de Heidegger, como un pensador metafísico que centraría su atención en el problema del ser.

La metafísica es pensada por Heidegger como la verdad de lo ente en cuanto tal en su totalidad¹, es decir, la metafísica, desde este punto de vista, es considerada como aquella disciplina que trata acerca del ser de lo ente. Sin embargo, la pregunta por el ser no sólo ha caído en el olvido², sino que incluso quienes han pretendido preguntar por el ser, no han caído en cuenta de la diferencia ontológica. A partir de ello Heidegger encuentra en la historia de la metafísica un rasgo distintivo y fundamental de ésta misma,

¹ Heidegger, Martin. La frase de Nietzsche «Dios ha muerto» en «Caminos de Bosque». Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2003, p. 157

² Heidegger, Martin. «Ser y Tiempo». Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2005, p. 25

a saber, el olvido del ser y la consiguiente igualación entre ente y ser. Con esto se constata que todo aquello de lo cual se pueda predicar que es (ente), viene a ser un equivalente al ser mismo, el cual, en su rasgo esencial, permanece impensado. Teniendo en cuenta estas consideraciones respecto de la metafísica es que Heidegger intenta situar a Nietzsche dentro de este tipo de problemáticas.

Por lo pronto, este trabajo pretende encontrar, analizar y relacionar todos aquellos elementos, que en un principio puedan hacer entrever el olvido del ser en la filosofía nietzscheana. A partir de esto se intentará mostrar cómo la muerte de Dios representa cierta unidad de todos estos elementos. No obstante, para ello se precisa situar previamente a Nietzsche en un ámbito reconocido por él mismo, de modo que cualquier planteamiento heideggeriano pueda ser contrastado a partir de la propia filosofía de Nietzsche. Luego bastará con seguir el recorrido del pensar de Heidegger, quien no sólo retorna constantemente a Nietzsche, sino también, y muy especialmente, a Platón y Descartes, aunque no sólo a ellos. El ámbito inicial en el cual se busca circunscribir el pensamiento de Nietzsche, en este trabajo, es su propia crítica respecto de la verdad y la inclinación del hombre a ésta misma. Pues si bien la muerte de Dios es una idea posterior a la recién mencionada, no obstante, ya en escritos como *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* encontramos a todas luces ciertos indicios que nos permiten encontrar sentido y continuidad en un pensamiento que, de un modo no gratuito, desemboca en la postulación del nihilismo.

Es importante señalar que este trabajo, cuyo propósito es exponer un tema determinado, a saber la relación entre la muerte de Dios y el olvido del ser, y la consiguiente adscripción, por parte de Heidegger, de Nietzsche al entorno metafísico, no pretende abarcar la totalidad de la interpretación heideggeriana de la filosofía de Nietzsche. Tal empresa no se encuentra dentro de las posibilidades más inmediatas de este informe. Es por este motivo que han quedado fuera de consideración una serie de aristas, que si bien podrían ser atingentes, escapan al propósito inicial de este trabajo al conducirnos por caminos que, por lo pronto, no se han de transitar. Con esto no se pretende legitimar la omisión de dichas sendas de pensamiento, ni menos aún, del pensar en cuanto tal, sino tan sólo mantener claro el horizonte y el eje orientador de un tema, cuya amplitud, escapa a las pretensiones de este informe.

II. INCLINACIÓN DEL HOMBRE HACIA LA VERDAD

2.1 EL INTELLECTO COMO MEDIO DE CONSERVACIÓN DEL INDIVIDUO

“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. Alguien podría inventar una fábula semejante pero, con todo, no habría ilustrado suficientemente cuán lastimoso, cuán sombrío y caduco, cuán estéril y arbitrario es el estado en el que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza”³.

Mediante esta posible, irónica e ilustrativa fábula comienza Nietzsche un breve escrito del

³ Nietzsche, Friedrich. “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”. Traducción De Luis Ml. Valdés y Teresa Orduña, Editorial Tecnos, Madrid, 1994, p. 17

año 1873, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, el cual tiene como primer propósito mostrar el rol que juega el intelecto humano dentro del mundo. Así lo explica también Eugen Fink, quien junto con una breve aclaración respecto al sentido del título de este pequeño tratado señala:

“Verdad y mentira no significan aquí un comportamiento consciente del hombre, un comportamiento sujeto a la voluntad. No se trata aquí de un problema moral, sino del papel que el intelecto desempeña en el todo del mundo. La verdad o la falta de verdad moral se decide dentro de la interpretación del mundo del intelecto humano”⁴.

El rol que Nietzsche le asigna al intelecto humano no es menor. A éste último le atribuye nada más ni nada menos que la invención o creación del conocimiento. El conocimiento, al ser reconocido como algo *creado* e *inventado* por el hombre, pierde inmediatamente el carácter que normalmente le atribuimos de ser algo verdadero. Si esta constatación de Nietzsche resulta polémica se debe precisamente a que, para el hombre, el conocimiento se encuentra en estrecho vínculo con la verdad. En efecto, un conocimiento falso no es conocimiento. “*Verdadero conocimiento es tan sólo el conocimiento verdadero. Un «conocimiento falso» no es propiamente conocimiento, sino error e ilusión*”⁵. Si bien se puede tener información errada o datos equívocos respecto de algo, esto jamás ha de ser conocimiento. Debido a esto es que la teoría del conocimiento puede ser descrita como teoría del pensamiento verdadero⁶. Por verdad debe comprenderse, por lo pronto, la concordancia del pensamiento con el objeto en cuestión. Y es que a partir de Platón—según Heidegger— la verdad pasa a ser rectitud. La comprensión de la verdad como adecuación sitúa a ésta última dentro de la relación sujeto-objeto, lo cual nos conduce a un privilegio de lo subjetivo.

Nietzsche respecto a este tema es claro: el conocimiento (o en realidad, el supuesto conocimiento) que hasta ahora el hombre ha creído tener acerca del mundo no corresponde, por lo pronto, a lo que el mundo realmente es, a lo que el mundo verdaderamente es, sino sólo a lo que el hombre ha puesto en él y ha hecho de él. Y así sucede no sólo con el mundo, sino con todo aquello que se ensalce bajo el ahora deplorable nombre de conocimiento.

Más que al hombre le haya sido dado el intelecto y éste pueda hacer de él un instrumento para crear el conocimiento, no es para Nietzsche algo tan casual. Que los seres más infelices, delicados y efímeros, como califica Nietzsche al ser humano, utilicen y hayan desarrollado el intelecto, responde a un sólo motivo: la necesidad de conservación del hombre. Y es que el ser humano carece de ciertas cualidades o capacidades que poseen los animales no humanos para poder mantenerse y conservarse en la lucha por la existencia, como por ejemplo, ciertos rasgos o características físicas

⁴ Fink, Eugen. “*La filosofía de Nietzsche*”. Versión española de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 38

⁵ Hessen, Johannes. “*Teoría del conocimiento*”. Prólogo por Francisco Romero y traducción de José Gaos, Editorial Losada, Buenos Aires, 1965, p. 28

⁶ *Ibid.*, p. 21

(un determinado color que permita el camuflaje, cierta velocidad, garras y cuernos, etc.) que finalmente se traducen en recursos de protección ante la inminencia de cualquier peligro. Es por este motivo que *“el intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que éste es el medio, merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos [...]”*⁷, vale decir, los hombres. De este modo, Nietzsche caracteriza al intelecto como el arte de fingir, y con esto pretende mostrar lo que verdaderamente se esconde tras la búsqueda y la inclinación hacia la verdad por parte del hombre. El hombre no busca, por lo pronto, el conocimiento por un simple afán de conocer, sino que si va tras él, es con la clara intención de sobrevivir. Pero, ¿por qué habría de fingir el intelecto?, ¿es que acaso esa inclinación hacia la verdad está de antemano imposibilitada?

Ante todo es importante señalar la razón por la cual el hombre busca la verdad. Para Nietzsche, el hombre desea vivir en sociedad, esto tanto por necesidad como por hastío. No obstante, vivir con otros no es tan sencillo, pues se precisa para ello de un tratado de paz. Lo que busca este tratado de paz es fijar *“lo que a partir de entonces ha de ser «verdad», es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria [...]”*⁸. De este modo, la verdad resulta ser una mera convención, es la propia humanidad quien se ha fundado en un estilo de mentir vinculante para todos. Y la razón por la cual tanto el lenguaje como la verdad han logrado adquirir su legitimación, se arraiga en la necesidad de conservación. *“Nietzsche interpreta asimismo de modo pragmático la función del conocimiento humano: el intelecto está al servicio de la voluntad de vivir, descansa en una ilusión que sostiene la vida”*⁹. Según esto, el intelecto y el lenguaje (que sería para Nietzsche, según palabras propias de Fink, *“una síntesis de convencionalismos, de acuerdos de designaciones válidas para lo sucesivo”*¹⁰) no serían más que un modo de hacer de la lucha por la vida y la existencia, una pelea un poco más sencilla.

2.2 LA VERDAD COMO CONSTRUCCIÓN

Pero, que mediante esta necesidad de conservación, el hombre logre dar con lo que realmente son las cosas, es algo que Nietzsche pone en tela de juicio. ¿Concuerda acaso una designación, vale decir, una palabra con lo que la cosa misma es? Mientras en alemán la bota (der Stiefel) pertenece al género masculino, en español, la bota es un sustantivo femenino, pero ¿qué es la bota en sí finalmente, femenino o masculino? Algunos idiomas, como el alemán por ejemplo, agregan un tercer género, el neutro. Pero,

⁷ Ibid., Nietzsche, Friedrich. *“Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”*, p. 18

⁸ Ibid., p. 20

⁹ Ibid., Fink, Eugen. *“La filosofía de Nietzsche”*, p. 39

¹⁰ Ibid.

para nosotros, hombres de habla hispana, las cosas son femeninas o masculinas, jamás neutras. Así, poco a poco, comienza a parecer evidente que “[...] *con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada [...]. La «cosa en sí» (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable [...]*”¹¹. Según esto, el lenguaje sólo puede designar lo que las cosas son para los hombres, nunca lo que éstas son en sí mismas ni por sí solas. Las cosas, en el lenguaje, son dependientes del ser humano y de las metáforas que éste último utilice para referirse a ellas. Nunca podremos saber algo de las cosas mismas, pues lo que comúnmente llamamos “la verdad de la cosa” no es más que una simple metáfora, la cual en ningún caso llega a manifestar la esencia de dicho objeto.

Algo similar sucede con los conceptos:

“Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que debe encajar al mismo tiempo con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando; en suma, con casos puramente diferentes ”¹².

Así, para la formación de un concepto resulta necesario eliminar las diferencias que le pertenecen de por sí a cada objeto o caso individual. No obstante, el hombre sólo tiene acceso en la naturaleza a estos casos individuales. El hombre conoce las hojas que caen de los árboles, cada una distinta a la otra, mas no conoce “la hoja”, del mismo modo como tampoco conoce la “honestidad”, sino que sólo puede reconocer actos honestos, actos que por ser individuales son también desemejantes. Sin embargo el hombre, en vista de la necesidad del lenguaje, y tomando en consideración la importancia de los conceptos para lograr comunicarse, iguala objetos y casos, que en sí mismos, en tanto individuales y únicos, son inigualables.

Si consideramos tanto la formación del lenguaje como la formación de los conceptos, resulta evidente que para Nietzsche ninguna de estas dos creaciones humanas logra dar con lo que las cosas realmente son. La verdad no es más que:

“[...] una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, 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 [...]”¹³.

Verdad es entonces todo aquello que cumple, a fin de cuentas, con la designación que el hombre le ha estipulado. La verdad no es más que el producto de una construcción y de una convención entre los hombres, en la cual el hombre ha olvidado su papel de creador. El hombre es visto por Nietzsche como un “genio constructor”, como un “genio de la arquitectura”, y las verdades son caracterizadas por él mismo como “antropomórficas”, pues no contienen ni “*un solo punto que sea «verdadero en sí», real y universal,*

¹¹ *Ibíd.*, Nietzsche, Friedrich. “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, p. 22

¹² *Ibíd.*, p. 23

¹³ *Ibíd.*, p. 25

prescindiendo de los hombres"¹⁴. No obstante, y a pesar que las metáforas nunca puedan revelar lo que la cosa es en sí, la verdad ha logrado adquirir, para el hombre, el carácter de ser algo absoluto y necesario.

2.3 LA APARICIÓN DEL TRASMUNDO Y EL OLVIDO DE SU CREACIÓN

Las metáforas y conceptos mediante los cuales el hombre ha logrado comunicarse y vivir en sociedad, y por lo tanto salvaguardarse ante las adversidades que encontraba en su primaria y constante lucha por la existencia, han sido transmitidas durante muchísimos años de generación en generación. No obstante, algo ha sido olvidado. En esta transmisión generacional ha permanecido oculto el rol preponderante que jugó el hombre en el inicio de este desarrollo. Así, la verdad que habíamos caracterizado en un principio como antropomórfica se convierte de modo casi imperceptible en algo absoluto, y como si esto fuese poco, en algo necesario.

Algo similar sucede con la metafísica, la religión y la moral. Estas tres disciplinas, creadas por el hombre, le otorgan a este último ciertas "verdades" que adquieren el carácter de innegables. La existencia de un mundo del "más allá" o suprasensible, la idea de un Dios todopoderoso, y diversos juicios respecto de lo que es bueno o malo conforman parte de estas creaciones humanas, que son tomadas a priori como verdaderas. Nietzsche, no obstante, sospecha de estas verdades y de esta voluntad de verdad. Lo que el filósofo descubre tras esta voluntad de verdad no son más que "[...] *tendencias vitales que no son «desinteresadas», que aspiran a una redención o a cosas semejantes*"¹⁵, y es de este modo como todo idealismo se desenmascara finalmente como algo humano. Todo ideal, en tanto construcción humana, ha de ir en busca de fines que favorezcan la existencia del hombre, por eso Nietzsche puede decir: "[...] *donde vosotros veis cosas ideales, veo yo- ¡cosas humanas, ay, sólo demasiado humanas!*"¹⁶.

El mundo que el hombre ha ido configurando en base a pretensiones metafísicas, religiosas o morales, ha ido adquiriendo el carácter de verdad, y por ende, este mundo construido se ha ganado la confianza del hombre, quien olvidando que fue él mismo el creador de dicho mundo, hoy lo ensalza y venera de tal modo, que se encuentra ciego ante siquiera la posibilidad de un cuestionamiento.

"[...] Lo que actualmente llamamos mundo es el resultado de múltiples errores y fantasías, que han ido surgiendo paulatinamente en la evolución del conjunto de los seres organizados, que se entremezclaron al crecer, y que han llegado a nosotros por herencia como un tesoro acumulado a lo largo del pasado, y digo

¹⁴ ¹² *Ibid.*, p. 28

¹⁵ *Ibid.*, Fink, Eugen. "La filosofía de Nietzsche", p. 55

¹⁶ Nietzsche, Friedrich. "Ecce Homo". Introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 79

tesoro porque el valor de nuestra humanidad radica en él”¹⁷.

La aparición de este trasmundo no hace referencia- o no tan sólo al menos-, a un mundo suprasensible cobijador de las ideas platónicas, sino más bien a todo un sistema configurado y elaborado por el hombre, donde éste último olvida su rol de creador, y comienza a tener por verdaderas lo que inicialmente no fueron más que sus propias creencias. En torno a estas últimas el hombre organiza su vida, y a fin de cuentas, no se percata que quien venera lo sobrehumano, termina por adorar tan sólo el producto de algo demasiado humano.

A partir de esta intuición, Nietzsche comienza con su crítica. Ésta se caracteriza por retrotraer todos los problemas ontológicos en problemas axiológicos, y este hecho no es casual. El propósito de Nietzsche no sólo es preguntar por cuál es el valor de los valores, sino también preguntar por las condiciones en las que se originaron dichas valoraciones. Y es que la objetividad que encontramos en el trasmundo no sería otra cosa que una proyección realizada por la existencia, pero una proyección olvidada.

2.4 LAS PROYECCIONES DEL HOMBRE

Pero las proyecciones que el hombre ha ido realizando no se reducen meramente a un ámbito suprasensible. Si bien estas últimas parecen ser las más evidentes, es importante tener en cuenta que las proyecciones del hombre buscan ante todo la seguridad de quien las realiza, es decir, huir ante el miedo que al hombre le provoca todo lo que le es desconocido.

“El reducir algo desconocido a algo conocido alivia, tranquiliza, satisface, proporciona además un sentimiento de poder. Con lo desconocido vienen dados el peligro, la inquietud, la preocupación [...]”¹⁸.

Sin embargo, es precisamente en este afán del hombre de tener todo bajo control, donde se producen los principales errores. El hombre ordena el mundo de un modo arbitrario, otorgándole a las cosas nombres y valoraciones, a partir de las cuales va conformando su propio mundo. No obstante, luego el hombre busca conocer dicho mundo, y del mismo modo como ***“¡la apariencia primitiva acaba siempre convirtiéndose en la esencia y actuando como tal!”¹⁹***, el hombre termina por conocer lo que él mismo en algún momento creó y estableció.

Dentro de las proyecciones, tal vez más cercanas, está el que la razón nos empuja a otorgarle a todo aquello que nos rodea, unidad, identidad, duración, sustancia, causa,

¹⁷ Nietzsche, Friedrich. *“Humano, demasiado humano”*. Traducción de Edmundo Fernández González y Enrique López Castellón, Edimat Libros, Madrid, 1998, p. 26

¹⁸ Nietzsche, Friedrich. *“Crepúsculo de los ídolos”*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 66

¹⁹ Nietzsche, Friedrich. *“La gaya ciencia”*. Traducción de Luis Díaz Marín, M.E. Editores, S. L., España, 1995, p. 90

coesidad y ser²⁰, de modo que a partir de dichos conceptos el hombre pueda ordenar y comprender su mundo. Lo que intenta el hombre mediante dichas determinaciones es ir en contra del supuesto error que vislumbra en el devenir. El hombre busca “detener” el devenir. Mientras lo que es se caracteriza por su estabilidad y permanencia, lo que deviene infunde cierto grado de desconfianza por ser aquello cambiante, móvil y temporal.

Mediante este rechazo al devenir, el hombre parece olvidar que él vive en un mundo temporal, en el que las cosas se mueven y cambian. En este mismo hecho se encuentra, para Nietzsche, el error fundamental de la filosofía. Ésta ha duplicado el mundo, de modo que la metafísica, estableciendo un mundo auténtico y otro mundo inauténtico, ha subordinado nuestro mundo terrenal a un mundo que en realidad no existe. Con ello, nuestro mundo y su continuo devenir se ven rebajados a subsistir en términos de una mera apariencia.

Dentro de estas proyecciones de la razón nos encontramos también con el “yo”. El “yo” no sólo es un concepto clave en la historia de la filosofía, sino también una idea hegemónica en la época de la modernidad. Sin embargo, y del mismo modo como Nietzsche ha ido desenmascarando todo lo que encuentra ha su paso, así también encara a la idea del “yo”. El “yo” es concebido por Nietzsche como “[...]una **construcción del pensar**, del mismo rango que «materia», «cosa», «sustancia», «individuo», «finalidad», «número»: por tanto, sólo como **ficción reguladora**, gracias a la cual se introduce e inventa un modo de permanencia, y, por tanto, de «cognoscibilidad» en el mundo del devenir”²¹.

El “yo”, en tanto ficción reguladora, piensa al hombre como unidad, como substancia y como principio. Ejemplo de esto es el cogito cartesiano. Es por este motivo que Nietzsche identifica al “yo” como un concepto representativo de la historia de la metafísica. Ésta última, en su afán de conocer, queda caracterizada por su intento de frenar el devenir a modo de establecer a partir de ello, ciertas constantes que luego reciben el nombre de conocimiento.

Del mismo modo podríamos referirnos también la idea de sujeto: “[...] El cuerpo, la cosa, el «todo» construido por el ojo suscita la distinción entre un hacer y un agente; el agente, la causa del obrar, concebido siempre más sutilmente, ha dejado finalmente el resto «sujeto»”²².

De este modo, las categorías anteriormente mencionadas junto con ideas tales como el “yo” y el “sujeto”, se develan para Nietzsche, no como verdades metafísicas, sino como ficciones del hombre. Estas ficciones cumplirían con la función de hacer del mundo del hombre, un lugar más seguro. Esta seguridad viene dada en tanto que el hombre,

²⁰ *Ibíd.*, Nietzsche, Friedrich. “*Crepúsculo de los ídolos*”, p. 48

²¹ Nietzsche, Friedrich. “*Nachgelassene Fragmente 1884-1885*”. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Hrg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, Berlin/ New York, 1988, p. 526

²² Nietzsche, Friedrich. “*Nachgelassene Fragmente 1885-1887*”. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Hrg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, Berlin/ New York, 1988, p. 143

mediante sus propias capacidades, se cree capaz de entender y comprender lo que sucede en su mundo, y si esta comprensión sólo es posible de ser alcanzada mediante ciertos conceptos que sirvan de constantes, y que por ende, vayan contra el devenir al intentar “detenerlo”, entonces el hombre ha de recurrir a ellos, aún cuando dichas ficciones no sean verdaderas y aún cuando, de este manera, el único modo en que el conocimiento aparezca como posible sea a partir del error.

“Si, de acuerdo con Nietzsche, la verdad es una clase de error, entonces su esencia reside en un modo de pensar que en cada ocasión falsifica lo verdadero de modo necesario, en la medida en que cada representación aquietta y fija al incesante «devenir» y con lo así fijado alza frente al «devenir» que fluye, en calidad de supuesta verdad, a un elemento no equivalente, es decir, incorrecto y por ende erróneo”²³ .

Hasta este punto se ha hecho ver cómo la conformación del mundo del hombre a partir del lenguaje- y a partir también de formaciones de tipo más complejas o elevadas, posibilitadas esencialmente por éste último, como postulados metafísicos, religiosos o morales- se ha ido construyendo en base a errores. Sin embargo, y a partir de la mirada de Heidegger, Nietzsche no pareciera encontrarse tan lejano de lo que él mismo critica. Es más, el considerar la verdad como error sólo situaría a Nietzsche- según Heidegger- dentro de la comprensión tradicional de verdad, es decir, como adecuación, sólo que en este caso se trataría de una inadecuación. La inserción de Nietzsche al entorno metafísico y la figura de éste mismo como consumación de la metafísica de la modernidad es el siguiente tema a tratar. Teniendo en consideración el carácter creador del hombre, Heidegger busca sustentar la adscripción de Nietzsche a la metafísica de la modernidad en base al concepto de sujeto.

²³ Heidegger, Martin. *La doctrina platónica de la verdad en “Hitos”*. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 194

III. LA VOLUNTAD DE PODER COMO SUJETO

3.1 DESCARTES Y EL SUJETO “HUMANO” COMO

ὑποκείμενον

Hemos señalado el peso que trae consigo el concepto de “yo”, en tanto en él se encontraría reflejada la historia de lo que ha sido la metafísica. Y si hemos de designar a un filósofo en particular como el responsable de la primacía de la subjetividad, vale decir, de haber puesto al “yo” o al hombre dentro de un círculo privilegiado respecto de los demás entes, éste es Descartes.

Buscar comprender, sin embargo, “quién” es el sujeto en la modernidad, y cuáles son sus implicaciones en el ámbito de la filosofía, requiere de un previo análisis de la palabra ὑποκείμενον. Esta palabra, cuya traducción es lo que tradicionalmente conocemos bajo el concepto de sujeto, nos obliga a remontarnos a la filosofía griega, y a preguntar qué quiere decir acá la palabra ὑποκείμενον. ὑποκείμενονtal como sub-iectum, su traducción latina, quiere decir aquello que subyace a todos los cambios o accidentes, vale decir, aquello que está a la base, aquello que permanece presente. En *Las Categorías*,

Aristóteles se refiere al sujeto como entidad primera señalando: “[...] *todas las otras cosas o se dicen de las entidades primeras como sujetos, o son en los sujetos mismos. En consecuencia, no siendo las entidades primeras es imposible que de las otras cosas algo sea*”²⁴. De este modo, la entidad primera aparece como sujeto en dos sentidos: a) por ser aquello que subyace a todos los otros modos de ser (cantidad, cualidad, relación, etc.) y b) por ser el último eslabón de toda predicación.

Tomando en consideración este modo de entender la palabra sujeto es que Heidegger puede decir: “*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». Sujeto- lo que yace delante desde sí mismo- son las piedras, las plantas y los animales no menos que el hombre*”²⁵.

No obstante, la modernidad introduce ciertos cambios respecto de esta idea. Debido a la importancia que ha ido ganando el hombre no sólo en la modernidad, sino también en la metafísica de la edad moderna, es que el hombre, el sujeto “humano” se ha posicionado como el único *ὑποκείμενον*.

Ya en el inicio de la filosofía moderna nos encontramos con la proposición “ego cogito, ergo sum” (“pienso, luego existo”) de Descartes, tesis que revela el rol fundamental que cumple el yo, o dicho de otro modo, el hombre. Esa preeminencia está dada en tanto que “*la realidad de lo real es el ser representado por medio del sujeto representante y para éste*”²⁶. El hombre adquiere, de este modo, un papel activo, pues éste se propone alcanzar a partir de sí mismo, y a partir de sus propios medios, la certeza y la seguridad tanto respecto de sí mismo, como de aquello que conoce. Tal como señala Heidegger, es el hombre mismo quien busca conocer, es él quien lleva a cabo el proceso de conocimiento, es él quien transmite el conocimiento a otros, y por lo mismo, es también él quien puede llegar a alterarlo. Pero, ¿de qué modo y en qué sentido llega a ser el hombre el sujeto?, o ¿de qué manera comprender la tesis cartesiana?, son preguntas cuyas respuestas no sólo contestan a nuestras interrogantes más inmediatas, sino que también nos ayudan a entender la posición de Heidegger de situar a Nietzsche como un pensador metafísico.

Para Heidegger, la pregunta filosófica de la modernidad ya no sería aquella que interroga por ¿qué es el ente?, sino más bien aquella que busca preguntar por el modo mediante el cual el hombre podría llegar desde sí y para sí no sólo a la verdad, sino más bien a una verdad inconvencible²⁷. ¿Cuál sería esta verdad? Para Descartes, la respuesta estaría en el “pienso, luego existo”. A partir de esta proposición, el hombre se asegura a sí mismo, y en tanto se asegura a sí, el hombre puede tener certeza (la verdad

²⁴ Aristóteles. “*Las Categorías*”. Introducción, traducción, notas e index graecus translationis de Humberto Giannini y María Isabel Flisfisch, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1988, p. 37

²⁵ Heidegger, Martin. “*Nietzsche II*”. Traducción de Juan Luis Vermal, Ediciones Destino, España, 2000, p. 119

²⁶ *Ibíd.*, p. 109

²⁷ *Ibíd.*, p. 113

se transforma en certeza) respecto de los demás entes en tanto representaciones de él mismo. Pero para entender la tesis cartesiana se requiere de ciertas explicaciones.

Ante todo es importante ser preciso respecto de algunos términos. La palabra *cogitare*, por ejemplo, debe entenderse según Heidegger en relación a la palabra *percipere*, vale decir, el pensar debe entenderse como un re-presentar. La palabra representación (*Vorstellung*) aparece como más adecuada si lo que está en juego es una correcta comprensión de lo que quiere decir Descartes, en tanto que ella introduce la copertenencia entre dos conceptos íntimamente ligados en cualquier representación, a saber, el representar y lo representado. Si bien en aquello que se piensa también hay una relación entre el pensar y lo pensado, tanto en alemán como en español, la palabra representación da cuenta de un mejor modo de esta relación.

“Al aprehender Descartes la cogitatio y el cogitare como perceptio y percipere quiere recalcar que al cogito le es propio el llevar-a-sí lo re-presentable [...]. Cogitare no es sólo un representar de manera general e indeterminada, sino aquello que se pone a sí mismo bajo la condición de que lo remitido no admita ya ninguna duda, tanto respecto de lo que es como de su modo de ser”²⁸.

Así, el *cogitare* en Descartes, muestra un modo de un pensar que no admite reparos, que sólo admite aquello que presenta el carácter de lo asegurado, de lo seguro, y es de este modo, como la verdad adquiere el carácter de la certeza.

Es a partir de lo indicado anteriormente que Descartes puede señalar que todo *ego cogito* es *cogito me cogitare*, es decir, que todo aquello que yo represento me representa también a mí. No se trata de que yo me vuelva un objeto del representar, sino que precisamente ese objeto del representar remite al hombre representante. “*En la intuición inmediata de algo, en todo hacer presente algo, en todo recuerdo, en toda expectativa, lo re-presentado en esos diferentes modos por medio del representar me es representado, es puesto ante mí [...]*”²⁹. A partir de esto, se nos hace patente un factor fundamental del representar, a saber, la necesidad esencial del re-presentante en el re-presentar, o dicho de otro modo, la conexión esencial entre el re-presentante y lo re-presentado.

A partir de las explicaciones dadas anteriormente es que podemos entender cómo en Descartes el sujeto es el sujeto “humano”, o como indica Heidegger, “*la conciencia de las cosas y objetos es en primer lugar, esencialmente y en su fundamento, autoconciencia, y sólo como tal es posible la conciencia de ob-jetos. Para el representar así caracterizado, el sí mismo del hombre es esencialmente lo que subyace como fundamento. El sí mismo es sub-iectum*”³⁰, y en este sentido, en Descartes, el yo no sólo toma el rol de ser el representante, sino también de ser quien debe medir o a-portar (*Bei-stellen*) el ente. Mas no sólo eso, pues el rol preponderante del sujeto no sólo se juega, tal como indica Heidegger, en el pensar y el conocer, sino también en otros tipos de comportamiento del hombre, como por ejemplo, en los afectos, los sentimientos y las sensaciones, ya que

²⁸ *Ibid.*, p. 127

²⁹ *Ibid.*, p. 128

³⁰ *Ibid.*, p. 129

éstas últimas formas también tienen algo respecto a lo cual están referidas, a saber, algo querido, sentido y/o percibido. Es por este motivo que Heidegger puede decir respecto de Descartes, que para éste último “[...]la esencia del re-presentar ha trasladado su peso al re-mitir-se de lo re-presentado, en lo cual el hombre que representa decide de antemano y siempre desde sí qué puede y debe valer como sentado y constante”³¹, es decir, qué puede y debe valer como ente.

Luego de esta breve explicación será necesario entonces señalar qué quiere decir el “pienso, luego existo”. Para Heidegger es importante entender el *ergo* como un “y en ello está implícito”, de modo que el “cogito, ergo sum” no se interprete al modo de un silogismo, del cual el “soy” sea inferido a partir del “yo pienso”, sino que precisamente se entienda como un: yo represento “y en ello está ya establecido y puesto por el representar mismo: yo como **siendo**”³². Podría incluso señalarse que en el “pienso, luego existo” hay una especie de intuición de la existencia, mas en ningún caso un razonamiento a partir del cual ésta última pueda ser inferida. No obstante, a partir de esto se hace visible el vínculo que existe entre el *represento* y el *soy*, de modo que yo no sólo soy quien representa y quien se encuentra determinado por este representar, sino que también aquello representado es determinado y decidido desde mí. En este sentido, podríamos señalar que en Descartes el ser es re-presentatividad, y en tanto todo re-presentar requiere de un sujeto re-presentante, en referencia al cual podamos encontrar la representatividad de aquello representado, es que el “yo” se transforma en sujeto. De este modo, las piedras, las plantas y los animales, que anteriormente habíamos caracterizado como sujeto en tanto *Øpoke...menoḡahora* no son más que objetos para el sujeto humano.

Mas, si el ser es representatividad, ¿qué sucede entonces con la verdad de lo ente? La re-presentación es, para Heidegger, a partir de lo señalado anteriormente instauración (*Auf-stellung*) y fijación (*Fest-stellung*) de la esencia de la verdad y del ser³³. En este sentido, y como hemos señalado anteriormente, la verdad adquiere la forma de la certeza, la cual consistiría en la seguridad del hombre respecto a sus remisiones.

3.2 CERTEZA Y EVIDENCIA COMO JUSTIFICACIÓN DE LA VERDAD

Que el ente quede caracterizado como representatividad, indica Heidegger, no significa en ningún caso que éste, en tanto representación, se convierta en un simple pensamiento, y adquiera así, el carácter de ser un mero producto de la “conciencia” del hombre. El ente representado es, para Descartes, un ente efectivamente real. Pero

³¹ *Ibíd.*, p. 131

³² *Ibíd.*, p. 134

³³ *Ibíd.*, p. 138

alcanzar algún grado de conocimiento sobre dicho ente requiere previamente de una correcta comprensión del modo de conocer. Si la verdad es entendida como la adecuación entre el intelecto y la cosa, entonces se torna necesario, para Heidegger, realizar dos precisiones, a saber: 1. comprender cómo o cuál es el ente que se adecua a este conocimiento, y 2. comprender cómo es este tipo de conocimiento. Con respecto al conocimiento en Descartes, Heidegger señala que sólo debe ser aceptado como conocimiento aquello que sea reconocido por el sujeto como indudable, es decir, aquel representar que esté libre de toda duda. A su vez, en relación al ente, sólo será admitido como tal, aquel ente que el sujeto haya puesto como seguro en su representar. De este modo, la verdad pasa a ser aquello que para el hombre es cierto y está asegurado, y en este sentido podemos decir que la verdad se convierte en certeza. En tanto certeza, se torna necesario descartar y desechar todo aquello que se nos presente como inseguro e incierto, pues sólo un ente que ha sido puesto como seguro, se contrapone al sujeto pensante como objeto de conocimiento.

En esta certeza, no obstante, el sujeto, es decir, el hombre, ha de estar también seguro y cierto de sí mismo. Esta certeza o seguridad de sí mismo es alcanzada por el hombre luego de haber desechado todo aquello que le parecía de carácter dudoso, y haber alcanzado aquel *fundamentum absolutum et inconcussum* que nos es dado a partir del “ego cogito, ergo sum”. “*La certeza fundamental consiste en la evidencia: ego cogitans sum res cogitans . Yo soy algo pensante*”³⁴ .

Del “yo pienso” nos viene dado que “yo soy”, y por eso el “pienso, luego existo” es reconocido, en cuanto principio, como un fundamento absoluto e inquebrantable. Es importante señalar, no obstante, que no es la existencia de sí mismo lo que Descartes está tratando de probar, sino la existencia del pensamiento.

“*Algo verdadero es algo que el hombre lleva en cada caso ante sí de modo claro y distinto y que, en cuanto así llevado-ante-sí (representado), se lo remite a sí, para, en tal remisión, poner en seguro lo representado. La seguridad de tal representar es la certeza*”³⁵ . Requisitos de esta certeza se vuelven entonces la claridad, la distinción y la evidencia. Que la verdad se transforme en certeza reafirma la preeminencia anteriormente mencionada del hombre. La verdad, entendida como certeza, no hace más que manifestar la relación indisoluble que habría entre ésta y el hombre. Es el hombre quien desde ahora mide el ente, pues es él quien decide sobre la entidad de un determinado ente, es él quien determina lo que ha de valer como ente. “*La relación con el ente es el avasallante pro-ceder hacia la conquista y dominio del mundo. El hombre le da al ente la medida en cuanto determina desde sí y en referencia a sí lo que es lícito que valga como ente*”³⁶ . La certeza, autoproducida por el hombre mismo, nos da seguridad, y a la vez, ésta nos otorga el dominio sobre lo ente. Este dominio no es menor, y es por este motivo

³⁴ Heidegger, Martin. “*Seminarios de Zollikon*”. Traducción de Ángel Xolocotzi Yáñez, jitanjáfora Morelia Editorial y Red Utopía Asociación Civil, México, 2007, p. 158

³⁵ *Ibíd.*, Heidegger, Martin. “*Nietzsche II*” p. 349

³⁶ *Ibíd.*, p. 142

que al hombre le está dada la tarea de “ [...] *acrecentar las posibilidades de aseguramiento y de asegurar a su vez a éstas contra los nuevos peligros que se suscitan [...]*”³⁷. Pero cualquier ente que busque entrar en los terrenos de la seguridad, y de este modo, adquirir el carácter de ser algo verdadero, ha de cumplir con las exigencias propias de la verdad de la modernidad: certeza y evidencia.

Al finalizar el primer capítulo de este informe se indicó que la adscripción de Nietzsche a la metafísica de la modernidad, por parte de Heidegger, se respaldaba al recurrir al concepto de sujeto. Las consideraciones preliminares que se han hecho hasta el momento respecto a este concepto nos presentan el horizonte bajo el cual se pretende situar el pensamiento de Nietzsche. Si bien el concepto de “sujeto” ha sido criticado por éste último, no obstante Heidegger encuentra en la filosofía nietzscheana ciertos indicios que podrían hacer de la voluntad de poder, un auténtico sujeto.

3.3 NIETZSCHE Y LA VOLUNTAD DE PODER

Nietzsche es enfático en sostener que tras cada una de nuestras valoraciones está la vida. Mas, ¿qué quiere decir vida en este contexto? Nietzsche mismo lo explica: “*Mi fórmula se resume en estas palabras: la vida es voluntad de poderío*”³⁸. Fink, refiriéndose a esto mismo, señala que la voluntad de poder es la vida de la tierra³⁹. Así hemos llegado a un concepto fundamental dentro de los planteamientos nietzscheanos. Sin embargo, este concepto requiere de ciertas explicaciones. En “*De la superación de sí mismo*” (segunda parte de *Así habló Zaratustra*) Nietzsche se refiere a lo que él entiende por voluntad de poder. Este discurso comienza con una especie de burla a lo que los sabios denominan la “voluntad de verdad”. Esta supuesta voluntad de verdad se reduce, para Nietzsche, a un intento de hacer comprensible todo Ser, todo lo que existe. Sólo a partir de esta “inteligibilidad” es capaz el hombre de alcanzar seguridad, y de este modo, seguir viviendo y hacer de la vida una instancia más grata y soportable. De este modo, el pensar se devela como voluntad de poder en cuanto busca hacer inteligible todo lo que existe, y así hacer que la vida sea digna de ser vivida. Es por este motivo también que en *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche puede sostener la importancia de los juicios falsos, en tanto que son éstos últimos los más imprescindibles para el hombre. “[...] *Renunciar a los juicios falsos sería renunciar a la vida, negar la vida*”⁴⁰. Es por esto, que si bien la verdad es descubierta por Nietzsche como un error, puede decir de ésta que es un error útil o necesario para la vida.

³⁷ Ibíd., p. 347

³⁸ Nietzsche, Friedrich. “*La voluntad de poderío*”. Prólogo de Dolores Castrillo Mirat, Editorial EDAF, Madrid, 1981, p. 164

³⁹ Ibíd., Fink, Eugen. “*La filosofía de Nietzsche*”, p. 93

⁴⁰ Nietzsche, Friedrich. “*Más allá del bien y del mal*”. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 24

Pero, aunque la verdad tenga el carácter del error, ésta es un valor, y en tanto valor, supone a la voluntad de poder. Respecto a la voluntad de poder, Nietzsche dice: “*En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del que sirve encontré voluntad de ser señor*”⁴¹. A partir de esto, Nietzsche nos indica, en primer término, que la voluntad de poder es algo propio de todo ser vivo. Es por esto que Heidegger, comentando esta breve afirmación, nos dice que la voluntad de poder es el carácter fundamental de la vida⁴² o, en otras palabras, el carácter fundamental de todo ente⁴³. Así, la voluntad de poder no sólo se encuentra en el amo y en el señor, sino también en el siervo o en el esclavo. Esto último sólo se explica si entendemos la voluntad de poder del mismo modo en que Nietzsche la comprende. Para ello es necesario tener en cuenta que la voluntad de poder es un querer, pero un querer que requiere ser entendido según la siguiente afirmación: “*querer es querer ser señor*”⁴⁴.

Esto no significa, explica Heidegger, que el esclavo pueda dejar de ser esclavo y convertirse en amo. Si en el siervo encontramos voluntad de poder es en tanto que también éste aspira a ejercer cierto dominio por sobre lo que está por debajo de él. Incluso, indica Heidegger, si el esclavo se vuelve indispensable para el amo, y de este modo el amo se hace dependiente de su siervo, en este sentido también el esclavo tendría dominio sobre su señor. Por ello Heidegger precisa que la voluntad no es un mero querer o un simple aspirar a algo, como cuando se está en busca de aquello que no se posee. El querer de la voluntad de poder es un ordenar o un dar órdenes. El ordenar se caracteriza en tanto que “*aquel que ordena es señor con conocimiento de su disponibilidad sobre las posibilidades de la actuación efectiva*”⁴⁵. Así, quien ordena obedece a esta disponibilidad en su mismo ordenar, por lo cual se obedece a sí mismo, y quien se obedece a sí mismo no requiere ser mandado. Es importante en este punto recalcar una distinción que hace Heidegger entre el mandar y el ordenar. Ordenar no es lo mismo que un mandar algo a alguien, pues lo característico del ordenar viene dado por lo que señalábamos anteriormente, a saber, por el conocimiento de mis posibilidades, y es en este sentido, que Heidegger puede decir que el ordenar es una auto-superación⁴⁶.

Pero, ¿qué quiere la voluntad? Heidegger responde: “[...] *la voluntad quiere su querer [...] La voluntad se quiere a sí misma*”⁴⁷. Que la voluntad quiera su querer significa que

⁴¹ Nietzsche, Friedrich. “*Así habló Zaratustra*”. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 176

⁴² *Ibíd.*, Heidegger, Martin. “*Nietzsche II*” p. 215

⁴³ *Ibíd.*, Heidegger, Martin. “La frase de Nietzsche «*Dios ha muerto*»”, p. 176

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 174

⁴⁵ *Ibíd.*

⁴⁶ *Ibíd.*, Heidegger, Martin. “*Nietzsche II*” p. 215

⁴⁷ *Ibíd.*, Heidegger, Martin. “La frase de Nietzsche «*Dios ha muerto*»”, p. 175

ésta quiere ir más allá de sí misma. Ir más allá de sí misma significa que ésta quiere más poder, ya que sólo en tanto aumento de poder puede la voluntad seguir superándose a sí misma y no declinar. El mero detenerse en un nivel de poder, y de este modo, detener el acrecentamiento, es el comienzo de la decadencia. Y es que “*la vida posee una tendencia a ascender, crea productos de poder y no se detiene jamás en esa tarea*”⁴⁸. Así, que todo lo vivo se debe como voluntad de poder revela la importancia del crecimiento de todo ente. “*Por eso, la esencia contraria a la voluntad de poder no es, en contraposición al mero «aspirar al poder», la «posesión» ya alcanzada de éste, sino la «impotencia de poder» (El anticristo, VIII, 233)*”⁴⁹. El aumento de poder, no obstante, no sólo requiere que se alcance un nivel de poder determinado, sino también que éste último se asegure, pues sólo si el nivel de poder alcanzado en cada caso está asegurado, puede la voluntad de poder alcanzar un siguiente nivel de poder. De este modo, este aseguramiento de cada nivel de poder se torna una condición necesaria para cualquier posible aumento de poder. Sin embargo, indica Heidegger, si bien este aseguramiento es necesario, se requiere de algo más para que la voluntad de poder pueda seguir creciendo y pueda ser aumento de poder. Para ello se requiere que la voluntad de poder quiera ir más allá de sí misma, y por ello ésta tiene que “[...] *dirigir su mirada a un campo de visión y empezar por abrirlo para que de allí empiecen a mostrarse posibilidades que le indiquen el camino a un aumento de poder*”⁵⁰.

El aumento de poder requiere, en efecto, tal como se ha señalado, no sólo de la conservación de un determinado grado de poder, sino también de las posibilidades del acrecentamiento. La importancia de esto último se hace visible también a partir del distanciamiento que toma Nietzsche respecto a los planteamientos propios de la biología de su época, marcados éstos por el pensamiento de Darwin. Mientras para Darwin la lucha por la vida tiene como fin la conservación, para Nietzsche la vida, de por sí, en cuanto voluntad de poder, tiende al crecimiento.

Los medios, mediante los cuales la voluntad de poder puede crecer, son los valores. Nietzsche explica en la *Voluntad de poderío* lo que él entiende bajo la palabra valor. “*El punto de vista del «valor» es el punto de vista de condiciones de conservación y de crecimiento en relación con seres complejos, que tienen una vida de duración relativa dentro del devenir*”⁵¹. Valorar es estimar, y la voluntad de poder estima en tanto es ella quien fija las condiciones de conservación y las de aumento de los seres, en tanto la esencia de éstos es la voluntad de poder.

Para Nietzsche, estos valores se caracterizan esencialmente por ser puntos de vista, es decir, los valores son determinados de un modo perspectivista. Que los valores sean puntos de vista (o perspectiva) denota el rol fundamental que juega la vista (la visión), en tanto es ella quien toma en consideración tal o cual valor. “*El valor es valor en la medida*

⁴⁸ Ibid., Fink, Eugen. “*La filosofía de Nietzsche*”, p. 95

⁴⁹ Ibid., Heidegger, Martin. “*Nietzsche II*” p. 216

⁵⁰ Ibid., Heidegger, Martin. “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto», p. 176

⁵¹ Ibid., Nietzsche, Friedrich. “*La voluntad de poderío*”, p. 390

*en que vale. Vale, en la medida en que es dispuesto en calidad de aquello que importa*⁵². En tanto importa, en tanto vale, el valor es valor. De aquí, que el valor pueda ser tomado en consideración como un número o una medida. Mas, este número o medida, del mismo modo que el valor, no son algo en sí, sino tan sólo un punto de vista.

Cabe preguntarse entonces, ¿cuándo un valor vale?, ¿cuándo un valor importa? En tanto la voluntad de poder es quien pone los valores, y en tanto ella misma tiende a acrecentarse y no a detenerse en un determinado nivel de poder, entonces valor sólo será aquello que sirva como condición para poder seguir creciendo. De este modo, *“el valor, en cuanto condición de la vida, tiene que pensarse por lo tanto como aquello que sustenta, favorece y despierta el acrecentamiento de la vida”*⁵³. Sólo así, acrecentando la vida, puede un valor valer.

Heidegger señala que Nietzsche no sólo le otorga el rótulo de valor a las condiciones que posibilitan ciertas “formaciones de dominio”, sino incluso a las formaciones mismas, las cuales serían, por ejemplo, la ciencia, el arte, la política o la religión.

Así, podemos señalar que cada ente, en tanto tiene por esencia a la voluntad de poder, configura el mundo a partir de sus puntos de vista. El ente, en tanto voluntad de poder, es perspectivista, y como tal, podemos indicar a la voluntad de poder como la responsable de toda instauración de valores. Dado el carácter de la voluntad de poder, en tanto esencia de todo lo ente, y según el reconocimiento que se ha hecho respecto de ella de ser la instauradora de los valores, entonces ha de adquirir la voluntad de poder un rol fundamental que Heidegger ha hecho notar de la siguiente manera: *“El pensar en términos de valor forma parte esencial de la identidad de la voluntad de poder, del modo en que ésta es **subiectum** (basada sobre sí, subyacente a todo)”*⁵⁴. La voluntad de poder, a juicio de Heidegger, es sujeto. Tras cada valoración encontramos de modo subyacente a la voluntad de poder. Mas, ¿Nietzsche no había puesto en duda la idea de sujeto?

3.4 NIETZSCHE COMO CONSUMACIÓN DE LA MODERNIDAD

Es a partir de lo anteriormente señalado que Heidegger puede decir respecto a Nietzsche, que en éste último se consumaría la moderna metafísica de la subjetividad⁵⁵. Para Heidegger, Nietzsche viene a representar una especie de continuación del pensamiento cartesiano, en cuanto éste último ha sido caracterizado por entender:

⁵² *Ibíd.*, Heidegger, Martin. “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto», p. 170

⁵³ Heidegger, Martin. *“Nietzsche I”*. Traducción de Juan Luis Vermal, Ediciones Destino, España, 2000, p. 394

⁵⁴ *Ibíd.*, Heidegger, Martin. *“Nietzsche II”* p. 221

⁵⁵ *Ibíd.*, Heidegger, Martin. “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto», p. 178

- a) El ser como representatividad.
- b) La verdad como certeza.
- c) El hombre como sujeto.

Estos tres puntos estarían, a su modo, presentes en la filosofía nietzscheana a partir del reconocimiento de la voluntad de poder. Para Nietzsche el ser es “representatividad”, y ésta última es, a su vez, la verdad. “«Verdad» y «ser» quieren decir para Nietzsche lo mismo, a saber: lo hecho y fijo en el representar y poner en seguro”⁵⁶. Esta equiparación, sin embargo, requiere de ciertas explicaciones. Ante todo, es importante señalar que la verdad, en Nietzsche, no es más que un valor necesario y útil para la conservación de la voluntad de poder. La verdad no da cuenta de lo real ni de cómo son las cosas, pues éstas son entendidas por Nietzsche desde el planteamiento que postula a lo real como un continuo devenir. Desde esta perspectiva todo representar “detiene” el devenir, por lo cual ningún tipo de representación da ni puede dar cuenta de la realidad. Cualquier representación viene a representar, por lo pronto, una mera apariencia de la realidad. En este sentido, la verdad se convierte en error.

Teniendo en consideración lo anterior, es que Heidegger puede decir que Nietzsche asume los planteamientos cartesianos. La certeza, figura moderna de la verdad, se devela para Nietzsche como “voluntad de verdad”, y en cuanto tal, se funda en la voluntad de poder⁵⁷.

La voluntad de poder, por su parte, viene a ser el equivalente, para Heidegger, al hombre en Descartes, en tanto que ambas (voluntad de poder y hombre) viene a cumplir el rol de *subiectum*. Este punto llama la atención de Heidegger, puesto que fue el mismo Nietzsche quien criticó ideas tales como el “yo” o el “sujeto” al catalogarlas como ficciones lógicas, que tan sólo nos ayudarían a comprender y ordenar el devenir. Según esto, rápidamente surge la idea de una posible contradicción en el pensamiento nietzscheano, pues no se comprende el simultáneo rechazo a conceptos tales como “sujeto” y el planteamiento de la voluntad de poder como aquello subyacente a toda valoración. Respecto de ello, Heidegger señala:

“ [...] la puesta en cuestión de la subjetividad en el sentido de la yoidad de la conciencia pensante es compatible, sin embargo, en el pensamiento de Nietzsche, con la asunción incondicionada de la subjetividad en el sentido metafísico, por cierto no reconocido, del subiectum . Lo que subyace no es para Nietzsche el «yo» sino el «cuerpo» ”⁵⁸ .

Para Heidegger, sin embargo, que sea el cuerpo el que ocupe el lugar del yo no es indicio de que Nietzsche se haya distanciado de lo planteado por Descartes. Es más, la referencia al cuerpo como aquello subyacente no representa, para Heidegger, ningún cambio respecto a lo establecido en la filosofía de Descartes. Lo que haría Nietzsche al situar al cuerpo como aquello que subyace, y que a juicio de Heidegger, no sería más

⁵⁶ *Ibíd.*, Heidegger, Martin. “*Nietzsche II*” p. 152

⁵⁷ *Ibíd.*

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 153

que un continuo de la filosofía de Descartes, sería pasar de ámbito de la *perceptio* (del representar) al ámbito del *appetitus*, vale decir, a las pulsiones propias de la voluntad de poder.

El vínculo que podríamos encontrar entre las posiciones filosóficas de Nietzsche y de Descartes se manifiesta claramente, para Heidegger, en cuatro puntos que expone brevemente en el capítulo titulado *La conexión interna de las posiciones fundamentales de Descartes y de Nietzsche*, en el libro *Nietzsche* (segundo tomo):

1. Para Descartes, el hombre es sujeto en tanto es lo que subyace a toda representación. Para Nietzsche, el hombre también es sujeto, pero en el sentido de las pulsiones propias del cuerpo (en tanto voluntad de poder). La relación entre el cuerpo y la voluntad de poder se entiende a partir de la consideración del cuerpo como la unidad de todas las pulsiones. Éstas, no obstante, no son más que una consecuencia de la voluntad de poder.

2. Para Descartes, el ser es representatividad, en tanto que lo que un ente es, equivale a la representación que el mismo sujeto se haga de tal ente. Para Nietzsche, el ser también es representatividad, en cuanto es lo fijo del devenir. Si bien este modo de entender el ser no da cuenta de lo que realmente es y de cómo es lo que es (de este modo se revela como una mera apariencia), sin embargo, ésta última constituye una apariencia necesaria.

3. Para Descartes, la verdad es certeza. Para Nietzsche, la verdad es un tener-por-verdadero. *“Tener-por-verdadero es fijar lo que deviene, fijación con la que se asegura al respectivo viviente algo consistente en sí mismo y en su entorno, en virtud de lo cual puede estar seguro de su existencia consistente y de su conservación y, por lo tanto, puede tener el poder de acrecentar el poder”*⁵⁹.

4. Para Descartes, el hombre es la medida de todas las cosas en cuanto que es él, quien eliminando los límites del representar, conduce todo lo ente al ámbito de la certeza. Para Nietzsche, el hombre también vendría a medir las cosas, pues tanto lo representado, del mismo modo que cualquier configuración o conformación, vienen a ser un producto del hombre.

A partir de estos cuatro puntos podemos situar a Nietzsche dentro de la moderna metafísica de la subjetividad. Respecto de esto es importante tener en cuenta lo que entiende Heidegger por metafísica, y el modo cómo caracteriza a la metafísica de la modernidad. Metafísica, en palabras de Heidegger, es la verdad de lo ente como tal en su totalidad, mientras que aquello que es propio de la metafísica de la modernidad viene dado por la preeminencia del rol del sujeto. Sin embargo, la subjetividad no sólo nos revela la importancia que cumple el sujeto, sino que también ella misma deja entrever dos factores significativos para una íntegra comprensión de sí misma, a saber, la verdad como certeza y el ser como representatividad.

Sin embargo, Heidegger no se limita a situar a Nietzsche dentro de la metafísica de la modernidad, sino más bien postula que éste último sería la consumación de la metafísica de esta época. Respecto del fin o del acabamiento de la metafísica aclara:

⁵⁹ *Ibid.*, p. 156

“ [...] no quiere decir que en el futuro no «vivirán» ya hombres que piensen de modo metafísico y elaboren «sistemas de metafísica». Aún menos quiere decirse con ello que la humanidad en el futuro no «vivirá» ya basándose en la metafísica. El final de la metafísica que se trata de pensar aquí es sólo el comienzo de su «resurrección» bajo formas modificadas [...]”⁶⁰ .

Postular el fin de la metafísica es postular la posibilidad de surgimiento de “nuevos” modos de pensar, que broten precisamente cuando el modo de pensar anterior se encuentre limitado y acabado en su posibilidad de seguir pensando. La última de estas posibilidades la encontramos en Nietzsche y en su inversión de la metafísica.

Hemos logrado situar hasta aquí a Nietzsche dentro de la metafísica de la modernidad, mas aun no se ha hecho ver de qué modo en el planteamiento de la muerte de Dios confluyen todos aquellos aspectos que hacen de Nietzsche un pensador metafísico. Para ello se precisa recorrer ciertas ideas fundamentales del propio Nietzsche y dejar ver entre ellas aquella íntima conexión que se establece con la muerte de Dios. Sólo de este modo podremos hacerle justicia al pensar nietzscheano y juzgar propiamente la interpretación heideggeriana.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 164

IV. MUERTE DE DIOS Y OLVIDO DEL SER

4.1 MUERTE DE DIOS Y NIHILISMO

La muerte de Dios, promulgada en el texto “El loco”, número 125 de *La gaya ciencia*, es la consecuencia del reconocimiento de la voluntad de poder. En cuanto tal, la muerte de Dios no parece representar la simple opinión de un ateo, la cual sería fácilmente refutable a partir de la constatación de mucha gente que aún cree en Dios y visita las Iglesias⁶¹. Para Heidegger, esta frase viene a nombrar la historia de occidente, el destino de dos mil años de historia occidental⁶².

¿Pero qué puede significar la muerte de Dios?, ¿hace ésta alusión al Dios cristiano, y sólo a él? Heidegger, en el aforismo 343 de *La gaya ciencia*, encuentra cierto indicio que nos podría ayudar a responder estas preguntas. El aforismo señala: “*El suceso más importante de los últimos tiempos, que «Dios ha muerto», que la fe en el dios cristiano ha*

⁶¹ Ibid., Heidegger, Martin. “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto», p. 160

⁶² Ibid.

*perdido toda credibilidad, comienza a arrojar sus primeras sombras sobre Europa*⁶³. Si bien a partir de esto podemos constatar que efectivamente la muerte de Dios hace referencia al Dios cristiano, sin embargo es importante señalar que el nombre de Dios no se reduce sólo a eso. Dios, en Nietzsche, es el nombre que el filósofo utiliza para nombrar no sólo al Dios cristiano, sino a todo el ámbito suprasensible. La existencia de un mundo inteligible, los ideales e ideas que este mundo trae consigo y cuyos primeros responsables son Platón y, luego el cristianismo, reciben en Nietzsche, el nombre de Dios. La muerte de Dios, mienta, por lo pronto, “[...] *que el mundo suprasensible ha perdido su fuerza efectiva. No procura vida*”⁶⁴.

El mundo suprasensible pierde su fuerza cuando se torna incapaz de seguir ofreciendo lo que ofrecía, vale decir, cuando pierde el rol que desde un principio le correspondía. Este papel, como se ha revisado a lo largo de este trabajo, era otorgar seguridad al hombre. Mientras el “más allá” simbolizaba la continuación mejorada de un “más acá” incierto y hostil, Dios representaba la salvación y el perdón, y las ideas mentaban el orden y la permanencia de lo cambiante. El mundo suprasensible, que se develaba como oportunidad y salvación, pero que exigía la negación del único mundo que existe, el mundo terrenal, termina por perder su fuerza efectiva cuando se reconoce como producto de la voluntad de poder. El mundo inteligible, en tanto producto de la voluntad de poder, se revela como creación del hombre, pero como una creación olvidada. A partir de este reconocimiento, el hombre queda desamparado, solo, y en un mundo que siempre había sido, por él mismo, negado.

“Si Dios, como fundamento suprasensible y meta de todo lo efectivamente real, ha muerto, si el mundo suprasensible de las ideas ha perdido toda fuerza vinculante y sobre todo toda fuerza capaz de despertar y de construir, entonces ya no queda nada a lo que el hombre pueda atenerse y por lo que pueda guiarse”

⁶⁵ .

Surge, de este modo, tal como lo denomina Nietzsche, el más inquietante de todos los huéspedes⁶⁶, a saber, el nihilismo.

Lo que sea el nihilismo, el mismo Nietzsche lo aclara: “*¿Qué significa nihilismo?: Que los valores supremos pierden validez. Falta la meta; falta la respuesta al «por qué»*”⁶⁷. Nihilismo, entonces, es la pérdida de validez de los valores habidos hasta el momento, y en cuanto tal, el fin de un modo de valorar. De pronto, el mundo suprasensible se torna inalcanzable. Como tal, no se trata de un acontecimiento cualquiera, sino más bien viene a representar el movimiento fundamental de la historia de Occidente⁶⁸. Pero, y si los valores válidos hasta el momento pierden validez, entonces ¿de pronto el mundo aparece

⁶³ Ibid., Nietzsche, Friedrich. “*La gaya ciencia*”, p. 213

⁶⁴ Ibid., Heidegger, Martin. “La frase de Nietzsche «*Dios ha muerto*», p. 162

⁶⁵ *Ibid.* pp. 162 ss.

⁶⁶ Ibid., Nietzsche, Friedrich. “*La voluntad de poderío*”, p. 31

⁶⁷ Ibid., p. 33

sin valor? Si bien de pronto el mundo aparece carente de valores, éste exige un nuevo modo de valorar.

Es cierto que Nietzsche distingue entre distintos tipos de nihilismo, dentro de los cuales Dios llega a ser reemplazado por la razón o por el socialismo, entre otros. No obstante, el nihilismo que nos importa es el nihilismo completo, el cual lo que hace no es sustituir unos valores por otros poniéndolos en el mismo lugar que los anteriores, sino que éste elimina el lugar de los antiguos valores (ámbito suprasensible) y sólo así, instaure nuevos valores, los cuales al ser establecidos de otro modo, nos permitan referirnos a ellos en términos de una transvaloración de todos los valores anteriores.

“Esa transvaloración es una inversión de la manera y el modo de valorar. La instauración de valores necesita un nuevo principio, esto es, renovar aquello de donde parte y donde se mantiene. La instauración de valores precisa de otro ámbito. Ese principio ya no puede ser el mundo suprasensible, ahora sin vida. Por eso, el nihilismo que apunta a la inversión así entendida, buscará lo que tenga más vida”⁶⁹.

El nihilismo aparece entonces como la desvalorización de los valores supremos válidos hasta el momento, lo cual exige una transvaloración de éstos mismos sobre la base del reconocimiento de la voluntad de poder como principio de la posición de valores.

Nietzsche, interpretando el rasgo fundamental de lo ente como voluntad de poder, puede reconocer y desenmascarar todo ámbito suprasensible como un mero producto de la voluntad de poder, vale decir, como valor. A partir de esto, si consideramos a Platón como el precursor de la metafísica, teniendo ésta última como rasgo distintivo la división del mundo y la postulación de un ámbito inteligible eterno, inmutable y verdadero, entonces toda filosofía, desde Platón en adelante, pasa a ser metafísica de los valores⁷⁰. Y es que si se reconoce a la voluntad de poder como el principio de la posición de valores, entonces todo comienza a medirse tomando en consideración el crecimiento o la disminución de la voluntad de poder. Así, *“mientras la metafísica existente hasta el momento no conoce propiamente a la voluntad de poder como principio de la posición de valores, en la metafísica de la voluntad de poder ésta se convierte en «principio de una nueva posición de valores»*⁷¹. De este modo, se da lugar a una “transvaloración de todos los valores”.

La “transvaloración de todos los valores válidos hasta entonces” es posible a partir del reconocimiento de la voluntad de poder. El reconocimiento de ésta última posibilita el que el hombre tome conciencia de su naturaleza creadora, que sea capaz de proyectar de modo conciente nuevos ideales y, que se reconozca él mismo como creador de estos nuevos valores⁷², de modo que no se le atribuya a éstos últimos un carácter suprasensible, y por ello incuestionable. El hombre que conoce la muerte de Dios y que

⁶⁸ Ibid., Heidegger, Martin. “Nietzsche II” p. 223

⁶⁹ Ibid., Heidegger, Martin. “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto», p. 169

⁷⁰ Ibid., Heidegger, Martin. “Nietzsche II”, p. 222

⁷¹ Ibid., p. 223

admite su rol de creador en la transvaloración de los valores, es el superhombre.

4.2 SUPERHOMBRE

El hombre, al cual el ente se le presenta en su *essentia* como voluntad de poder, y en cuanto a su *existentia* como eterno retorno de lo mismo, es el superhombre. El superhombre, en palabras de Heidegger, es el hombre que va más allá del hombre habido hasta ahora. En cuanto hombre que está por «sobre» el hombre habido hasta hoy, podemos decir de él, que es un nuevo tipo de hombre. Se trata ahora de un tipo de humanidad que se quiere a sí misma⁷³. El superhombre, a juicio de Heidegger, es la negación de la esencia que ha tenido el hombre hasta el momento. La metafísica moderna, que ha considerado al hombre como un animal racional, ha hecho de la razón la esencia del hombre.

Tal como hemos señalado anteriormente, en el inicio de la filosofía de la modernidad, la verdad se convierte en certeza. La certeza es el aseguramiento de lo representado en el representar. De este modo, *“el representar se convierte en el tribunal que decide sobre la entidad del ente y dice que en el futuro sólo habrá de valer como ente lo que en el re-presentar sea puesto por éste ante sí mismo y quede así puesto en seguro para él”*⁷⁴. Indicamos también que todo representar es un representarse, en el sentido que todo lo representado ha de estar remitido al sujeto representante, de modo que éste pueda asegurar lo así representado. A su vez, si el representar puede asegurar lo representado es debido a que es él mismo quien da la ley del ser, y esto sólo es posible en tanto que dicho representar ya se ha convertido previamente, a sí mismo, en ley⁷⁵.

A partir de esto hemos logrado dilucidar la transformación que sufre el *conceptoὐποκειμένου* (subiectum) en la modernidad. Es el hombre ahora, quien en tanto representante de lo representado, se convierte en «sujeto». Lo representado pasa a ser así algo «sujetivo», con lo cual no debe entenderse, como comúnmente se hace, un mero modo de parecer o una opinión.

“En efecto, la esencia del subjetivismo es objetivismo, en la medida en que para el sujeto todo se vuelve objeto- del mismo modo como- [...] toda objetividad es «sujetiva» significa: lo que sale al encuentro es instaurado como objeto que se sostiene en sí mismo”⁷⁶.

Que todo se vuelva objeto no sólo significa que todo ente viene a ser representado por un

⁷² Ibid., Fink, Eugen. “La filosofía de Nietzsche”, p. 80

⁷³ Ibid., Heidegger, Martin. “Nietzsche II” p. 237

⁷⁴ Ibid., p. 239

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Ibid., pp. 240 ss.

sujeto (objeto como aquello que se contrapone a sujeto), sino también que en cuanto tal, este ente goza de un estatuto propio, a saber, una cierta estabilidad. La determinación de dicho objeto viene asegurada en tanto éste se ajuste a las leyes que rigen el pensamiento (en Descartes, claridad y distinción). A su vez, toda objetividad es “subjetiva”, en tanto que toda objetividad está construida por la representación del sujeto. Toda objetividad se establece por leyes necesarias y a priori del sujeto, en cuanto éste último es un sujeto transido de racionalidad. Así, toda objetividad está construida por la subjetividad.

El representar, sin embargo, señala Heidegger, va más allá de lo meramente representado y más allá de sí, en tanto el representar siempre busca asegurar lo representado. En este sentido, el representar es un apetecer, que busca que todo lo representado se determine en el representar. El ser del ente entonces, visto desde la subjetividad, se encuentra condicionado por el representar asegurador.

El nihilismo, no obstante, reconoce en el pensar a la voluntad de poder. El aseguramiento de las existencias se entiende a partir de la posición de valores. “La «unidad» existente «en sí» de todo el ente, el «fin» último presente «en sí» de todo el ente, lo verdadero válido «en sí» para todo ente, aparecen como tales valores puestos por la razón”⁷⁷. Pero el nihilismo, al reconocer a la voluntad de poder niega a la razón, lo cual no significa que con ello niegue el pensar. Éste último, es más bien comprendido a partir de la animalidad (*animalitas*). Pero por animalidad no ha de entenderse algo bajo en el hombre, como comúnmente se hace. “La animalidad es el cuerpo viviente que vive corporalmente (*leibende Leib*), es decir, el cuerpo pleno de impulsos que provienen de él mismo y que todo lo sobrepuja”⁷⁸. La animalidad, entendida de este modo, busca dar cuenta de las pulsiones, los impulsos y las pasiones propias del cuerpo, que en tanto manifestaciones de éste, buscan aquello que tenga más vida. El cuerpo viene a ser entonces, la unidad de todas las pulsiones, unidad en la cual todos los impulsos constituyen una trama que le permite al animal vivir. Esta unidad viene a ser el núcleo vital que dirige la vida. Mas toda vida es voluntad de poder, en tanto ésta última es la fuerza o el poder que habita en el fondo de toda vida. La animalidad es voluntad de poder, y en cuanto la voluntad de poder es el rasgo fundamental de todo ente, Heidegger puede decir que es la animalidad quien determina al hombre, y no la razón. Así, la animalidad queda finalmente definida como la voluntad de poder que vive corporalmente⁷⁹.

En cuanto la razón que representa busca la ley para el aseguramiento de su representar, la voluntad de poder, entendida como animalidad, busca la ley para sí misma, “[...] la orden de llegar a su esencia, es decir, la orden de ordenar, el puro ejercicio de poder del poder”⁸⁰. Ya no se trata del representar, sino del querer, del

⁷⁷ Ibid., p. 237

⁷⁸ Ibid., p. 238

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Ibid., p. 243

quererse a sí misma de la voluntad. A partir de esto, surge la necesidad del superhombre.

El superhombre, que en cuanto tal reconoce la voluntad de poder, representa a la humanidad, en tanto ésta quiera y reconozca a la voluntad de poder como esencia del hombre, como ser de lo ente. Y es que si Dios ha muerto, y con ello ha desaparecido toda idealidad, y por ende, toda seguridad, surge entonces de improviso la posibilidad de la pérdida del hombre en el caos de una vida desordenada y carente de autoridad. No obstante, y siguiendo las palabras de Fink, cabe también la posibilidad que todo ideal siga vigente, pero que el hombre no caiga en la devoción y adoración de sus ideales, sino que se reconozca a sí mismo como el creador de ellos. El hombre que “*cobra conciencia de su naturaleza creadora y proyecta ahora conscientemente nuevos ideales creados por el hombre*”⁸¹, es el superhombre.

A través de la imagen del superhombre, Nietzsche intenta rescatar al hombre, quien despojado de toda idealidad, ha de comenzar a reconocer en la existencia humana, el carácter heroico de ésta misma⁸². No se intenta, luego de la muerte de Dios buscar el sentido en un más allá, sino buscar el sentido de la tierra. Por eso Nietzsche puede decir a través de Zaratustra: “*¡Os insto, hermanos, a que permanezcáis fieles a la tierra y no creáis a los que os hablan de esperanzas supraterráneas!. Son envenenadores, conscientes o inconscientes*”⁸³. El hombre ha de volverse a la tierra, pues éste es su lugar, el único que existe, el que alberga a todo aquello que nace y muere, y el escenario en el cual se desenvuelve cualquier tipo de vida.

Si Zaratustra nos enseña la doctrina del superhombre, ésta tiene como fin, el que el hombre se supere a sí mismo, pues el hombre habido hasta ahora no es más que un ser híbrido⁸⁴, escindido entre un más acá y un más allá. Pero, el hombre sólo puede superarse a sí mismo, en cuanto es capaz de reconocer a la voluntad de poder, y de este modo, la muerte de Dios. Sólo mediante el conocimiento de la muerte de Dios, y la consiguiente negación de un más allá suprasensible, puede el hombre volverse sobre la tierra y encontrar en ella sus superaciones. “*En tanto no se conoce la muerte de Dios, las autosuperaciones del hombre se dirigen al más allá; son infidelidades a la tierra, ascetismo, desprecio del cuerpo, vencimiento de lo terreno, de lo sensible*”⁸⁵.

Tal como indica Fink, la idea del superhombre- hasta aquí bastante confusa- sólo va adquiriendo determinación a través de lo que para Nietzsche vienen a ser los precursores del superhombre, dentro de los cuales se encuentran los hombres que no buscan en un transmundo una justificación a su dolor, que valoran la riqueza de la tierra, que buscan el advenimiento del superhombre, que aman su virtud, que justifican a las generaciones

⁸¹ Ibid., Fink, Eugen. “*La filosofía de Nietzsche*”, p. 80

⁸² Ibid.

⁸³ Ibid. Nietzsche, Friedrich. “*Así habló Zaratustra*”, p. 36

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Ibid., Fink, Eugen. “*La filosofía de Nietzsche*”, p. 82

futuras y redimen de las pasadas, etc. El hombre, que reúne todas estas características presentes en los precursores al superhombre, es el verdadero superhombre. Por su parte, para Heidegger *“la aparente inaprehensibilidad del superhombre muestra la agudeza con la que es comprendida, a través de este auténtico sujeto de la voluntad de poder, la aversión esencial a toda fijación que distingue a la esencia del poder”*⁸⁶. Y es que el superhombre, para Heidegger, no ha de comprenderse nunca a partir de los ideales y las preferencias establecidas por los valores habidos hasta ahora. Toda meta no ha de concebirse nunca como fin, sino más bien siempre como condición que posibilite el aumento de poder. Es por esto que Nietzsche puede decir que el hombre prefiere querer la nada antes que no querer, pues en cuanto no querer, el hombre negaría su aspecto más esencial.

4.3 LA NUEVA POSICIÓN DE VALORES

“ Conclusión: todos los valores con los cuales hemos tratado hasta ahora de hacernos apreciable el mundo, primeramente, y con los cuales, después, incluso lo hemos desvalorizado al haberse mostrado éstos inaplicables; todos estos valores, reconsiderados psicológicamente, son los resultados de determinadas perspectivas de utilidad, establecidas para conservar e incrementar la imagen de dominio humano, pero proyectadas falsamente en la esencia de las cosas. La ingenuidad hiperbólica del hombre sigue siendo, pues, considerarse a sí mismo como el sentido y la medida del valor de las cosas”⁸⁷.

Este pequeño párrafo podría ser una breve explicación de la frase “Dios ha muerto”. En estas pocas líneas se comprimen varias de las ideas tratadas hasta el momento. Ante todo se hace hincapié en que los valores no son más que un producto humano que cumple con la finalidad (son útiles) de asegurar la vida del hombre. En este sentido, no son más que proyecciones humanas, y en cuanto tales, nunca dan con lo que las cosas en sí mismas son, pues este ámbito resulta inalcanzable para nuestras capacidades. Mas no sólo esto. Al comprender el mundo bajo este tipo de valoraciones, no hemos hecho más que rebajar a éste último a categorías y determinaciones humanas, con lo cual sólo hemos logrado desvalorizarlo. A partir de esto, se postula la ingenuidad del hombre. El hombre habido hasta ahora no sabe de la muerte de Dios.

Pero este párrafo no se refiere al hombre habido hasta ahora, sino al hombre que ya conoce la muerte de Dios, y por ende reconoce a la voluntad de poder. Sólo él puede recalcularse psicológicamente, vale decir, poner en relación a todos los valores con la voluntad de poder, en cuanto ésta última no sólo es la esencia de la vida, sino también el fundamento de cualquier posición de valores. A partir de esto, se puede establecer en qué medida hay validez tras cada una de las valoraciones.

⁸⁶ Ibid., Heidegger, Martin. *“Nietzsche II”* p. 252

⁸⁷ Ibid., Nietzsche, Friedrich. *“La voluntad de poderío”*, pp. 37 ss.

El nihilismo, como acontecimiento histórico, obliga al hombre de nuestra época a hacerse partícipe de dicho proceso. Se requiere que el hombre tome consciencia no sólo de la inaplicabilidad de los valores anteriores, sino también del motivo o la razón que ha hecho que estos valores hayan sido reconocidos durante siglos como supremos e incuestionables ante los ojos de la humanidad. Y si esto se torna necesario, es precisamente porque los valores válidos hasta el momento han perdido su valor. Se requiere, por ende, de una nueva posición de valores. “« *Posición de valores* » significa entonces: *determinar y fijar aquellas condiciones «perspectivistas» que hacen que la vida sea vida, es decir, que aseguran en su esencia su acrecentamiento*”⁸⁸.

Por esto mismo, la nueva posición de valores no significa eliminar los valores anteriores y situar en su mismo lugar nuevos valores. Tal como señala Heidegger en el pasaje recién citado, la nueva posición de valores requiere de nuevas condiciones “perspectivistas”, condiciones que testifiquen el crecimiento de la vida. Es por esto que “*junto con los valores supremos se suprimen al mismo tiempo el «arriba» y la «altura», el «más allá», el lugar en el que podrían ponerse valores*”⁸⁹. Por ello, explica Heidegger, se requiere de una transformación en la esencia de los valores, lo que se traduce en un *nuevo principio de la posición de valores*. Este nuevo principio ha de surgir de la conciencia del hombre respecto a los valores, es decir del conocimiento que puede alcanzar éste último tanto del origen como de la necesidad de los valores habidos hasta ahora (reconocimiento de la voluntad de poder). De este modo, la consciencia adquiere un rol fundamental, pues se convierte en el auténtico “instinto”⁹⁰.

La importancia de la consciencia radica también en hacer ver que los valores válidos hasta ahora no se desvalorizan en cuanto a que su contenido se torne erróneo o inadecuado a nuestra época, sino porque no se los reconoce como “formas de dominio” y, por el contrario, se los considera algo “en sí” y supremo. Por lo demás, la caracterización de los valores anteriores no tomaba en consideración el que éstos fuesen condiciones para el acrecentamiento de la vida. En cuanto tales, dicho valores no eran realmente valores. Heidegger los denomina *disvalores (Unwerte)*, pues sólo tendían a la conservación (y no al crecimiento) de la vida⁹¹.

El nihilismo, para Nietzsche, es una historia en la que se trata de valores⁹², y no sólo ni fundamentalmente sobre la desvalorización de los valores anteriores ni sobre una nueva instauración de ellos, sino ante todo, sobre la nueva disposición del valorar, que se manifiesta en el *nuevo principio de la posición de valores*. El pensar todo en términos de valores se debe a la preponderancia que adquiere el valor a partir del reconocimiento de la voluntad de poder como instauradora de valores y como ser de lo ente. La voluntad de

⁸⁸ Ibid., Heidegger, Martin. “*Nietzsche I*”, p. 395

⁸⁹ Ibid., Heidegger, Martin. “*Nietzsche II*” p. 76

⁹⁰ Ibid., p. 77

⁹¹ Ibid., Heidegger, Martin. “*Nietzsche I*”, p. 396

⁹² Ibid., Heidegger, Martin. “La frase de Nietzsche «*Dios ha muerto*», p. 169

poder ha de encontrarse siempre tras cualquier posición de valores, en especial tras aquella que busca ser la transvaloración de todos los valores anteriores. En esta transvaloración, señala Heidegger, el ser es pensado como valor⁹³. Y si es la idea de valor la que juega un rol fundamental en el pensamiento de Nietzsche, esto se debe precisamente a que Nietzsche, a juicio de Heidegger, es un pensador metafísico.

4.4 OLVIDO DEL SER. EL SER COMO VALOR

“En la idea de valor, la esencia del ser se piensa-sin saberlo- en un respecto determinado y necesario: en su inesencia (Unwesen)”⁹⁴.

La metafísica, para Heidegger, es aquella disciplina que debiera preguntarse y tratar acerca del ser del ente. En cuanto es el hombre quien desarrolla el pensamiento metafísico, es éste último quien debiera llevar a cabo dicho preguntar. Pero para esto es preciso que el hombre se encuentre en una cierta relación con el ser para poder así preguntar por él. Sin embargo, el hombre se atiene a lo ente, y de este modo la pregunta que interroga por si hay una relación entre el ser y el hombre, y por el cómo es esta relación, nunca se formula⁹⁵. Es más, se pretende que la comprensión del ser surja a partir del sacar a luz la relación entre el hombre y lo ente, con lo cual se cae en el gravísimo error de igualar el ente al ser. Con esto, el ser queda en la más absoluta oscuridad. Este error es, para Heidegger, la característica esencial de la metafísica. Pero si el hombre se relaciona con lo ente es precisamente porque ha de tener algún tipo de referencia al ser. Cada vez que el hombre se refiere a un ente está referido también al ser. Esta referencia, sin embargo, no resulta ser tan evidente. Si bien el ser no es lo mismo que el ente, aún no se cae en cuenta de tal distinción, aún no se presta atención a la diferencia ontológica. En cuanto “diferencia” se señala que “[...] ente y ser son de algún modo llevados-fuera-uno-de-otro, separados, y sin embargo referidos uno a otro, y esto desde sí mismos, no por razón de un posterior «acto» de «distinción»”⁹⁶.

Para Platón el ser es ἰδέα. Para entender el término ἰδέα en la filosofía platónica y alejarlo de la concepción moderna de la palabra idea, Heidegger nos propone relacionar la palabra ἰδέα con la palabra εἰδος. εἰδος significa “aspecto”, pero pensado de modo griego el aspecto es aquello que lleva a un determinado ente a aparecer (a la presencia o al ser, dice Heidegger). Así, el aspecto de una casa es la “casidad”. La “casidad” en tanto ἰδέα es ese universal que reúne a todas las casas individuales. Pero, “puesto que todo individual y particular tiene siempre en su ἰδέα su presencia y su existencia consistente, es decir, el ser, la ἰδέα en cuanto proporciona el «ser», es, por su parte lo propiamente ente

⁹³ Ibid., Heidegger, Martin. “Nietzsche II” p. 36

⁹⁴ ***Ibid., p. 51***

⁹⁵ Ibid., p. 167

⁹⁶ Ibid., p. 170

[...]”⁹⁷. El ser, de este modo, se entifica en la ἰδέα.

Para Heidegger la metafísica comienza con Platón, pues para éste el ser sería lo a priori, y en cuanto a priori estaría más allá (μετά) de lo ente (τά φυσικά). Pero la metafísica no sólo comenzaría con Platón, sino que se extendería hasta el pensamiento de Nietzsche. La característica de la metafísica ha sido que ésta nunca ha pensado al ser en cuanto ser. Y Nietzsche cae en esto. Para Nietzsche, el ser, en cuanto voluntad de poder que pone valores, es pensado como valor.

Mas no sólo esto. Y es que la ἰδέα en Platón no es sólo lo a priori, vale decir, lo precedente respecto a los entes, sino también condición de posibilidad para lo ente, y tal como recuerda Heidegger, en Nietzsche los valores también son condición de posibilidad. ¿De qué? De la voluntad de poder. Es por esto que Heidegger puede decir respecto de Nietzsche: *“En la medida en que comprende los valores como condiciones, y más concretamente como condiciones del «ente» en cuanto tal (mejor: de lo real efectivo, de lo que deviene), Nietzsche piensa el ser como entidad a la manera platónica”*⁹⁸.

En la modernidad, no obstante, y a causa del vuelco hacia el hombre que ésta trae consigo, el ser vuelve a recibir otro tipo de determinación. El ser ahora está en directa relación con el hombre, con lo cual la ἰδέα se transforma ahora en lo percibido, en lo representado por un sujeto. El ser, comprendido de este modo, sigue siendo condición de posibilidad, ya que en tanto representatividad posibilita las representaciones.

“Lo más íntimo de la historia de la metafísica moderna consiste en el proceso por el que el ser adquiere el indiscutido rasgo esencial de ser condición de posibilidad del ente, es decir, en términos modernos, de lo re-presentado, de lo que está enfrentado, de los objetos”⁹⁹.

Es por esto que Heidegger, como señalábamos anteriormente, decía que toda objetividad es “subjetiva”, en tanto todo objeto está posibilitado por el representar de un sujeto representante, representar, que por lo demás equivale a ser.

Nietzsche, inscrito dentro del ámbito de la modernidad, no habría hecho más que continuar con esta comprensión del ser que se venía arrastrando desde la antigüedad y que en la modernidad sólo habría alcanzado matices distintos. Y es que en Nietzsche estas condiciones de posibilidad han recibido el nombre de “valores”.

Valores son para Nietzsche aquellas condiciones posibilitadoras puestas por la misma voluntad de poder para su conservación y su aumento. Pero si los valores no son más que condiciones de posibilidad, ¿por qué- se pregunta Heidegger- Nietzsche se encarga de darles un nombre, el de “valores”? En cada valor hay algo valorado, y en cada valoración hay una medición. Se estima respecto a cuántos que sólo nos pueden ser dados mediante el cálculo. Pero este cálculo, tomado de modo matemático, supone otro tipo de cálculo.

⁹⁷ Ibid., p. 178

⁹⁸ Ibid., p. 184

⁹⁹ Ibid., p. 187

“Calcular (Er-rechnen) quiere decir entonces poner aquello a lo que debe llegar todo con lo que se cuenta y se tiene en cuenta. El contar así entendido es el poner condiciones que se apoya sobre sí mismo, de manera tal que las condiciones condicionan el ser del ente, y como tal contar es lo que pone condiciones mismo y se asegura como tal en medio del ente en su totalidad, asegurando por lo tanto su relación con éste, y asegurándose a sí y a su relación a partir del ente”¹⁰⁰.

Sólo considerando este modo de calcular es que adquiere relevancia un calcular de tipo matemático. Sólo considerando este tipo de calcular es que podemos referirnos a “valores”, pues todo lo estimado en este calcular es una condición para..., que en cuanto tal, vale. Mas este tipo de cálculo sólo podrá darse en aquel ente cuya esencia requiera y exija estimaciones para poder conservarse, y de este modo acrecentarse, es decir, sólo ha de ocurrir en tanto se reconozca a la voluntad de poder como ser de lo ente.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 190

V. CONCLUSIÓN

Desde un comienzo se planteó la idea de hacer ver a Nietzsche como un pensador metafísico. Sin embargo, para ello no basta con que Heidegger entienda el carácter fundamental de la metafísica como el olvido del ser y pretenda, sin más, agregar a Nietzsche a una extensa lista de pensadores que no han pensado al ser como éste debiera ser pensado, es decir, en cuanto ser. Es necesario, y por lo pronto suficiente, mostrar desde un postulado fundamental de Nietzsche de qué modo confluyen en su filosofía elementos que nos hagan ver en él un genuino olvido del ser. Se ha tomado, en cuanto idea fundamental, la muerte de Dios.

Lo que sea la muerte de Dios ya se ha dicho. Lo que falta es hacer ver de qué modo se conjugan en ella los aspectos fundamentales que hacen que Nietzsche no haya tomado el ser en su originariedad. Ante todo la muerte de Dios es el reconocimiento polémico que anuncia que toda verdad y todo conocimiento no son más que resultados y creaciones del hombre, cuya esencia es la *voluntad de poder*. A partir de tal reconocimiento se nos presenta de modo inminente el *nihilismo*, suceso mediante el cual el mundo, de pronto, aparece como carente de valores. Sin embargo, este mundo reclama una nueva posición de valores, lo cual se traduce finalmente en una *transvaloración de todos los valores anteriores*. Consiguientemente se precisa ya no sólo de un nuevo ámbito para las nuevas valoraciones del hombre, sino también de un nuevo tipo de hombre capaz no sólo de hacer consciente sus valoraciones, sino también capaz de volverse al más acá, a la tierra, y dejar de buscar sus superaciones en esferas no existentes. Este nuevo hombre es el *superhombre*.

Voluntad de poder, nihilismo, transvaloración de todos los valores y superhombre son los elementos que encontramos en la unificada idea de la muerte de Dios. Estos elementos, por su parte, denotan el olvido del ser en la filosofía de Nietzsche del siguiente modo:

A partir del reconocimiento de la esencia del hombre, la *voluntad de poder* adquiere, para Heidegger, el carácter de aquello que subyace, o como comúnmente se lo ha llamado, el carácter de sujeto. Esto no sólo sitúa a Nietzsche dentro de la metafísica de la modernidad, cuyo máximo representante viene a ser en este caso Descartes, sino que también pretende mostrar cómo en Nietzsche, quien critica el concepto de sujeto al catalogarlo una mera ficción del pensar, también sería posible encontrar algo así como un *subiectum*. Así, mientras Nietzsche se pensaría a sí mismo como ruptura de la subjetividad (quiebre con el pensamiento cartesiano), para Heidegger ésta no sería más que una pretendida superación, pues la reivindicación del sujeto como condición de posibilidad del ser de lo ente queda confirmada en Nietzsche por la voluntad de poder. Con esto último Nietzsche radicalizaría el imperio de la subjetividad a todo el imperio vital, ya que la configuración de la subjetividad ya no sólo abarcaría un ámbito teórico, sino también práctico. Lo fundamental, de este modo, es que la voluntad de poder implanta valores, con lo cual el ser pasa del ámbito de la representación al ámbito de la valoración. El ser, de esta manera, se convierte en valor.

El *nihilismo*, por su parte, y visto desde la perspectiva de Heidegger, también se encuentra en conexión con el olvido del ser. La esencia del nihilismo, para Heidegger, se encuentra en la historia que precisamente ha hecho caso omiso respecto al ser. Si desde un comienzo la verdad del ser fue equivalente a la verdad de lo ente, y por consiguiente, nunca se pensó en la verdad del ser, entonces no es de extrañar que de pronto todo ente se evapore en el aire y se desintegre como mera ilusión. Pero tal vez el problema no es de la metafísica, sino del destino del ser, pues finalmente es el ser, quien para Heidegger, se sustrae. Por tanto, el nihilismo sólo puede significar: “[...] desde cualquier perspectiva todo es nada. Todo, lo que quiere decir: lo ente en su totalidad. Pero lo ente está presente en cada una de sus perspectivas cuando es experimentado en cuanto ente. Entonces, nihilismo significa que lo ente como tal en su totalidad es nada”¹⁰¹.

Respecto de la *transvaloración de todos los valores* sólo cabe decir que bajo ella subyace la voluntad de poder, y que ésta última es reconocida como ser de lo ente. En cuanto tal, es dicho reconocimiento quien permite el paso de la representación a la valoración, y es que cualquier tipo transvaloración, como su nombre lo indica, implica cambios. En este caso, la transvaloración supone un cambio no sólo en el ente (paso de lo representado a lo valorado), sino también en el hombre. La manifestación de esto último es el *superhombre*. Una comprensión mayor respecto de éste, la da el mismo Heidegger. Y es que Dios no muere repentinamente de un momento a otro. A Dios lo han matado y han sido los propios hombres los causantes de su muerte.

“Matar significa la eliminación por parte del hombre del mundo suprasensible que es en sí. Este matar alude al proceso en el que lo ente como tal no es exactamente aniquilado, pero sí se vuelve otro en su ser. En este proceso,

¹⁰¹ Ibid., Heidegger, Martin. “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto», p. 198

también y sobre todo, el hombre se vuelve otro. [...] La muerte de Dios se consume en ese aseguramiento de las existencias por medio del cual el hombre se asegura dichas existencias materiales, corporales, psíquicas y espirituales, pero sólo por mor de su propia seguridad, que quiere el dominio sobre lo ente en cuanto posible elemento objetivo con el fin de corresponder al ser de lo ente, a la voluntad de poder ”¹⁰² .

En este punto Heidegger busca ser enfático respecto del carácter subversivo del hombre¹⁰³ . En cuanto el ente pasa a ser un objeto (objetividad), éste se transforma respecto de lo que él mismo era. Esto, porque para Heidegger lo objetivo es aquello que ha sido detenido por la representación¹⁰⁴ . Mas, en cuanto se reconoce a la voluntad de poder, lo ente vuelve a sufrir un cambio respecto de sí mismo. Éste empieza a ser visto desde la perspectiva del valor, perspectiva que a fin de cuentas, sólo toma en consideración aquello que sea requerido por la voluntad de poder en pos de sí misma.

De este modo, a partir de los elementos anteriormente mencionados, que en su conjunto dan lugar a la muerte de Dios, empieza a mostrarse la relación entre ésta última y el olvido del ser. El presupuesto hipotético de Heidegger de considerar la historia de la metafísica como historia del ocultamiento del ser y la muerte de Dios como unidad de una serie de factores que mantendrían velado el ser, es lo que finalmente hace de Nietzsche un pensador metafísico.

Si bien en un principio la propuesta de Heidegger no parece ser más que un apropiamiento de Nietzsche, luego su interpretación aparece como la reconstrucción de la filosofía nietzscheana en torno a ideas fundamentales que le dan unidad al pensamiento de éste último. De este modo, si bien la postura heideggeriana puede resultar perfectamente cuestionable, y por ende, problemática, no obstante, cabe rescatar el logro de Heidegger de dar una visión de conjunto de la filosofía de Nietzsche, al reunir la dispersión de sus ideas.

¹⁰² *Ibíd.*, p. 194

¹⁰³ *Ibíd.*

¹⁰⁴ *Ibíd.*

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. “*Las Categorías*”. Introducción, traducción, notas e index graecus translationis de Humberto Giannini y María Isabel Flisfisch, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1988.
- Descartes, René. “*Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*”. Traducción, prólogo y notas de Manuel G. Morente, Editorial Espasa- Calpe, Buenos Aires, 1937.
- Fink, Eugen. “*La filosofía de Nietzsche*”. Versión española de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- Heidegger, Martin. La frase de Nietzsche «Dios ha muerto» en “*Caminos de Bosque*”. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2003.
- _____. “*Ser y Tiempo*”. Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2005.
- _____. La doctrina platónica de la verdad en “*Hitos*”. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- _____. “*Nietzsche I*”. Traducción de Juan Luis Vermal, Ediciones Destino, España, 2000.
- _____. “*Nietzsche II*”. Traducción de Juan Luis Vermal, Ediciones Destino, España, 2000.
- _____. “*Seminarios de Zollikon*”. Traducción de Ángel Xolocotzi Yáñez, jitanjáfora Morelia Editorial y Red Utopía Asociación Civil, México, 2007.

Hessen, Johannes. “*Teoría del conocimiento*”. Prólogo por Francisco Romero y traducción de José Gaos, Editorial Losada, Buenos Aires, 1965.

Nietzsche, Friedrich. “*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*”. Traducción De Luis Ml. Valdés y Teresa Orduña, Editorial Tecnos, Madrid, 1994.

_____. “*Ecce Homo*”. Introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1997.

_____. “*Humano, demasiado humano*”. Traducción de Edmundo Fernández González y Enrique López Castellón, Edimat Libros, Madrid, 1998.

_____. “*Crepúsculo de los ídolos*”. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1992.

_____. “*La gaya ciencia*”. Traducción de Luis Díaz Marín, M.E. Editores, S. L., España, 1995.

_____. “*Nachgelassene Fragmente 1884-1885*”. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Hrg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, Berlin/ New York, 1988.

_____. “*Nachgelassene Fragmente 1885-1887*”. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Hrg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, Berlin/ New York, 1988.

_____. “*La voluntad de poderío*”. Prólogo de Dolores Castrillo Mirat, Editorial EDAF, Madrid, 1981.

_____. “*Más allá del bien y del mal*”. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1992.

_____. “*Así habló Zaratustra*”. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1999.

Vattimo, Gianni. “*Introducción a Nietzsche*”. Traducción de Jorge Binaghi, Ediciones Península, Barcelona, 1996.