



Universidad de Chile  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Seminario de Grado: Nietzsche

# Nietzsche como pensador no metafísico: Un intento de respuesta a la propuesta heideggeriana

Tesina para optar al grado  
de licenciado en filosofía

BALTAZAR NICANOR CÁCERES CORRAL

Profesor Guía: Raúl Villarroel

**Santiago, Chile 2014**

*A mis padres, por su incondicionalidad y su sensibilidad*

*Al profesor Raúl Villarroel por ser un fiel centinela de esta investigación*

*A algunos amigos.*

“La obligación que tiene todo ser humano es rentabilizar sus opciones para ser feliz. Nosotros deberíamos aclararle a la mayoría que el éxito es una excepción. Los seres humanos de vez en cuando triunfan. Pero habitualmente desarrollan, combaten, se esfuerzan, y ganan de vez en cuando. Muy de vez en cuando”

**Marcelo Bielsa.**

## ÍNDICE

<b>Introducción.....</b>	<b>4</b>
--------------------------	----------

### **CAPÍTULO I**

#### **PLATÓN Y SU LEGADO A LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL:**

I. §1 Platón y la metafísica en la antigua Grecia.....	9
II. §2 Platón y su repercusión en la filosofía cristiana.....	13
III. §3 Kant Y Schopenhauer en continuismo con la filosofía platónica.....	15

### **CAPÍTULO II**

#### **NIETZSCHE Y LA NEGACIÓN DE LOS VALORES *SUPREMOS*; CAÍDA DEL MUNDO DE LAS IDEAS:**

I. §1 <i>Humano Demasiado Humano</i> .....	21
II. §2 <i>El Crepúsculo de los Ídolos</i> .....	28
III. §3 <i>La genealogía de la Moral</i> .....	35
IV. §4 <i>El Anticristo</i> .....	42

### **CAPÍTULO III**

#### **EL *NIETZSCHE* DE HEIDEGGER: ¿ACABAMIENTO DE LA METAFÍSICA?**

I. §1 Conceptos generales y fundamentales de la filosofía de Heidegger.....	44
II. §2 Nietzsche como pensador esencialmente metafísico.....	46

## **CAPÍTULO IV**

### **VATTIMO Y EL RESCATE DE NIETZSCHE**

- I. §1 *La voluntad de poder como arte* en tanto deestructurante del engranaje y la estructura metafísica .....52

## **CAPÍTULO V**

### **VATTIMO Y LA POSMODERNIDAD: EL SURGIMIENTO DEL PENSAMIENTO DÉBIL.**

- I. §1 El rol de Nietzsche en el pensamiento débil de la filosofía posmoderna...56

### **CONCLUSIONES Y/O CONSIDERACIONES FINALES.....60**

### **REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....62**

## Introducción:

Uno de los aspectos capitales e ineludibles de la filosofía, sin lugar a dudas es la Metafísica<sup>1</sup>. La historia del pensamiento filosófico tiene en ella uno de sus momentos más altos y no es poco el debate y la literatura que ha logrado generar en el transcurso de la historia. Sus problemas fundamentales han ocupado la investigación desde temprano y todavía en la época contemporánea, ya tratando de defenderla, ya proponiendo su superación, podemos constatar que ella continúa con plena vigencia. No podemos afirmar a ciencia cierta si Platón es quien inicia el pensamiento metafísico en la filosofía, pues las preguntas y reflexiones de algunos presocráticos como Heráclito y Parménides en torno al ser, bien podrían considerarse de aquella naturaleza. Tampoco estamos en condiciones de sostener si la metafísica de Platón es *la* metafísica. En este sentido, debemos dejar abierta la posibilidad de que exista otra mirada de ella distinta a la platónica. Sin embargo, es con Platón cuando el pensamiento metafísico adquiere el carácter de división entre dos mundos: el sensible y el inteligible. Esto constituye el núcleo de su pensamiento que, además de ser expuesto en sus numerosos diálogos, fue capaz de dejar una importante huella en la filosofía medieval en pensadores como san Agustín y san Anselmo, huella que también podemos constatar en la filosofía moderna con Kant y Schopenhauer.

Si bien el presente trabajo no pretende ser un recuento exhaustivo de la historia de la metafísica ni analizar en detalle en qué consiste su materia de estudio ni sus preocupaciones, sí abarca un problema cuya raíz podríamos cifrar en sintonía con ella. Se trata de defender una interpretación no metafísica del pensamiento de Nietzsche no sólo a la luz de algunas de sus propias obras, sino diferenciándose de la tesis propuesta por Heidegger, quien ve en Nietzsche la consumación de la reflexión metafísica a través de la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo, que, como veremos más adelante, ilustrarían solamente un modo de comportamiento del ente y no mucho más que eso. Tam-

---

<sup>1</sup> μετὰ φυσική, “más allá de la física”. En la presente investigación utilizaremos el concepto en su sentido más literal, pues ayuda a comprender lo que Platón defendió y lo que Nietzsche posteriormente denunció.

poco pretendemos que nuestro trabajo sea un constante ataque al planteamiento heideggeriano, sin embargo, como fue él quien apuntó sus dardos a Nietzsche como un pensador que no sólo continuó, sino también afianzó y cerró la tradición metafísica occidental, por ello en cierta manera la investigación buscará proponer una alternativa diferente a dicho análisis y mostrar la filosofía de Nietzsche más como respuesta a la metafísica platónica que en una relación directa con ella. Cabría decir también que, de no haber sido por la denuncia de Heidegger a Nietzsche como pensador eminentemente metafísico, al parecer no habría dudas de que éste último representa más bien lo contrario a tal modo de pensar, o al menos, algo muy distinto. De ahí que este trabajo tenga su génesis en una íntima controversia personal suscitada por la particular mirada de Heidegger hacia Nietzsche. ¿Hay razones filosóficas de peso para pensar a Nietzsche como un metafísico, y no sólo como uno cualquiera sino como uno cercano a Platón? Más allá de la enorme relevancia de Heidegger en el panorama de la filosofía contemporánea ¿No cae su interpretación en la ambición<sup>2</sup> de un proyecto filosófico personal que demanda situar a Nietzsche en una posición aparentemente contraria a su naturaleza filosófica más íntima?

El primer capítulo está dedicado íntegramente a estudiar la metafísica de Platón y cómo esta fue capaz de trascender el horizonte griego para instalarse en la filosofía cristiana y allí ser objeto de estudios, comentarios e interpretaciones por parte de San Agustín y San Anselmo, por ejemplo. También su legado alcanza a la modernidad, pues Kant y Schopenhauer, aunque con ligeras variaciones entre sí, levantan su pensamiento sobre la base de la división entre mundo sensible e inteligible. El capítulo dos entrará de lleno en el análisis de aquellas obras de Nietzsche donde se muestra con suma claridad que su pensamiento está en oposición al platónico. Es más, podríamos decir que gran parte de su filosofía está enfocada a ello; a refutar y derribar la construcción filosófica erigida por Platón en la antigüedad. Las obras a analizar serán *Humano demasiado Humano*, *El*

---

<sup>2</sup> Quizás la palabra ambición no sea la más pertinente para referir el tratamiento que Heidegger le da a Nietzsche, pues en su connotación más usual, parece significar un deseo económico, como por ejemplo, aumentar nuestras riquezas. Sin embargo, entendámosla como un deseo situado bajo un contexto filosófico-interpretativo

*Crepúsculo de los Ídolos, La genealogía de la moral y El Anticristo*<sup>3</sup>. En el capítulo III se estudiará lo que en principio motivó esta investigación: La mirada de Heidegger hacia Nietzsche como un metafísico, inclusive como un platónico, no sin antes dar ciertos lineamientos generales de su pensar para poder entender las razones de su proceder en cuanto a él. En el IV se estudiará al pensador italiano Gianni Vattimo, quien nos será de suma utilidad, pues su estudio acerca de la voluntad de poder de Nietzsche sirve para ilustrar que su filosofía está lejos de abrazar la idea de la existencia de un mundo ultra terreno. Para finalizar, el capítulo V estará centrado en analizar el proyecto nihilista que Vattimo pretende instaurar en la posmodernidad. Aquí, es clave no sólo la figura de Nietzsche, sino que el propio Heidegger sería también un precursor del *pensamiento débil*<sup>4</sup> esto es, un pensamiento menos rígido, menos atado a verdades metafísicas y con una mayor conexión con la realidad social en la cual están- y estamos, por cierto- insertos.

---

<sup>3</sup> La elección de las obras en cuestión responde a al hecho de que en ellas, fundamentalmente, está hallada la filosofía nietzscheana que nos es más útil para la búsqueda que emprendemos.

<sup>4</sup> En su idioma original: *Il Pensiero débole*, de 1983



## CAPÍTULO I

### PLATÓN Y SU LEGADO A LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL:

Probablemente una de los hechos más conocidos en la historia de la filosofía, sea la alegoría de la caverna de Platón. Con seguridad, más de alguno la vio ligeramente en sus clases de filosofía en el colegio y luego en sus estudios universitarios con algo más de profundidad. El asunto no es casual; lo que allí se trata resulta ser un eje bajo el cual se mueve no sólo la filosofía griega y medieval, sino también gran parte del pensamiento moderno y contemporáneo. En lo que sigue, introduciremos lo más importante de la alegoría junto con la revisión de algunos diálogos que permiten aclarar cuál es su postura metafísica fundamental.

#### §1 Platón y la metafísica en la Grecia antigua:

Pese a que Platón nunca elaboró una “teoría de la ideas” propiamente tal de manera sistemática, (no contamos con ninguna obra suya que lleve tal título) sí podemos rastrearla en su obra más significativa -*la República*- y también en algunos diálogos escritos en su período de mayor madurez como *Fedro* y el *Fedón*. El antecedente que revela de manera más esencial la filosofía platónica en cuanto a su teoría del conocimiento, lo hallamos en la *República*, y sin perjuicio del valioso aporte que nos pueden entregar los demás diálogos –y que por cierto serán estudiados en la medida que su contenido vaya colaborando a nuestro propósito- es a todas luces, su obra mayor, donde la peculiaridad del pensamiento platónico emerge con más claridad en aquellos aspectos vinculantes a nuestra investigación: **su metafísica y su teoría de las ideas**. Antes de entrar en el análisis respectivo, conviene recordar el eje bajo el cual se mueven la mayoría de sus diálogos: la *idea* suprema a la cual deben elevarse todos los conceptos particulares que participen de algún modo en la idea general. Esto se extiende a aspectos como la belleza, la justicia, lo bueno, lo piadoso etc.

Por ahora no nos mueve la pretensión de realizar una exhaustiva y detallada reflexión sobre la alegoría, el objetivo se reduce a extraer su idea central y posteriormente con-

trastarla al pensamiento Nietzscheano- leitmotiv último de esta investigación-<sup>5</sup>. Por ello, es menester indagar cuál es su esencia para tener una comprensión cabal de ella y cumplir con nuestro afán. La metáfora según la cual los hombres se hallan prisioneros y sujetos a cadenas en un mundo conformado puramente por sombras e impedidos de acceder al mundo inteligible de las ideas, (Platón, 2006, tomo III, pp 3 y 4) grafica de modo sustancial la separación existente para Platón entre el mundo sensible –accesible por medio de los sentidos- y el mundo de las ideas, accesible mediante la razón y donde se hallaría la idea de *bien*, encarnada por la luz del sol o el fuego. En la conversación que mantiene con Glaucón, Platón le pregunta si acaso las personas que tuvieron oportunidad de ascender y ver la luz del sol, al volver a las tinieblas no lo harían con los ojos estropeados y si valdría la pena realmente intentar semejante ascensión (Platón, 2006, tomo III, pp 5 y 6). Lo que aquí ha de interesarnos es la dualidad entre mundo sensible o aparente y mundo real o ideal. Si bien Platón no niega la existencia del mundo sensible, su fundamento último siempre se va a encontrar en el mundo de las ideas. A esta clásica terminología utilizada de mundo sensible e inteligible para referir la diferencia entre ambas realidades, se suman otras como doxa-episteme, kosmos horatos- kosmos noetos, mundo perecedero- mundo imperecedero etc.

No nos debemos confundir con los múltiples nombres que pueda adquirir *el* mentado dualismo y menos desviarnos de lo esencial que en ello hay: el conocimiento según Platón y por qué es preferible, ante el conocimiento falible, inseguro e inestable que nos proporciona la doxa u opinión, volver el alma hacia el conocimiento de las esencias o ousias<sup>6</sup>, al conocimiento real, certero, e infalible por estar construido según los dictados de la razón. “La dialéctica lleva al conocimiento de las ideas o realidades primeras inteligibles, que existen antes de las cosas y separadamente de ellas, y por las cuales las cosas son lo que son. Hay una belleza en sí por la que son bellos los objetos bellos; una

---

<sup>5</sup> Si en el transcurso de la investigación insistimos en sostener que ciertas cuestiones serán tratadas sólo de manera superficial, es porque consideramos que la necesidad nos libera de darles un trato más profundo. Así, la mera exposición de éstas, resulta eficaz para constatar la estructura filosófica que luego hará caer Nietzsche.

<sup>6</sup> Οὐσία

bondad en sí por la que es bueno cuanto calificamos de tal; un hombre en sí, en razón del cual son hombres todos los hombres, y hasta una mesa en sí, por la que son mesas todos los artefactos a que aplicamos esta designación” (Platón, 2006, *Introducción*, p. LXIII) En este sentido, Platón denunciará a la poesía y el arte por tratarse de actividades imitativas. La mesa que construye el artesano es sólo una imitación de la mesa en sí, de la mesa primigenia que es obra de Dios, y la obra del pintor que pinta una mesa a su vez sería una doble degradación del concepto. (Platón, 2006, *Introducción*, p. LXIV) Con la poesía ocurre algo similar, llegando incluso a sostener que los poetas deberían estar excluidos del Estado ideal porque la actividad poética despertaría las pasiones y no estaría basada en nada real.

Respecto a la bondad, Platón afirma que “cada uno cuenta con una función que le es propia y es bueno aquel que tiene la capacidad para realizarla” (Platón, 2006, *Introducción*, p. LXV) La mesa que construye el carpintero, independiente de su color o las medidas que tenga su confección, será una mesa buena si satisface la función de la mesa ideal (apoyar ciertas cosas o dar descanso, por ejemplo). Ligado a esto se encuentra la división que Platón efectúa de los hombres que deben estar a cargo de la polis ideal. La finalidad última del Estado es la justicia, y los hombres que la conforman deben entrar en relaciones mutuas de cooperación y de división de trabajo para conseguirlo. Quienes deben gobernar la ciudad son los filósofos pues poseen el verdadero conocimiento, el conocimiento de las ideas, y entre éstas, la más importante: la idea suprema del bien. Son poseedores de la verdadera virtud y deben tener un alma exenta de bajeza y apta para el conocimiento (Platón, 2006, *Introducción*, p. LXI). Les corresponde la parte racional del alma. Sin embargo estas cualidades deben ser “entrenadas” a lo largo de la vida del filósofo, quien sólo a los 50 años ha de ser llevado al conocimiento del bien y designado para la gobernación del estado. Por su parte, la clase de guerreros o guardianes debía estar conformada por sujetos valientes y fuertes, capaces de distinguir al amigo del enemigo. Su vida es doblemente sacrificada pues no pueden poseer bienes propios ni mujer según su propia elección. A los gobernantes les corresponde la parte irascible del alma. Finalmente tenemos a los artesanos o labradores, quienes están a cargo de la producción de la ciudad y tienen derecho a propiedad privada. A ellos les corres-

ponde la parte concupiscible del alma. La justicia consistirá entonces en que cada parte gobernante ejecute bien su trabajo, y la injusticia en tanto, tendrá lugar cuando los individuos se aparten de la función que les fue encomendada.

El hecho de que los filósofos han de ser los gobernantes de la ciudad por poseer el conocimiento de las ideas, es sumamente ilustrativo respecto de nuestra búsqueda. Una vez más, al igual que en la alegoría de la caverna, prevalece el conocimiento de las ideas y lo inteligible por sobre lo sensible, y ello también es evidente en algunos de los diálogos que, según José Manuel Pabón y José Fernández-Galiano (Platón, 2006, *Introducción*, p. XXVII) conforman un segundo período en la producción platónica, donde podemos inscribir al *Fedro* y al *Fedón*.

*Fedro* es un diálogo cuyos interlocutores -Fedro y Sócrates- debaten ampliamente sobre la naturaleza de lo bello. Según las palabras de Juan David García Bacca el diálogo asume una división tripartita. Estaría compuesto de un plan general de trascendencia, un plan de decadencia y un plan final que es la resultante de ambas. El plan trascendental involucraría desentrañar la naturaleza del alma, única capaz de trascendencia real. El plan de la decadencia señala que ésta no sería un componente extrínseco al alma sino proveniente de su misma constitución. Finalmente el plan resultante de trascendencia y decadencia estaría representado por el hombre, por lo tanto habría que indagar qué cosas y estados del hombre delatan su composición real. (Platón, 1945, *Introducción Filológica* pp. XXXIX, XCVIII y CIX) La necesidad nos limita al puro nombramiento del plan propuesto por García Bacca en el *Fedro*, pero ella basta para dar otra vez, con la clave de nuestra investigación. Nuevamente Platón recurre al estudio de la naturaleza del alma para dar con la definición más esencial de un asunto; en este caso, la definición de belleza. Otro tanto ocurre en el estudio del *Fedón*, probablemente el mayor exponente de las ideas platónicas. Las palabras de Luis Gil (Platón, 1983, p. 115) con respecto al *Fedón* permiten darnos cuenta que la riqueza del diálogo en cuestión va mucho más allá que ser un *tratado sobre el alma*. En efecto, allí hay muchas otras cosas de capital importancia como por ejemplo la idea de vida y muerte, o la teoría del conocimiento que Platón defendió. Una de las cosas más importantes a juicio de Gil es la aparente contradicción en que se cae cuando se sostiene que la máxima aspiración del filósofo

debe ser la muerte, pero que éste no debe dársela a sí mismo. La muerte implica la realización de aquello que siempre ha estado esperando el filósofo: la separación del cuerpo con el alma. El alma únicamente podría “darle caza” a la realidad, cuando ésta esté a solas consigo mismo, desligada completamente del cuerpo. (Platón, 1983, p. 119). La paradoja tiene lugar cuando el hombre se muestra abatido e irritado ante la posibilidad de la muerte, en vez de mostrarse contento y con ánimo, pues en la muerte ocurriría aquello que se constituyó como su máximo anhelo. En relación a la teoría de la reminiscencia, ésta tiene que ver con recordar cosas que se hallaban en el alma humana desde hacía mucho tiempo, a través de un proceso llamado *anamnesis* (ἄνάμνησις)<sup>7</sup>, que consiste en traer a la memoria cosas ya sabidas. Por ejemplo, tenemos una noción del concepto de cosas iguales. Somos capaces de decir, tal cosa es igual a esta otra (piénsese en una ecuación donde el valor de  $x = 3$ ). Esto ocurre porque tenemos una noción previa de lo “igual en sí”, noción que es adquirida por el alma antes del momento de nacer. (Platón, 1983, p. 122). Ahora, conviene preguntar: ¿cuán influyente fue la metafísica platónica en las ideas forjadas por los filósofos cristianos? ¿Se trata de un vínculo superficial o más bien de algo trascendental y que marcó la filosofía de la época medieval?

## §2 Platón y su repercusión en la filosofía cristiana.

La corriente platónica es la que tuvo más incidencia en la filosofía medieval, pues el cristianismo recoge y sintetiza las principales enseñanzas de su pensamiento y las semejanzas entre ambas no son pocas: la existencia de un mundo suprasensible, la creencia de que este mundo, sensible y corruptible, está hecho a imagen y semejanza del mundo eterno e incorruptible de las ideas, la doctrina de la participación según la cual el ser de los seres sensibles *participa* en las ideas, el demiurgo Platónico, la trascendencia del alma, la teoría de la reminiscencia etc.

---

<sup>7</sup> Palabra de origen griego utilizada preferentemente por Platón para referir los conocimientos que trae el alma consigo misma antes del nacimiento del individuo.

Dos pensadores donde podemos notar con mayor claridad la influencia de las ideas platónicas y por lo tanto nos son relevantes para el trabajo, son San Agustín y San Anselmo

San Agustín [354-438], es un pensador católico convertido al cristianismo en 385 en Milán. Aquí sólo expondremos lo más importante de la confesión X de su obra *Confesiones*. En efecto, ahí Agustín señala que la búsqueda de Dios se debe realizar por la vía interior del alma en lugar de los sentidos, pues si bien la belleza de la creación de Dios puede ser captada también por los animales, éstos no tienen razón que gobierne y juzgue los mensajes que son enviados por los sentidos. El alma es capaz de “mover” la mole del cuerpo. Hay que traspasar entonces la facultad humana de sentir, pues esta es común al caballo y la mula<sup>8</sup>. De esta manera, debe tener lugar un ascenso a Dios por medio del alma. “¿Qué amo, entonces, cuando amo a mi Dios? ¿Quién está sobre la cabeza de mi alma? Por mi misma alma subiré hasta él. Traspasaré la fuerza que me une al cuerpo y llena todos sus miembros de vida, pues no puedo con ella encontrar a mi Dios. Si lo encontrará, lo hallarían también el caballo y la mula que no tienen inteligencia, pues tienen ese mismo poder o fuerza que da vida a sus cuerpos.” (San Agustín, 2001, p.248).

Por otra parte, San Anselmo de Canterbury [1033-1109] ofrece un argumento a priori que justificaría la existencia de Dios. Es conocido como el argumento ontológico y fue expuesto en el *Proslogion*. Al comienzo de la obra, en el capítulo primero, su pensamiento es muy similar al de Agustín, pues también invita al hombre a dejar de lado sus ocupaciones terrenales y los trabajosos quehaceres para dedicarse a la búsqueda de Dios. Reconoce Anselmo que el Señor creó una imagen suya en el hombre, pero que ésta se halla borrada por los vicios y oscurecida por el humo de los pecados, de modo que se hace necesario que Dios renueve y reforme la imagen. “No intento, Señor, llegar a tu altura, porque de ningún modo puedo comparar con ella mi entendimiento, pero deseo entender de alguna manera tu verdad que cree y ama mi corazón. Y no busco entender para creer, sino que creo para entender. Y también creo esto que si no creyera, no

---

<sup>8</sup> Surge la inquietud: ¿No es esto un claro ejemplo de la definición aristotélica de hombre como “animal racional”?

entendería” (San Anselmo, 1966, p.36). En el tercer capítulo en tanto, defiende la idea que los hombres, aún los no creyentes, tienen una idea de Dios, comprendiendo por tal, un ser que es imposible pensar otro mayor que él. Tal ser, además, no ha de existir solo en nuestro pensamiento, sino también en la realidad, pues si carece de existencia material, no sería perfecto y podría pensarse un ser mayor que él. “Más, el propio insensato, cuando oye esto mismo que digo: “algo de lo cual nada puede pensarse” entiende lo que digo, y lo que digo está en su entendimiento, aunque no entienda aquello que existe realmente. Una cosa es pues, que la cosa esté en el entendimiento y otra entender que la cosa existe en realidad. Pues cuando el pintor piensa lo que ha de hacer, lo tiene ciertamente en el entendimiento pero no entiende que exista todavía en la realidad lo que todavía no hizo. Sin embargo cuando ya lo pinto, no sólo lo tiene en el entendimiento, sino que también entiende que existe en la realidad, porque ya lo hizo. El insensato debe convencerse, pues, de que existe, al menos en el entendimiento, algo mayor de lo cual nada puede pensarse, porque cuando oye esto, lo entiende, y lo que se entiende existe en el entendimiento” (San Anselmo, 1966, p.37). Podríamos resumir el argumento en las siguientes etapas: Toda persona tiene la idea de una ser superior tal que no se puede pensar uno mayor que él. La existencia en la realidad, es mayor que la pura existencia abstracta en el pensamiento, pues lo real implica perfección. La mera existencia en el pensamiento se torna algo débil, porque de esa manera sí podríamos concebir algo mayor de lo que en principio considerábamos como lo más grande, y ello es caer en contradicción. Por lo tanto, Dios existe.

Cumplimos con haber mostrado cómo en la filosofía medieval el pensamiento metafísico de Platón cobró una importancia tal, que dos de sus más grandes pensadores abrazan el neoplatonismo para afirmar la existencia de Dios. Lo que interesa descubrir ahora es de qué manera el platonismo fue capaz no sólo de hacerse un lugar en la filosofía cristiana, sino también, siglos más tarde, en la filosofía moderna a través de dos de sus más grandes pensadores: Kant y Schopenhauer.

### §3 Kant Y Schopenhauer en continuismo con la filosofía platónica:

Kant, en su obra capital, *Crítica de la razón pura*<sup>9</sup>, más específicamente en el prólogo de la primera edición (Kant, 1999 *prólogo de la primera edición*, pp. 9, 10 y 11) sostiene que la tarea que debe acometer la razón es auto conocerse y fijar sus propios límites de conocimiento para así no alimentar falsas ilusiones producto de una metafísica mal llevada, incapaz de reconocer sus limitantes. Por ejemplo, al tratar de averiguar cosas como el comienzo del mundo o cuestiones relativas a la inmortalidad del alma, se estaría cayendo en una arrogancia mayor que si quisiéramos fijar los límites del conocimiento racional. Esto es de vital importancia para la distinción Kantiana entre fenómeno y noumeno.

En el capítulo III de la primera división (LA ANALÍTICA TRASCENDENTAL<sup>10</sup>), contenida en I. DOCTRINA TRASCENDENTAL DE LOS ELEMENTOS, Kant establece una distinción entre lo que él llama fenómenos y el noumeno -que bien podríamos equiparar a la distinción platónica entre mundo sensible (fenómeno) y mundo ideal (noumeno)-. Dicha separación tiene como fundamento el hecho que la razón, en su pretensión de conocer las cosas “en sí” queda desprovista de una justificación racional, pudiendo acceder únicamente al conocimiento de los fenómenos en la experiencia posible (el mundo sensible platónico).

“Por consiguiente el uso que el entendimiento puede hacer de todos sus principios *a priori*, de todos sus conceptos, es un uso empírico, nunca trascendental”. (Kant, 1999, p. 261). Ello acarrea como consecuencia que el uso trascendental que podamos hacer de un concepto siempre va a estar referido a las *cosas generales y en sí*<sup>11</sup> mismas, en tanto que el uso empírico del concepto siempre estará referido a los fenómenos, es decir, a los

---

<sup>9</sup> En su idioma original: Kritik der reinen Verunft.

<sup>10</sup> Los nombres de los capítulos y subcapítulos fueron puestos con mayúsculas para ser fieles a la manera en que están redactados en la edición estudiada de la obra.

<sup>11</sup> Jorge Rivera, en las notas de su traducción de Ser y Tiempo (*Sein und Zeit*), señala que “la cosa en sí” para Heidegger significa algo distinto de lo kantiano; alude a las cosas que comparecen ante nosotros y el uso que de ellas hacemos. La “Zuhandenheit”, lo que está a-la-mano.



objetos de una experiencia *posible*. No basta con la exigencia que se le hace al concepto de tener una forma lógica, sino también debe tener un objeto al que tal concepto se refiera, de lo contrario no tendría sentido alguno, carecería de contenido y sería solamente un juego de la imaginación, por más que esté lógicamente bien pensado. Dice Kant, “el concepto aislado tiene que ser, pues, *convertido en sensible*. (Kant, 1999, p. 262). ¿Qué podemos sacar en limpio de todo esto? Que los conceptos puros del entendimiento solamente pueden tener un uso empírico y jamás trascendental. Kant advierte que nada de lo percibido en el espacio constituye un *nómeno*, una cosa en sí, sino sólo un fenómeno situado bajo las intuiciones de espacio y tiempo. Lo que defiende en la estética trascendental es la existencia de un límite entre lo que puede ser conocido y lo que no, es decir, un límite entre ciencia y metafísica que es determinado por la experiencia. El *nómeno* por otra parte es un concepto de naturaleza distinta al fenómeno. Se trata de una realidad cuyo conocimiento es inaccesible para el hombre por tratarse de algo que está fuera de la experiencia humana. Las *cosas en sí*, se tornan incognoscibles para el sujeto, pues no son objetos de la intuición sensible, y ello está en directa relación con el mundo inteligible de Platón, aquel mundo de las ideas al cual se tenía acceso mediante la razón. “Los objetos han de ser representados como objetos de la experiencia en la completa conexión de los fenómenos, no de acuerdo con lo que sean fuera de la relación con una experiencia posible y, consiguientemente, fuera de la relación con los sentidos, esto es, como objetos del entendimiento puro”. El *entendimiento* y la *sensibilidad* que nosotros poseemos sólo pueden determinar objetos si actúan *conjuntamente*. Si los separamos, tendremos intuiciones sin conceptos o conceptos sin intuiciones. En los dos casos tendremos representaciones que no podremos referir a ningún objeto determinado”. (Kant, 1999, pp. 274, 275)

Lo dicho hasta acá resulta sumamente útil para mostrar la línea de pensamiento comenzada con Platón, continuada en la filosofía medieval con San Agustín y San Anselmo, y afianzada con el pensamiento Kantiano en la época moderna. Lo que acá está en juego es una concepción del conocimiento sustentada en una aparente separación entre dos mundos: uno sensible y corruptible y otro inteligible e ideal. Para Platón se accede al mundo ideal por medio de la razón, para Kant en cambio el *nómeno* o la cosa en sí es

completamente incognoscible. Ahora corresponde ver cuál es la respuesta que el pensamiento de Schopenhauer, en su obra *El mundo como voluntad y representación*<sup>12</sup>, da en relación a esto.

En él existe una ligera variante con respecto al planteamiento de Kant como veremos a continuación. Para comenzar, se muestra de acuerdo con Kant en la ya conocida distinción entre fenómeno y cosa en sí: “El mayor mérito de Kant es la distinción entre fenómeno y cosa en sí que se fundamenta en la demostración de que entre las cosas y nosotros siempre está el intelecto, por lo que no pueden conocerse de acuerdo con lo que puedan ser en sí mismas” (Schopenhauer, 2005, apéndice “crítica de la filosofía kantiana”, p.1085). Dice que el sujeto comienza en la cognoscibilidad, y es desde este lado del mundo que se deben considerar los objetos existentes (incluyendo al propio cuerpo humano) tan sólo como representaciones. El otro lado corresponde a la voluntad. El mundo es pues, por una parte representación y por otra voluntad, y una realidad que no fuera ninguna de estas dos cosas, sino que fuera una cosa en sí (a la manera en que Kant así lo sostuvo), resulta ser una ilusión. En relación a esto en el volumen segundo de la obra, capítulo dos: “*Sobre la doctrina del conocimiento intuitivo o del entendimiento*”, Schopenhauer dice lo siguiente: “La ley de la causalidad jamás puede servir para suprimir el idealismo, dado que ella ha construido un puente entre las cosas en sí y nuestro conocimiento de ellas, y, por consiguiente, ha asegurado la realidad absoluta del mundo que se manifiesta como consecuencia de su aplicación. Sólo que esto no suprime de ningún modo la relación causal de los objetos entre sí; por tanto, tampoco la relación que indiscutiblemente tiene lugar entre el propio cuerpo de todo aquel que conoce y los demás objetos materiales. Pero la ley de causalidad sólo une los fenómenos, sin ir más allá de ellos. **Con ella estamos y permanecemos en el mundo de los objetos, es decir, de los fenómenos o, propiamente, de las representaciones**” (Schopenhauer, 2005, p.457). Con respecto al sujeto cognoscente, todo lo que existe, existe sólo para él. Los fenómenos se le aparecen bajo relaciones causales, temporales, espaciales y lógicas. El mundo es la representación del sujeto cognoscente y sólo en el interior de su represen-

---

<sup>12</sup> En su idioma original: *Die Welt als Wille und Vorstellung*

tación se dan espacio, tiempo y causalidad. Todo esto regido bajo el principio de razón suficiente, en virtud del cual –y tal como lo expone en su obra “*el cuádruple principio de razón suficiente*”–, todo lo que pasa con los objetos físicos y materiales puede explicarse, es decir, posee una razón suficiente. Para cualquier objeto, el *principio de razón*, es su expresión común, todos están sometidos a él.

Sin embargo, tras la aparente realidad del mundo de los fenómenos y las representaciones, existe la realidad en sí misma del mundo. (Que podríamos homologar a las ideas inteligibles de Platón, el Noúmeno de Kant). Aquí viene la diferencia respecto del pensamiento de Kant, pues, además de reducir las categorías de doce a sólo una (al principio de razón suficiente), señala que sí es posible al conocimiento de la realidad inteligible a través de una introspección del yo propio, es decir, a través del concepto de voluntad. La voluntad no objetivada para Schopenhauer dista de ser un mero querer o un deseo anímico, antes bien, es una manera de *estar* en la vida. Se trata de un deseo impulsivo, poco consciente y un ciego afán, que a su vez carece de fundamentos. La vida del hombre es un continuo deseo insatisfecho y por ello el sufrimiento juega un papel preponderante en su existencia. “No hay más que un error innato: el de creer que existimos para ser felices. Mientras persistamos en ese error innato, sobre todo si nos los refuerzan algunos dogmas optimistas<sup>13</sup> el mundo nos seguirá pareciendo lleno de contradicciones” (Schopenhauer, 2005, p.1069). Por no cumplir sus deseos, el hombre vive presa del sufrimiento (Leiden) y el escape a esto, aunque momentáneo y efímero, asume 2 alternativas: La contemplación estética y la ascesis, lo que tiene un alcance altamente ético. Schopenhauer sostiene que la transición posible desde el conocimiento de las cosas particulares al conocimiento de la idea, se produce cuando el sujeto puro de conocimiento se pierde en la contemplación fija del objeto que se le presenta, y ya no circunscrito al principio de razón suficiente. Sin embargo, resulta muy complejo que tal contemplación sea duradera, pues el sujeto no fija durante mucho tiempo su vista sobre el objeto desinteresado, sino que continuamente busca un concepto bajo el cual colocarlo, un “orden mental” por decirlo de alguna manera. El goce estético entonces asume

---

<sup>13</sup> ¿Crítica al optimismo leibniziano?

dos formas, o más bien, se puede analizar desde dos perspectivas. La primera de ellas es que el conocimiento del objeto no se da como si éste fuera una cosa particular, sino como idea platónica, esto es, como una forma permanente. La segunda forma dice relación con el sujeto, ya que este no conoce como individuo sino como sujeto puro sin voluntad del conocimiento. La condición para que ambas maneras se presenten unidas, es el abandono de aquel tipo de conocimiento que se halla supeditado al principio de razón suficiente. (Schopenhauer, 2005, p.223).

La ascesis en tanto, supone un cambio en la voluntad del sujeto, pues deja de querer al prójimo por medio de la compasión (la compasión es otro de los aspectos más relevantes de la obra de Schopenhauer), y sólo busca el amor a sí mismo. Se engendra en él una especie de aversión por el mundo fenoménico y busca el ascetismo. “Ya no le basta amar a otras personas como a sí mismo ni hacer por ellas tanto como por sí, sino que nace en él una aversión a ese ser cuya expresión es su propio fenómeno, la voluntad de vivir, núcleo y esencia de un mundo considerado como un tormento. El primer elemento de este ascetismo sería la castidad y el renegar del cuerpo. Con ello, Schopenhauer se aproximaría a filosofías orientales como el hinduismo y el budismo. Se trata como vemos, de renegar de la vida corporal y sensible para practicar un ideal ascético que esté lo más alejado posible de estas cosas, lo que no deja de estar muy vinculado a Platón.

Parece a toda luz evidente la línea de pensamiento filosófica iniciada con Platón, continuada en la filosofía medieval y retomada (aunque con ciertas variaciones en los autores estudiados; Kant y Schopenhauer) en la filosofía moderna. Una vez que esto ya ha sido expuesto y tenemos claridad respecto a la doctrina que Nietzsche no va a reconocer como verdadera, corresponde adentrarnos en el estudio de su filosofía, lo fundamental de la investigación que acá emprendemos.

## CAPÍTULO II

### NIETZSCHE Y LA NEGACIÓN DE LOS VALORES SUPREMOS; CAÍDA DEL MUNDO DE LAS IDEAS:

Lo ilustrado hasta ahora sirve para mostrar cuál es la posición metafísica fundamental que Nietzsche pretende denunciar y sindicar como falsa e ilusoria. Cualquier persona que esté, directa o indirectamente, ligada al estudio de la disciplina filosófica (independiente del rigor con que este se ejecute), ha oído o leído acerca de la fuerte crítica que Nietzsche lanza contra la metafísica, pero en especial, contra el cristianismo. Más allá de un aspecto puramente superficial, donde encontramos archiconocidas frases como ¡Dios ha muerto! , la necesidad nos obliga bajar a las profundidades de su pensamiento y hallar los aspectos esenciales de su filosofía que permiten situarlo en oposición a Platón. Para ello, nos valdremos del estudio de 4 de sus obras, las más relevantes para efectos del propósito buscado: *Humano demasiado humano*, *El crepúsculo de los ídolos*, *la Genealogía de la moral* y *el Anticristo* en este orden cronológico.

#### §1 Humano demasiado Humano<sup>14</sup>:

Humano demasiado humano es una obra que data de 1878 y que consta de 9 partes o libros redactados en aforismos (*Sobre las cosas primeras y últimas, la historia de los sentimientos morales, la vida religiosa, sobre el alma de los artistas y escritores, indicios de cultura superior e inferior, el hombre en su vida de relación, mujer e hijo, una ojeada al estado, el hombre a solas consigo mismo*), a ellos se le agrega un poema final titulado “Entre amigos”. El objetivo que persiguen los aforismos durante gran parte del desarrollo de la obra, es denunciar el mundo metafísico, la creencia en un mundo ultra terreno y en verdades que han de ser buscadas únicamente mediante la razón. Iremos

---

<sup>14</sup> En su idioma original: *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* de 1878

pues, analizando los más representativos de cada libro de acuerdo a nuestra búsqueda<sup>15</sup>. Pese a que los libros VI y VII no nos proporcionan muchos que sirvan a nuestro análisis, el VIII y el IX retoman la senda antes iniciada.

En el libro I, *De las cosas primeras y de las últimas*, el n.2 “**Defecto fundamental de los filósofos**”, es una crítica al restringido proceder filosófico cuando se debe pensar la historia del hombre. Conciben que tan sólo un estudio del hombre actual les va a dar la clave para entender lo que éste fue en el pasado, es decir, lo ven como una verdad eterna, siempre idéntico en distintos pasajes de la historia. La teología de los últimos 4.000 años piensa al hombre como un ser eterno con el que todas las cosas del mundo se relacionan, y según Nietzsche no hay hechos eternos así como verdades absolutas y por ello se le debe imponer a la filosofía las virtudes de la moderación y la modestia (Nietzsche, 2007, p. 26). El n.10 “**Indiferencia de la metafísica en el futuro**” sostiene que, cuando la religión, el arte y la moral estén explicados de manera tal que no haya que recurrir a la conjetura de intervenciones metafísicas, cesará el interés por “la cosa en sí” y el “fenómeno” y nos encontraremos en el reino de la representación y ninguna “intuición” puede llevarnos más allá. (Nietzsche, 2007, p.31). En el aforismo 11 “**El lenguaje como presunta ciencia**”, se critica del hombre su idea que los conceptos y los nombres de las cosas constituían *aeternae veritates*, y en base a esto, terminar orgullosamente, posicionándose por encima del animal. Estaba convencido que el lenguaje le ofrecía el conocimiento total del mundo y supremo de las cosas. No fue sino hasta siglos más tarde que el hombre se dio cuenta que con su fe ciega en el lenguaje ha propagado un tremendo error. Lo mismo sucede con la lógica, ciencia que descansa en postulados que no tienen relación con el mundo real, como el principio de identidad, y también la matemática, ciencia que difícilmente hubiera nacido si se hubiese sabido que no existe ninguna recta ni ningún círculo absoluto.(Nietzsche, 2007, p. 31) El n.16 “**Fenómeno y cosa en**

---

<sup>15</sup> Si bien para quien lee puede resultar un poco tedioso el análisis de los aforismos de cada uno de los libros, creemos que la necesidad así lo exige. Así como en la primera parte las cuestiones relativas a los pensadores medievales y luego a Kant y Schopenhauer fueron estudiadas someramente, ahora, y por tratarse de lo sustancial de la investigación, el análisis exige ser cabal para afianzar aún más aquella postura contraria a la platónica.

*sí*”, señala en sus últimas líneas que la cosa en sí merece una risa homérica porque parecía ser mucho, incluso todo, pero en realidad, es una cosa vacía de sentido. (Nietzsche, 2007, p.37) En el n.18 “*Cuestiones fundamentales de la metafísica*”, Nietzsche afirma que la metafísica es aquella ciencia que trata de los errores fundamentales del hombre, pero presentándolos como verdades fundamentales. Seguido a ello, rechaza el libre albedrío, pues el hombre, antes de tomar una decisión, *siente*. Así, cuando sentimos hambre, antes de querer paliar nuestra necesidad, la sensación es lo que se manifiesta primero, sin ningún motivo ni fin. También es un error la creencia en cosas incondicionadas y en cosas idénticas (crítica al principio de identidad propio de la lógica, según el cual todo objeto en sí, en su propia esencia se presenta idéntico a sí mismo e inmutable, es decir, como propia sustancia). Fiel al ácido sarcasmo que acompaña a la mayoría de sus obras, sostiene que tal manera de pensar –ver las cosas bajo el principio de identidad- sólo puede proceder de organismos inferiores, cuyos ojos de topo, no ven más allá de lo siempre idéntico y no vislumbran que, conforme se van suscitando relaciones de placer y dolor en el hombre, el principio de identidad se disuelve y comienzan a aparecer diferencias según la naturaleza de cada individuo. (Nietzsche, 2007, p. 39) El n. 20 titulado “*Algunos escalones hacia atrás*” defiende la idea de un hombre más ilustrado cuando es capaz de liberarse de temores de índole supersticiosa y deja de creer en ángeles, desatendiéndose del pecado original y de la salvación del alma. Sin embargo, debe ser capaz de comprender que gracias a la metafísica la humanidad ha alcanzado sus máximos progresos, es decir, debe hacer una especie de regresión que le permita entender el éxito que ha tenido metafísica en la historia<sup>16</sup>. Sólo así, estará en condiciones de superarla y mirarla desde otra perspectiva. (Nietzsche, 2007, p.42). El n. 21 “*Probable victoria del escepticismo*” plantea la posibilidad de un hipotético triunfo del escepticismo radical y así dejar de creer en los postulados metafísicos que han dominado la investigación filosófica. ¿Cuál sería el resultado de ello? Según Nietzsche el mis-

---

<sup>16</sup> En relación a lo dicho, podemos recordar lo que el mismo Heidegger sostiene respecto a la metafísica, en tanto disciplina que, para ser superada, resulta necesario el reconocimiento de su triunfo, y también que la historia del hombre se ha desarrollado en un contexto metafísico. Sin tener claridad respecto a esto, la superación no será tal, y no pasará de ser un burdo y superficial desdén.

mo que si efectivamente ella fuese refutada. “El resultado de la cuestión se plantea en idénticos términos independiente de que se dé una u otra posibilidad”. (Nietzsche, 2007, p. 42) A su vez, en 31, **“Lo ilógico es necesario”**, Nietzsche defiende una actitud ilógica ante la vida. Sitúa lo ilógico como una figura esencial en la vida del hombre y anclada en todo tipo de actividades: religión, arte, lenguaje etc. Sólo los hombres ingenuos, dice, “creen que la naturaleza humana puede transformarse en una naturaleza puramente lógica”. Resulta fundamental, volver a la actitud ilógica ante todas las cosas. (Nietzsche, 2007, p. 50 y 51).

Continuemos con el libro II. El n. 39 **“La fábula de la libertad inteligible”** critica que los actos humanos sean calificados de “buenos” o “malos” sin tener en cuenta para nada sus móviles; y peor aún, llegando a creer que los conceptos “bueno” y “malo” son inherentes a los actos, sin importar sus consecuencias. (Nietzsche, 2007, p. 61). El n.42 **“El orden de los bienes y la moral”** es una fuerte crítica a la jerarquización de las acciones y los bienes según un criterio moral. Preferir un bien inferior a otro considerado más elevado se tiene por inmoral, lo mismo que preferir el bienestar por sobre la libertad. Sin embargo dice Nietzsche, el orden jerárquico de los bienes no es inmutable e idéntico (acá se desliza la crítica a la metafísica platónica y sus verdades inmutables) a lo largo del tiempo. Las acciones serán justas o injustas, morales o inmorales de acuerdo al canon que tenga la cultura en ese momento. (Nietzsche, 2007, p.41) El n. 56 **“Conocimiento de lo bueno por sobre lo malo”** señala que no hay pecados en sentido metafísico, pero tampoco virtudes, y la única forma de alcanzar la paz del alma es no pedir de las cosas más que conocerlas. Además, esto le permite al hombre liberarse de pesadas cargas de antaño como las “penas eternas” “estado de pecado”, “tendencia al pecado”, que no son nada y sólo aportan falsas concepciones de la vida. (Nietzsche, 2007, p.73)

El comienzo del libro III nos presenta el aforismo 109, **“Conocimiento es dolor”**, donde Nietzsche sostiene que la filosofía puede a lo sumo, sistematizar apariencias metafísicas, que son igualmente falsas. (Nietzsche, 2007, p.104) El n. 128 **“promesas de la**



*ciencia*” es un ataque contra la disciplina científica y su pretendida eterna bienaventuranza, resumida en el menor dolor y la máxima longevidad posible, aunque reconoce en esta pretensión algo bastante más modesto que las promesas de las religiones. (Nietzsche, 2007, p.117) .El n. 130 “*Subsistencia del culto religioso en el ánimo*” ilustra la mala influencia que ha tenido la iglesia católica al dominar toda la gama de medios para sumir al hombre en estados de ánimo insólitos y así sustraerlos del pensamiento utilitarista y el frío cálculo terrenal. Y el culto religioso se ha encargado de mantener esta tendencia a la honda constricción y la inefable esperanza. (Nietzsche, 2007, p.118). El n. 131, titulado “*Ecós religiosos*” muestra la sospecha de Nietzsche acerca de una supuesta emancipación de los hombres respecto del sentimiento de religiosidad. Esto no sería tal, pues cada vez que oímos cierta música o cuando una filosofía nos señala lo legítimo de esperanzas metafísicas, de la profunda paz del alma accesible por ese lado, acogemos tales proposiciones con simpatía. Se cree que tales filosofías impregnadas de un matiz religioso están mejor probadas que otras, cuando sucede lo contrario, se toman como buenos argumentos que son malos. (Nietzsche, 2007, p.119). El n. 134, que no lleva título, expone de manera breve el sentimiento de alegría y regocijo que de pronto siente el cristiano y que, equivocadamente, atribuye a algún poder divino. Le parece increíble esta renovada estimación sobre sí mismo. Y esto lo atribuye a una manifestación del amor divino, al influjo de alguna potencia exterior. Empero, aquello que cree como influjo divino, no es más que autoagraciamiento y autoredención. (Nietzsche, 2007, p.123). El 139 critica del asceta su subordinación a una voluntad ajena o a una ley o ritual renunciando a la propia, lo que tendría como fin conseguir el dominio de uno mismo. No nos debemos engañar ante este acto y verlo como una proeza de moralidad. (Nietzsche, 2007, p.126). El 143 nos dice que la visión del hombre acerca del santo es la que a éste le confiere valor y no lo que éste realmente es. Los hombres establecían entre ellos y el santo una distancia infranqueable, veían en él a una figura supra humana capaz de dominar la imaginación de pueblos enteros. La creencia en el santo, afianzaba a su vez la creencia en lo divino y milagroso, en que vendrá un día el juicio final y esto para Nietzsche constituye una creencia falsa e ilusoria, merecedora de

ser extirpada de las creencias humanas por no constituir nada verdadero. (Nietzsche, 2007, p.132)

El libro IV, si bien no nos provee de muchos aforismos que den con la sustancia del asunto que estamos analizando, tiene uno que se relaciona de modo directo con nuestro tema. El 164 **“Peligro y ventaja del culto del genio”**, se extiende ampliamente en la superstición religiosa o semireligiosa que cree en espíritus grandes, superiores y fecundos de origen suprahumano y de facultades milagrosas, gracias a las cuales adquirirían sus conocimientos de otra manera que el resto de los mortales. Es como si a estos hombres les hubiesen sido comunicadas las verdades por sobre los fenómenos. Es dudoso que la superstición sobre el genio y sus prerrogativas redunden en un beneficio para él.(Nietzsche, 2007, p.146)

Dice Nietzsche que a los grandes espíritus les conviene tener una noción cabal de sus aptitudes, es decir, darse cuenta de las propiedades *estrictamente humanas* que en ellos se han combinado, como por ejemplo una orientación definida hacia objetivos claros, una acusada valentía personal, la fortuna de una buena educación etc. Acá cita el ejemplo de la figura de Napoleón, quien en virtud de la fe hacia sí mismo, se elevó por encima de todos los hombres modernos, hasta que esto degeneró en un fatalismo absurdo, lo que terminó labrando su ruina. El 220 **“El más allá en el arte”** supone una incertidumbre respecto a lo que pasará más adelante, cuando decline la creencia en el arte tal como se había mostrado hasta ese entonces, es decir, como un arte metafísico, exaltando nociones que ahora se nos revelan como erróneas. Bajo este tipo de arte podemos situar a la *Divina Comedia* de Dante, los frescos de Miguel Ángel y las catedrales góticas. Lo que ocurriría tal vez, es que se origine una leyenda de que hubo alguna vez un tiempo, donde predominó la fe en tal tipo de artistas. (Nietzsche, 2007, p.171). El 222 **“Lo que queda del arte”** señala que, una vez que hemos comprendido que los supuestos metafísicos que rodeaban al arte y la creación artística son ilusorios, es necesario reconocer que la posición que le queda al arte es gozar de la vida y de la existencia humana, sin que medie un sentimiento más intenso o más elevado. Sino simplemente considerar con interés y gusto la vida en todas las formas y llevar nuestro sentimiento hasta excl-

mar” Sea como fuere la vida, es buena”, esto es, verla como un trozo más de la naturaleza<sup>17</sup>. (Nietzsche, 2007, p.175)

El libro V, en su aforismo 255 titulado “*Superstición de lo simultáneo*” Nietzsche pone en tela de juicio aquella superstición que se cierne sobre hechos que se dan con simultaneidad. Si se muere un hombre, grita una lechuza y se para un reloj: ¿Por qué habría de existir una relación entre estos tres hechos aislados unos de otros? Esta misma superstición suele mover a historiadores que se horrorizan ante hechos que parecen yuxtapuestos. (Nietzsche 2007, p.255). El 271 “*El arte de razonar*” es una reflexión acerca de la capacidad de razonar y una crítica al modo como lo hacían los antiguos griegos, por estar basados en falsedades, magias y supersticiones. (Nietzsche, 2007, p.271).

El libro VIII –una ojeada al Estado- cuenta con un aforismo digno de ser ilustrado. Se trata del n. 476 titulado “*Superioridad aparente de la edad media*”, pues muestra una amplia crítica a la iglesia como autoridad universal cuya meta abarcaba a toda la humanidad y se refería, por añadidura, a los supuestos intereses supremos de la misma. Sin embargo la iglesia obedeció a necesidades artificiales, basadas en ficciones. Necesidades que ni siquiera existían y que ella tuvo que inventar (la redención, por ejemplo). Sin embargo, Nietzsche se muestra optimista respecto a la posibilidad de que en el futuro surjan instituciones llamadas a satisfacer las necesidades reales de todos los hombres y a relegar a la sombra y al olvido el fantástico prototipo; la iglesia católica. (Nietzsche, 2007, p.476)

El libro IX, último antes de culminar con su poema “Entre amigos”<sup>18</sup>, nos ofrece otra buena cantidad de aforismos. Si bien éstos se nos presentan redactados de manera bastante más breve que en comparación al resto de los libros, podemos distinguir varios que merecen detenimiento. Por ejemplo el 517, que señala que entre la promoción de una *verdad* y el bien de la humanidad no hay ninguna armonía, ningún “puente”. (Nietzsche, 2007, p.303). El 518 “*Destino humano*”, resulta ampliamente interpretable,

---

<sup>17</sup> Esta concepción del arte será la que, como veremos enseguida, defenderá Vattimo.

<sup>18</sup> El poema “Entre amigos” no será analizado pues se mueve en un contexto distinto al resto del libro; en uno poético - literario que, independiente de la grandeza y belleza que esto tiene por sí mismo, no nos proporciona un contenido “útil” a la investigación.

pues señala que quien piense más profundamente que los demás, sabe que nunca le asistirá la razón, oponiendo aparentemente, profundidad con razón. (Nietzsche, 2007, p.306). El 582 “**Mártir**”, aunque de manera sutil, es una crítica a la religión y las figuras que ésta es capaz de levantar, ya que nos dice que quien sigue el mártir, sufre más que el propio mártir. (Nietzsche, 2007, P.318)

Con la exposición de estos numerosos aforismos concluimos el análisis de Humano demasiado humano. Es posible que hayamos olvidado algunos por tratarse de una obra de gran extensión. Sin embargo, creemos que fueron expuestos aquellos que dan en el corazón de nuestra pretensión investigativa. Corresponde seguir con el estudio del Crepúsculo de los ídolos.

## §2 El crepúsculo de los ídolos<sup>19</sup>:

Este libro es de 1887 y consta de 9 apartados (*Máximas y dardos, El problema de Sócrates, la “razón” en la filosofía, sobre cómo terminó convirtiéndose el fábula el mundo verdadero, lo moral como contranaturaleza, los cuatro grandes errores, lo que los alemanes están perdiendo y lo que debo a los antiguos*). El análisis probablemente se detenga más en los apartados: *La “razón” en la filosofía*, *Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en fábula* y *Lo que le debo a los antiguos*, por tratarse de capítulos donde la oposición a la *ratio* Socrática y la moral platónico-cristiana se transforma en el argumento central. Sin embargo serán estudiados los 9, viendo si alguno echa luz –como efectivamente ocurrió– sobre nuestro propósito. La diferencia está en que los tres antes mencionados recibirán mayor atención en virtud de que allí, el contenido que sirve a nuestra investigación, encuentra un desarrollo más directo, amplio y acabado.

El apartado 1, que lleva por nombre “*Máximas y dardos*”, consiste en una serie de aforismos (45 en total) donde Nietzsche va madurando el pensamiento que había plasmado en Humano demasiado humano. De los 45 – si bien hay algunos famosos y que se acercan a una crítica al platonismo como el 7 “¿Es un hombre un error de Dios o es Dios un error del hombre?” (Nietzsche, 2010, p.28)- no hay mucho más allá de eso. Se trata más

---

<sup>19</sup> En su idioma original: *Götzen-Dämmerung oder: Wie man mit dem Hammer philosophirt* de 1887.

bien de una serie de pensamientos que no están directamente relacionados con la denuncia a Platón y en consecuencia, con nuestro último afán. El apartado 2, “*El problema de Sócrates*” entra de lleno en la figura de Sócrates apuntándolo como un pensador negador de la vida, como un síntoma, junto a Platón, de la decadencia griega. Él habría gestado el pensamiento lógico y el supuesto “daimon”, a quien terminó por darle una interpretación religiosa. Para Nietzsche, todo lo de Sócrates es exagerado, bufo y caricaturesco, al tiempo que oculto, lleno de segundas intenciones, subterráneo. Trató también de justificar la ecuación razón=felicidad=virtud que Nietzsche, además de calificar como la más extravagante de las ecuaciones, la ubica en completa oposición al pensamiento de los antiguos helenos. (Nietzsche, 2010, p.40). Sócrates creyó que si la razón no ejercía el más alto dominio (como efectivamente lo ejerció), se corría un gran peligro entre los griegos. Sin embargo, en este desesperado intento Nietzsche ve una situación más angustiosa aún: si no ocurría la *conversión* hacia la razón se estaba en peligro de perecer. Era, o perecer, o ser absurdamente racional. Todo esto fue afianzado después con el moralismo Platónico, el cual finalmente terminaría imitando a Sócrates con la ecuación razón=virtud=felicidad, agregando por su parte la *luz del día*, esto es, la luz de la razón y la verdad por sobre los apetitos oscuros. En lugar de ceder a los instintos, a los apetitos, a lo puramente inconsciente, hay que ser inteligente, diáfano y lúcido a toda costa. (Nietzsche, 2010, p.40). Continúa diciendo que a Sócrates se lo ha tenido como un médico, como un salvador, cuya *fe* ciega en la razón estaba cimentada sobre un profundo error: la racionalidad a toda costa, la luz del día que más ilumina no se trata más que de una enfermedad diferente a la decadencia que se creía combatir; no es de ninguna manera retornar a la felicidad, a la virtud y a una salud fuerte. Por tanto, la fórmula cristiana de que “*hay que luchar contra los instintos*” constituye un gran error. Finalmente dice Nietzsche que fue Sócrates mismo quien se dio muerte, obligándole a Atenas darle la copa de veneno a quien estuvo enfermo durante mucho tiempo.

En el apartado 3, “*La razón en la filosofía*,” Nietzsche comienza por exponer la manera de pensar de aquella filosofía que él buscará denunciar y acusar como falsa. Según este tipo de filosofía, los sentidos son inmorales pues constantemente nos están engañando respecto del *mundo verdadero*. Bajo esta concepción, el concepto de filósofo se cons-

truye como alguien con carencia de sentido histórico, con un afán de estaticismo y eternidad. Para ellos, tanto mejor si no se da crédito a los sentidos y si se niega al cuerpo, que está sometido a todos los errores lógicos posibles. Frente a este tipo de filosofía, impulsada preferentemente por Sócrates y luego por Platón, Nietzsche opone la figura del presocrático Heráclito, para quien el ser es una ficción vacía. Los sentidos no mienten en modo alguno, como sí ocurre con la sustancia, la coseidad y la permanencia, que buscan falsear el testimonio de los sentidos en nombre de la “razón”. Por ello Nietzsche concluye que no habría nada más allá del *mundo aparente*: el *mundo verdadero* sólo constituye un añadido falaz. (Nietzsche, 2010, pp.47, 48 y 49)

Nietzsche busca posicionar a los sentidos donde ellos, según cree, merecen estar. Para tal, comienza refiriéndose a la nariz, órgano del cuerpo humano en apariencia superficial pero que ha sido capaz de diferenciar cuestiones que ni los instrumentos más avanzados de la ciencia (como un espectroscopio por ejemplo) han logrado vislumbrar. Ningún filósofo se ha detenido a pensar cuán relevante es un órgano como la nariz en el acceso que tiene el hombre al mundo sensible, en este caso en particular, a través del olfato. El nacimiento de la ciencia se debe en gran parte a la aceptación que ésta ha hecho de los sentidos. Todo lo demás no llega a formar parte de la categoría de ciencia, como la metafísica, la teología, la psicología o la teoría del conocimiento. Otras cosas como la lógica, la lógica aplicada y las matemáticas no hacen en la realidad acto de presencia y ni siquiera hay un cuestionamiento a cuál es el valor que puede tener en la realidad, un sistema de signos como la lógica. Otro error que ve Nietzsche en la configuración de este tipo filosofía idealista –quizás el más esencial- es que aquellos *conceptos supremos* como el bien, la sustancia, la coseidad, lo absoluto, deben bastarse a sí mismos y no provenir de nada que sea superior a su naturaleza. Ocurre sin embargo lo contrario, pues estos filósofos suman el concepto de Dios para justificar los restantes. El concepto más liviano, el más vacío, es situado como lo más alto, como lo que se causa a sí mismo y como el ente realísimo. “Que triste es que la humanidad haya tenido que tomar en serio los dolores de cabeza de estos enfermos fabricantes de telarañas! ¡Y a qué precio lo ha hecho!” (Nietzsche, 2010, p. 50)

La constante crítica hacia el supuesto mundo verdadero que hemos venido evidenciando hasta aquí, comienza a tomar más sistematicidad y Nietzsche la elabora en forma de cuatro tesis. La primera de ellas afirma que cualquier otra forma de realidad que no sea el mundo *aparente* resulta totalmente indemostrable. El *mundo aparente* constituye más bien el fundamento de su realidad. La segunda tesis sostiene que las características que mantendrían en pie al *mundo verdadero* son más bien los rasgos distintivos del no ser, de la nada. La génesis del mundo verdadero tuvo como fin contradecir al mundo aparente. El presunto mundo verdadero es en realidad el mundo aparente, por tratarse nada más que de una ilusión del entendimiento. La tercera tesis desaprueba la fábula de inventar un mundo distinto a este, salvo que quien lo quiera inventar o creer en él, esté movido por un impulso de empequeñecer y de calumniar la vida tal como la conocemos. El hombre que actúa así, cree estar vengándose de la vida, oponiendo a ésta, una vida de fantasía, distinta y mejor que la terrenal. La cuarta y última tesis es un ataque directo a Kant y no sólo a él, sino a la filosofía medieval lo que por efecto dominó termina siendo también una crítica a Platón. (Nietzsche, 2010, p.53). Señala Nietzsche que dividir el mundo entre uno aparente y otro verdadero, ya sea a la manera cristiana o como lo hizo Kant (recordemos la distancia entre el fenómeno del mundo sensible y el noúmeno del mundo ideal, y que le valió el calificativo de “cristiano perverso” por parte de Nietzsche), no es más que un indicio de vida descendente. El concepto de apariencia equivale aquí a realidad y por ello el artista se adhiere a ella con fuerza, para afirmar todo lo que es problemático, lo terrible; en suma, todo cuyo carácter es lo dionisiaco.

Revisemos el apartado 4 “***Sobre cómo terminó el mundo verdadero convirtiéndose en fábula***”. Lleva por subtítulo “Historia de un error” y se caracteriza por ser un apartado breve donde Nietzsche enuncia una serie de puntos (6 en total) que tienen como fin impulsarnos a dejar de creer en el mundo verdadero. Los primeros cuatro puntos están dedicados a describir cuál sería la composición de este tipo de mundo. Dice, entre otras cosas, que el mundo verdadero ha sido prometido al sabio, al piadoso y al virtuoso. Lo que no sería otra cosa que transcribir la tesis de Platón: *Yo soy la verdad*. Por ahora, ése mundo no es accesible, pero sí prometido para esas tres formas de vida. El hecho de que el mundo verdadero se pueda pensar, constituye un consuelo, una obligación y un impe-

rativo, sin embargo, como nos es un mundo desconocido, difícilmente pueda servirnos de consuelo o de redención. ¿Qué es lo que queda entonces? Que la idea del mundo verdadero no nos sirve para nada, que se volvió inútil y que ni siquiera nos obliga. Y porque se volvió superflua, debemos eliminarla. (Nietzsche, 2010, p.55)

El siguiente capítulo *“La moral como contra naturaleza”* comienza explicando cómo la pasión ha sido castigada en distintas etapas de la historia, en especial la antigüedad. A ojos nuestros, nos parece desproporcionado y “una forma aguda de estupidez” aniquilar las pasiones y los deseos por el mero hecho de evitar sus consecuencias. Aquí Nietzsche recurre a un ejemplo, diciendo que ya no sentiríamos admiración por aquellos dentistas que para aliviar el dolor del paciente llegan y sacan un par de dientes. Lo que trata de hacer la iglesia (exterminar las pasiones y la sensualidad) equivale a atacar la vida en su raíz misma, por ello, el proceder de ésta es un proceder hostil a la vida misma. Todo tipo de moral, incluso la de Schopenhauer con su voluntad de vivir va en contra de la naturaleza y los instintos, los cuales condena, a veces de una forma más solapada y otras de manera ruidosa y descarada. (Nietzsche, 2010, p.63). La moral termina siendo un instinto de decadencia, es una manera de vida debilitada, decadente y descendente. La vida terminaría donde comienza el reino de Dios regido celosamente por los principios de la moralidad cristiana.

En el apartado 6, *“Los cuatro grandes errores”*, más bien se repiten cuestiones que ya fueron expuestas al momento de analizar Humano demasiado humano, como por ejemplo, cuando se atribuyen ciertos estados de ánimos o sensaciones desagradables a malos espíritus o a brujas. (Nietzsche, 2010, p.75). Lo mismo ocurre con los apartados siete y el ocho (*Los que quieren “mejorar la humanidad y Lo que los alemanes están perdiendo*, respectivamente), donde se vuelven a denunciar situaciones como la falsedad de los juicios morales y la necesidad con carácter de urgencia que tienen los alemanes por aprender a pensar la disciplina filosófica no ya al amparo del “lisiado conceptual” de Kant y su moral. (Nietzsche, 2010, p.99). Por ello, saltaremos inmediatamente al apartado 8, *“Incursiones de un intempestivo”*. Aquí los aforismos se dividen entre la concepción Nietzscheana del arte y la crítica a la moral Kantiana. En cuanto al arte, se introducen cosas nuevas como por ejemplo el concepto de embriaguez, tan indispensable



en el arte y que para Nietzsche constituye una condición sine qua non para su desarrollo y producción. La embriaguez aumenta la excitabilidad independiente de qué tipo se trate (de la destrucción, de la crueldad, de la victoria, de la voluntad etc). Su esencia consiste en sentirnos en posesión de todas nuestras fuerzas y además intensificarlas. Cuando el hombre está en ese estado de ánimo, todo cuanto *es* a nuestro alrededor se enriquece, lo percibimos rico en energías y henchido, en plenitud. Gracias a esto las cosas se transforman y éstas son un reflejo de la propia perfección del hombre cuando se halla en este estado. Al artista “embriagado”, excitado, en posesión de todas sus fuerzas y con la energía suficiente para extraer de las cosas sus rasgos fundamentales, se opone la figura del artista cristiano, aquel que todo lo empobrece, lo enflaquece y adelgaza, como por ejemplo Pascal. No puede haber un artista que sea cristiano, pues el arte y el artista están impregnados de elementos contrarios a la esencia del cristianismo, piénsese por ejemplo en el amor por la apariencia y por la sensibilidad que siente el artista. (Nietzsche, 2010, p.108 y 109) También se dirige a Schopenhauer a quien indica como un *acontecimiento europeo* y como un heredero de la interpretación cristiana, pues interpreta el arte, el genio, la belleza, el heroísmo, el conocimiento, la voluntad de verdad, la tragedia como consecuencias de la negación de la voluntad de vivir. Schopenhauer aprueba, en cierto modo, cuestiones que el cristianismo habría rechazado, como la voluntad de verdad y la tragedia, aunque fuere por un lapso de tiempo breve y determinado. Pero finalmente esto seguiría siendo una interpretación cristiana según la visión de Nietzsche. (Nietzsche, 2010, p.121). Como habíamos dicho más arriba, el resto de los aforismos de este apartado están dirigidos al concepto de deber Kantiano. Comienza sosteniendo que la enseñanza superior está destinada a hacer del hombre una máquina y el medio para esto es aburrir al hombre por medio de la enseñanza del concepto de deber, que tiende a generar el hombre perfecto, que sería el funcionario de Estado, y la filosofía cuya máxima expresión es el funcionario de Estado es la Kantiana. (Nietzsche, 2010, p.127)

En el último apartado del libro “*Lo que le debo a los antiguos*”, se caracteriza fundamentalmente por ser un ataque a la cultura griega, en especial a Platón. Comienza señalando que frente al fenómeno Platón, él –Nietzsche- es irrefutable. Lo apunta como el

creador de una dialéctica horriblemente satisfecha de sí misma y pueril, aburrido y alejado de los instintos fundamentales de los griegos, moralizado y un primer cristiano. (Nietzsche, 2010, p.165). Continúa su crítica refiriéndose a la elevación que Platón hace del “bien” a idea suprema, calificándola como “farsa suprema”. Para Nietzsche, las ideas de Platón se pueden vislumbrar aún en su propia época en la formación de la iglesia, en su organización, en su sistema y en sus prácticas.

¿Cuál era la salida, el respiro, la *curación* de Nietzsche ante tanto platonismo moralizante? Dos eran los autores que le permitían liberarse de lo que él llamo la farsa suprema; Maquiavelo y Tucídides. Ambos autores constituyen un perfecto antídoto contra las *ideas supremas*, porque no se engañan con nada, ni con la razón, ni con la *realidad*, ni con la moral. Tucídides nos cura y nos libera del ideal con que se busca pintar a los griegos y además sería la máxima expresión de la cultura de los sofistas, de los verdaderos realistas para Nietzsche. Aquel movimiento paralelo y contrario a las escuelas socráticas que pregonaban la farsa moral e idealista. Tal es la admiración de Nietzsche por Tucídides que lo sitúa como la antípoda de Platón, pues no niega la realidad, sino que es capaz de dominarla, mientras que a Platón lo considera un cobarde por refugiarse en las ideas. (Nietzsche 2010, p.166)

Si se quisiera ponderar el valor de la cultura griega a través del aporte de sus filósofos, caeríamos en un tremendo error, pues la mojigatería de las escuelas socráticas no es un parámetro suficiente para valorar en su real dimensión lo que se considera *propriadamente helénico*. Frente a esto último, los filósofos son un signo de decadencia, un movimiento que reaccionó contra el gusto antiguo y aristocrático (contra la polis, contra el valor de la raza, contra la autoridad y la tradición). Las virtudes socráticas comienzan a predicarse una vez que los griegos se volvieron irritables, temerosos, inconstantes y farsantes y en base a esto fue que se comenzó a predicar la moral y el bien, por ello los decadentes serían amantes de los grandes términos y los grandes gestos. (Nietzsche, 2010, p.168)

Otro gran valor de la cultura griega que Nietzsche ve con admiración es Dionisio, quien es el *exceso de fuerza* entre la cultura, y a quien Jacobo Buckhardt –quien según Nietzsche es el más eximio conocedor de la cultura griega- dedica un capítulo entero de su libro *La cultura de los griegos*. Dionisio representa la más alta simbolización de los

elementos vitales, de su profundidad, de su fecundación y de su eternidad. A esto se opone el cristianismo, que se configura como una negación a la vida y sus instintos, que además ha hecho de la sexualidad una cuestión impura. Finalmente se refiere al concepto de tragedia que habría mal entendido Aristóteles y también Schopenhauer, pues está muy lejos de ser un fenómeno de carácter pesimista, más bien se trata de la afirmación de la vida incluso con sus aspectos duros, trágicos y tristes. Aristóteles creía que la función de la tragedia era purificarse de las pasiones que podían tornarse peligrosas, sin embargo esta interpretación no es la correcta, pues el carácter esencial de la tragedia es la identificación que pueda surgir con el goce del eterno devenir, por encima del horror y la compasión, inclusive si esto implica destruir. Nietzsche se considera a sí mismo como el primer discípulo de Dionisio, pues invierte los valores tradicionales y los pone de cabeza, lo que queda de manifiesto en su *Origen de la tragedia* y también en su *Voluntad de poder*, ambos textos que buscan desmontar los valores que hasta ahora han sido los pilares de la cultura cristiana occidental. (Nietzsche, 2010, p.171 y 172)

Pasamos ahora al estudio de la tercera obra en cuestión: *La genealogía de la moral*.

### §3 La genealogía de la moral<sup>20</sup>:

La genealogía es una obra que se remonta a 1887 y en la cual Nietzsche introduce un nuevo concepto a su vocabulario filosófico: *La moral de señores y la moral de esclavos*. Consta de 3 tratados (“*Bueno y Malo. Bueno y Malvado*”, “*Culpa, mala conciencia y similares*” y “*¿Qué significan los ideales ascéticos?*”). Como ha venido siendo la tónica en las dos obras analizadas con anterioridad, también aquí los dardos van en dirección a la moral Socrática-Platónica y la metafísica cristiana.

**Primer Tratado “Bueno y malvado”, “Bueno y Malo”:** En el primer tratado Nietzsche analiza cómo el cristianismo ha efectuado una transvaloración de los conceptos bueno y malo y a partir de ahí ha edificado una moral basada en la negación de *ésta vida*, con la consiguiente invención de *otra vida*, donde el alma, con su carácter de apa-

---

<sup>20</sup> En su idioma original: *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift* de 1887.

rente eternidad, se libera de las pesadas cargas terrenales que el cuerpo debió padecer. En el punto 2, Nietzsche señala que el origen de los conceptos “bueno” y “malo” tuvieron su origen en algo muy diferente a lo que entendió el cristianismo por estos, pues el “ser bueno”, en un primer momento se identificaba con cuestiones como la nobleza, la voluntad de poder, con quien afirma, goza, crea y actúa.(Nietzsche 2010, p.37). El bueno es quien afirma su propio ser y su propia vida, aquellos que son anímicamente de índole elevada y anímicamente nobles, aristocráticos, plenos de energía. Además, el bueno es bueno sólo con respecto a sí mismo y nadie más, a diferencia de lo que ocurre en el cristianismo como veremos enseguida. En contraste tenemos la figura del “malo”, a quien Nietzsche lo configura como un sujeto débil, carente de voluntad, vulgar, bajo y plebeyo. Es una persona que no afirma, no goza ni vive, sino tan sólo se dedica a tratar de destruir (en virtud de su sentimiento de venganza) la moral aristócrata que ha sido construida por los buenos. Ahora bien ¿en qué consistió la *vuelta de tuerca* que hizo el cristianismo respecto a estos conceptos? Para el cristianismo los conceptos “bueno” y “malo”, cuando son aplicados a las acciones humanas, no tienen un valor en sí mismos, sino que siempre están referidos a un tercero. Una persona es buena o es mala sólo en virtud de “otro” a quien se le puede considerar precisamente como lo contrario. Se trata de una moral reactiva, porque reacciona frente a la acción instauradora de la moral aristócrata, por ello que Nietzsche la ve como una moral teñida de venganza, resentimiento y rabia. El débil, el esclavo, el impotente, es incapaz de erigir valores él mismo y por este motivo le invade un resentimiento que le obliga a reaccionar en contra de la moral impuesta por los fuertes y superiores. ¿Qué trajo como resultante todo esto? La victoria de la moral de los esclavos por sobre la moral de los fuertes y/o aristócratas. (Nietzsche, 2004, p.47). La victoria de la moral judeo-cristiana. No deja de ser importante mencionar la particular mirada que Nietzsche tenía sobre el pueblo judío. En lo que respecta a la moral, los considera como el pueblo más vengativo, pues no fueron capaces de otra reacción más que efectuar una radical transvaloración de los valores habidos hasta el momento de su aparición. Los judíos se atrevieron a invertir la identificación aristocrática de los valores (lo bueno como equivalente a lo noble, a lo poderoso, a lo bello, a lo feliz) y propugnaron la bienaventuranza para los débiles, los indefensos,

los pobres, los impotentes, los indigentes, los enfermos, los deformes. Ellos serían los únicos piadosos sólo para ellos existe la bienaventuranza de Dios. En cambio, a los fuertes y valientes, a los –según el pensamiento judío- malvados, irascibles, ateos y crueles, les esperarían las tinieblas y la condena eterna. Tal es la inversión de valores que habrían llevado a cabo los judíos. Este fenómeno es lo que Nietzsche llama “la rebelión de los esclavos”. Más, ¿cuándo comienza esta? Cuando el resentimiento que los aqueja tan profundamente se vuelve *creador* y es capaz de engendrar valores. La única alternativa que les queda a los esclavos, ante su impotencia creadora, es reaccionar ante la moral de la acción. Mientras toda moral noble emerge de una valerosa actitud de decir sí a sí mismo, la moral esclava surge de una negación a otro, es un decir no a la acción creadora. La moral noble en tanto, brota y actúa espontáneamente. Sus practicantes se tienen a sí mismos por felices, y su felicidad no tiene que cimentarse sobre mentiras, sino sólo sobre ellos mismos, como hombres repletos de fuerza y necesariamente activos. (Nietzsche, 2004, pp.50 y 51).

Esta lucha entre los conceptos bueno y malo, entre la moral aristocrática y la moral de esclavos, tendría su mayor símbolo en la lucha librada entre romanos y judíos en la antigüedad. Para Nietzsche no habría mayor acontecimiento que esta lucha, que esta oposición entre enemigos mortales. (Nietzsche, 2004, p.67). Los romanos, portadores de una moral noble, aristocrática y forjadora de valores, veían en los judíos la antinaturalidad misma, a un *monstruo*. Son el pueblo del resentimiento *par excellence*<sup>21</sup> y poseen una popularidad moral sin precedentes. Mientras que los romanos eran los fuertes y nobles a tal punto, que en la tierra no han habido hombres con la constitución moral y ética de los romanos. Más; ¿Cómo opera la moral de los débiles? ¿Cuál es el discurso de quienes la proclaman? Según Nietzsche, ellos piensan de la siguiente manera: “Seamos distintos de los malvados, es decir, ¡seamos buenos! Y bueno es el que no violenta, el que no ofende ni ataca a nadie, el que no salda cuenta, el que remite la venganza a Dios, el cual se mantiene en el oculto igual que nosotros y evita todo lo malvado y exi-

---

<sup>21</sup> Acá copiamos textual la frase de Nietzsche

ge poco de la vida, lo mismo que nosotros los pacientes, los humildes, los justos” (Nietzsche, 2004, p.60). Sin embargo esto no significaría otra cosa que decir: Nosotros los débiles no debemos hacer nada que nos constituya en los hombres fuertes

Conviene destacar que al final de este primer tratado, Nietzsche ve la necesidad de que las cuestiones referidas a las valoraciones, tengan el aporte de distintas disciplinas; la medicina, la psicología, la filosofía etc. “La cuestión:¿qué vale, *esta* o aquella tabla de bienes, *esta* o aquella moral? Debe ser planteada desde las más diferentes perspectivas; especialmente la pregunta” ¿valioso para qué? nunca podrá ser analizada con suficiente finura. Algo, por ejemplo, que tuviese evidentemente valor en lo que respecta a la máxima capacidad posible de duración de una raza (o al aumento de sus fuerzas de adaptación a un determinado clima, o a la conservación del mayor número), no tendría en absoluto el mismo valor si se tratase, por ejemplo, de formar un tipo más fuerte”. (Nietzsche, 2004, p.71). La tarea que debe acometer el filósofo tiene que ver con el problema del valor; debe ser capaz de determinar la jerarquía de estos.

### **Segundo tratado: “Culpa”, “Mala conciencia” y similares.**

El análisis que ha de interesarnos en este tratado es el que Nietzsche hace sobre el concepto de “mala conciencia”. Esta habría tenido su origen en la disyuntiva sin salida de la que fue víctima el hombre cuando fue apresado bajo las normas de la sociedad y la paz. Idéntica situación que les ocurrió a los animales marinos cuando se vieron obligados a convertirse en animales terrestres, o bien a perecer. Cuando estos instintos, tanto en el animal como en el hombre, se ven reducidos o no se desahogan como es debido, *se vuelven hacia adentro*, es decir se produce lo que Nietzsche llama la “interiorización del hombre”. Si el desahogo del hombre es inhibido, sentimientos como la enemistad, la crueldad, el placer en la persecución, en el cambio y en la destrucción, se vuelven contra el hombre mismo y ése es el origen de la mala conciencia. El hecho que el hombre haya sido obligado a dejar atrás su pasado animal para ser domesticado y así caer en nuevas situaciones y nuevas condiciones de existencia, trae como consecuencia la dolencia más grande y siniestra de la que la humanidad aún no logra recuperarse. Se trata

de una declaración de enemistad contra los viejos instintos, aquellos donde reposaba la esencia del hombre: su fuerza, su placer y su fecundidad. (Nietzsche, 2004, p.109). Podríamos decir que los instintos fundamentales fueron anestesiados en pos de cuestiones relativas al bien común y al uso de la razón en sociedad.

¿Cómo fue que tuvo lugar esto? No fue de manera gradual ni voluntaria, sino que tuvo la forma de salto, de coacción y de ruptura entre una primera etapa de la vida del hombre ligada estrechamente a sus instintos más animales y una segunda etapa donde este fue “racionalizado”. Aquí cobra una vital importancia la figura del Estado, pues Nietzsche lo concibe como aquella maquinaria trituradora y desconsiderada que acabó por amasar y moldear a los hombres, por dotarlos de sentido y de organización. En un acto de esta naturaleza es donde tendría origen el Estado y no en un “contrato”, (Acá podríamos entender que dirige una crítica a los contractualistas Hobbes, Rousseau y Locke) pues quien es déspota y señor por naturaleza, no tiene nada que ver con contratos y cuestiones que involucren acuerdos, sencillamente imponen su voluntad.

Según Nietzsche esto tiene un vínculo con la religiosidad, pues ha llevado al hombre a sentir que tiene una deuda con el Dios cristiano. “El sentimiento de tener una deuda con la divinidad no ha dejado de crecer durante muchos milenios, haciéndolo en la misma proporción en que en la tierra crecían y se elevaban a las alturas el concepto de Dios y el sentimiento de Dios” (Nietzsche, 2004, p.116). Lo que ha ocurrido con el advenimiento del Dios cristiano, probablemente el Dios más grande, es que los hombres han comenzado a experimentar el máximo sentimiento de culpa, y una posible salida a ello es que el ateísmo resulte triunfador y así libere a la humanidad de tal sentimiento de deuda que tiene el hombre con su comienzo, con su *causa prima*.

El pensamiento que asedia al hombre de que estaría en deuda con Dios se le presenta como forma de autotortura, básicamente porque considera que sus instintos animalescos y auténticos representan la antítesis a Dios, que adquiere la figura de verdugo, de juez, de eternidad y tormento sin fin, como inconmensurabilidad de pena y de culpa. Nietzsche se pregunta cuán caro se ha hecho pagar en la tierra el establecimiento de todo *ideal*. A precio de qué tuvo que ser vilipendiada y calumniada toda realidad y cuanta mentira tuvo que ser santificada. Por muchos años el hombre ha visto con malos ojos todo

aquello que tiene que ver con sus inclinaciones naturales y su sensibilidad, y lanza el desafío de asociar la mala conciencia con las inclinaciones *innaturales*; con las aspiraciones hacia un más *allá*, con lo contrario a la naturaleza y a lo animal, esto es, con todo lo que ha existido y prevalecido hasta su época como *ideal*, los cuales son hostiles a la vida y calumniadores del mundo (Nietzsche, 2004, p.122). Sin embargo esto es difícil, pues se precisa de hombres cuya constitución esté preparada al aire cortante de las alturas, a los hielos, a las montañas, y sumado a ello deber tener una especie de sublime maldad, una segura petulancia del conocimiento que forma parte de la llamada *gran salud*. Es lo que Nietzsche llama el *hombre redentor*. No obstante se muestra inmediatamente cauto con tal posibilidad y prefiere callar, asumiendo que el advenimiento de tal hombre sólo podría darse con alguien más joven que él, su Zatatustra, el ateo Zatatustra. Nuevamente Nietzsche critica la concepción del mundo de las ideas, esta vez, por medio del análisis de la conducta humana y sus instintos animales, que habrían sido anestesiados o “dormidos” para poder moldearlo y darle un fin que estuviera de acuerdo a la recta razón y al orden. Dicha labor habría estado en manos del aparato estatal.

### **Tercer tratado: “¿Qué significan los ideales ascéticos?”**

En el tercer tratado toman fuerza las ideas que Nietzsche expuso en los dos primeros y también en las obras que ya fueron estudiadas. (Especialmente en *Humano Demasiado Humano* y *El crepúsculo de los ídolos*)

Continúa el resentimiento como móvil principal de las acciones emprendidas por la moral débil (y ahora por el ascetismo). En este sentido, Nietzsche alzaré la voz respecto a la vida ascética pues la considera una auto contradicción. En ella reina un resentimiento sin par, un intento de emplear la fuerza para cegar las fuentes de la misma (acá podemos establecer un parangón con lo que Nietzsche refería en el tratado 2 en relación a que el Estado moldea, ordena y da sentido a las conductas e instintos animales del hombre). La mirada del ideal ascético es rencorosa, pérfida, se vuelve en contra de la fisiología, contra la belleza y contra la alegría. ¿De qué va detrás entonces, el ideal ascético? Se busca el bienestar en el fracaso, en la atrofia, en el dolor, en la desventura, en lo feo, en la ne-



gación de sí, en la autoflagelación, en el sacrificio (Nietzsche 2004 p.153). Según Nietzsche esto encierra una paradoja, pues quienes abrazan ese goce a sí mismo, aparentemente escindidos de la vida, lo hacen disminuyendo la vitalidad fisiológica. Si esto es llevado a un *corpus* filosófico, tendremos una tendencia a rebajar la corporalidad tal como lo hicieron los ascetas de la filosofía del Vedanta. La máxima expresión de todo esto habría sido la creación de un reino de la verdad y del ser, del “carácter inteligible de las cosas” Kantiano. “*El ideal ascético nace del instinto de protección y de salud de una vida que degenera* (Nietzsche, 2004, p.155).

Nietzsche va más allá y culpa al ideal ascético de que la pregunta por la verdad – intrínseca a toda disciplina filosófica, debemos decir- haya quedado en el olvido o no se le haya dado la suficiente importancia, pues al situar la verdad al nivel del ser, de Dios, con ello el problema de encontrarle una respuesta a su interrogante deja de existir. Lo que se busca es el ideal opuesto al ascético: ¿Dónde se podría hallar, en la ciencia quizás? No, pues la manera de obrar de la ciencia, más que oponerse al ascetismo, está en consonancia con él. Representa más bien la fuerza propulsora en su configuración interna, pues en ambas los afectos son enfriados, la dialéctica ocupa el lugar de los instintos, y la seriedad se graba en los rostros y en los gestos. Junto a esto, la aparición de fenómenos como la democracia, los arbitrajes de paz en situaciones de guerra, el ascenso que han experimentado los derechos de las mujeres<sup>22</sup> y la compasión de la religión son síntomas de la vida declinante. Por ello, la ciencia moderna “es por el momento la *mejor* aliada de ideal ascético” (Nietzsche, 2004, p.195).

Aquí Nietzsche comienza a configurar sutilmente lo que será su posterior ateísmo, pues sólo en él ve el único y radical enemigo al ideal ascético, ya que trabaja con rigor, con alegría y sin falsedades. El ateísmo se prohíbe a sí mismo la mentira de creer en Dios. Los espíritus más finos y elevados consideran indecorosa la moralidad cristiana, aquella creencia de que este mundo fue hecho a imagen y semejanza de Dios y dotado de una

---

<sup>22</sup> Surge entonces la pregunta, controvertida por cierto: ¿La dirección en la que han caminado las diferentes naciones modernas en pos de reconocer cada vez más los derechos de las mujeres y el ascenso de un movimiento como el feminista: son una forma de decadencia?

meta en particular; hacer mejor moralmente a los hombres y han tomado conciencia a la vez que se debe hacer perecer la moral cristiana, aunque para ello tenga que pasar muchísimo tiempo. El problema del ideal ascético es que dotó de un sentido a la existencia humana, le dio una razón de vida. Antes de su aparición, la vida del hombre en la tierra no albergaba ninguna meta y el ascetismo ofreció un sentido a ésta. El sufrimiento contaba con razones, y estas razones generaban la *culpa*. Sin embargo, el hombre ya no era una hoja al viento, una existencia absurda, no estaba desprovisto de razones y fines. Este es el gran *aporte* del ideal ascético, hallar razones donde antes no las había e introducir el concepto de culpa, que a su vez generaba un odio hacia todo lo humano y más aún contra lo animal, contra lo material y contra todo lo que estuviera ligado a los sentidos. No es casualidad que en este tercer tratado, Nietzsche afiance pensamientos que ya fueron expuestos en las obras estudiadas con anterioridad y podríamos decir en toda su producción filosófica/poética. El ideal ascético reafirma su existencia en la creencia en un mundo distinto a este, ideal y divino (La misma denuncia que efectúa en *Humano Demasiado Humano*).

#### §4 **El anticristo**<sup>23</sup>.

La obra fue escrita en 1885, aunque no fue sino hasta 1895 cuando vio la luz. Como su nombre bien lo indica, el libro es una constante y dura crítica a los ideales cristianos y a la influencia que han tenido estos en la existencia humana. En este sentido podemos decir que *El anticristo* es la obra de Nietzsche que cierra de manera cabal aquellos pensamientos plasmados a lo largo de toda su producción filosófica. Andrés Pascal señala en la introducción de la obra que es “la conclusión más coherente, la conclusión necesaria de todo su camino mental” (Nietzsche, 1992, p.8).

Como el tenor de toda la obra es una denuncia al pensamiento cristiano, sólo exponemos los puntos más importantes, pues de lo contrario se corre el riesgo de ser repetitivo y enunciar cuestiones que ya fueron aclaradas en las tres obras analizadas con anterioridad. Nietzsche comienza señalando en el número cinco que el cristianismo generó

---

<sup>23</sup> En su idioma original: *Der Antichrist, Fluch auf das Christentum* de 1888.

una guerra a muerte contra aquel *hombre superior* –el mismo hombre superior de la *Genealogía de la moral*, aquel capaz de engendrar valores gracias a su constitución de señor-, tomando partido por todo lo que es débil, bajo y malogrado (bien vale recordar en este punto el resentimiento judeo-cristiano ante la instauración de valores por parte de los aristócratas). El cristianismo ha hecho parecer como pecaminoso los valores superiores de la espiritualidad y el ejemplo más patente de esto es Pascal, quien creía que su razón se hallaba alterada por el pecado original. Tampoco se libra de sus dardos Kant, quien con la invención de la virtud, del deber y del “bien en sí” no ha hecho sino daño a la vida, pues tales invenciones deben estar sujetas siempre a la condición personalísima del hombre y su necesidad. El bien entendido como algo de validez universal y con carácter de impersonalidad resulta una “ficción cerebral en la que se expresa la decadencia, el agotamiento último de las fuerzas de la vida, la chinería konigsberguense” (Nietzsche, 1992, p.33) Por contraparte, Nietzsche se sitúa a sí mismo como un espíritu libre que va a efectuar una transvaloración de todos los valores habidos hasta el momento, declarándole la guerra a los conceptos de <<verdadero>> y <<no verdadero>>. Dios es probablemente uno de los conceptos más corrompidos a que se ha llegado en la tierra. Representa quizás el nivel más bajo de evolución y una contradicción a la vida, es una fórmula que calumnia todo lo del <<más acá>> y miente despiadadamente sobre el <<más allá>>.

En el final de la obra encontramos un apéndice que lleva por nombre: “Ley contra el cristianismo”, que contiene 7 artículos. Estos enuncian fundamentalmente las siguientes cuestiones: El sacerdote como una especie viciosa y como contranaturaleza, la participación en un servicio divino como un atentado a la moralidad pública, el lugar donde se ha criado el cristiano debe ser arrasado, la castidad como el verdadero pecado, y el cambio de nombre de historia *sagrada*, a historia *maldita*. (Nietzsche, 1992, p.112).

Dejamos, aunque sólo momentáneamente, el estudio de Nietzsche para adentrarnos en el tercer capítulo de la investigación: La lectura que Heidegger hace de él. Dijimos en la introducción que uno de los motivos –sino *el* motivo-.que dio origen a esta investigación fue la particular interpretación que Heidegger realiza sobre el pensamiento Nietzs-

cheano, en virtud de la cual éste sería un metafísico más y no un transvalorador radical de los valores.

## CAPÍTULO III

### EL NIETZSCHE DE HEIDEGGER: ¿ACABAMIENTO DE LA METAFÍSICA?

El estudio de Heidegger sobre Nietzsche no se limita a la obra homónima *Nietzsche*, sino que se extiende a distintas conferencias y ensayos como *Caminos de bosque*, *La palabra de Nietzsche Dios ha muerto* y también *Qué significa pensar*. No obstante, la materia que será de nuestro interés en este capítulo está referida fundamentalmente en el *Nietzsche*. Lo que allí se buscará extraer son los principales argumentos de la tesis en que Heidegger lo ubica en la misma línea de pensamiento nacida en Platón y afianzada con posterioridad en la edad media y en la época moderna. Trataremos de desocultar, utilizando el vocabulario heideggeriano, aquellos motivos que lo llevaron a pensar a Nietzsche como un metafísico.

#### §1 Conceptos generales y fundamentales de la filosofía de Heidegger

No parece haber discrepancias respecto a la relevancia e influencia de Martin Heidegger en la filosofía contemporánea. Sus reflexiones acerca de la metafísica en tanto disciplina que habría *olvidado* al ser, colman no sólo su obra principal *Ser y Tiempo*<sup>24</sup>, sino también muchas de sus conferencias dictadas en el período de docencia, como *Qué significa pensar* y *Qué es metafísica*. El anhelo de Heidegger es que se vuelva a plantear la pregunta por el ser en términos esenciales y que la mirada deje de estar puesta tan sólo en el ente, como ha venido haciéndolo la tradición filosófica occidental. Lo que nos dice Heidegger en el capítulo uno, párrafo uno de *Ser y Tiempo*, es bastante claro y no deja lugar a dudas: “Hoy esta pregunta ha caído en el olvido, aunque nuestro tiempo se atribuya el progreso de una reafirmación de la metafísica”. (Heidegger, 2006, p.25) Continúa ilustrando los principales prejuicios que aquejan al concepto de “ser”,

---

<sup>24</sup> En su idioma original: *Sein und Zeit*

éstos son tres y aquí sólo explicaremos de manera superficial, porque un estudio sistemático y acabado de ellos demandaría una investigación por sí misma, paralela y ajena a la que acá emprendemos.

Los prejuicios que aquejan al ser, y que impiden una transparente elaboración de su pregunta son tres. El primero de ellos dice que el ser es el concepto más universal, y que por ello no merece ser articulada su pregunta. Sin embargo el ser no constituye la región suprema del ente, la universalidad del ser sobrepasa toda universalidad genérica. No podemos situar al ser como la “región cumbre” del ente. El segundo sostiene que el concepto de ser es indefinible. Sin embargo, tras esta definición yace oculta una invitación a reflexionar genuinamente sobre él y a una elaboración radical sobre su pregunta. El último prejuicio dice que el concepto de ser es evidente por sí mismo, pues cuando nos referimos a un árbol y decimos que este *es* bello, nuestro interlocutor comprende de inmediato lo que quisimos referir con ello. Igualmente cuando decimos que el cielo *es* azul o que *soy* feliz. Empero, esta aparente comprensibilidad manifiesta y pone en evidencia una incomprensibilidad, dado que siempre nos estamos moviendo en una comprensión mediana del ser, y ello nos empuja a la elaboración de la pregunta fundamental que nos ponga en camino del ser. En *Qué significa pensar* dice “lo que más merece pensarse en nuestro tiempo problemático es el hecho de que aún no pensamos” (Heidegger, 2008, p.17). Esto “merecedor de pensarse” no tiene que ver con nosotros los hombres, no dice relación con una disposición subjetiva del género humano. La respuesta tampoco está en una especie de *tardanza* del hombre, el cual todavía no piensa lo que radicalmente merece pensarse, el problema radica más bien en que lo *más merecedor de pensarse* se sustrae y aparta de nuestro tiempo. En *Qué es metafísica* señala Heidegger que ella no vuelve sus ojos al ser y permanece junto a lo ente. Utiliza la metáfora del árbol para explicar que las raíces del árbol de la filosofía se hallarían en la metafísica. La filosofía abandona la pregunta por el ser, precisamente, a través de la metafísica. Sin embargo la metafísica en tanto historia del pensamiento tampoco se halla totalmente perdida respecto a su inclinación hacia el ser. Todo pensar que se mueva en un ámbito metafísico, está en una comprensión mediana del ser.

Baste lo dicho hasta acá para comprender bajo qué líneas camina el pensar heideggeriano y en consonancia con esto, su interpretación sobre Nietzsche.

## §2 Nietzsche como pensador esencialmente metafísico.

Me gustaría comenzar citando a Heidegger respecto a su postura no sólo en relación a la filosofía de Nietzsche, sino a toda la filosofía occidental: “La pregunta, en cuanto pregunta auténticamente fundante, en cuanto pregunta por la esencia del ser, no es desarrollada como tal en la historia de la filosofía, también Nietzsche se queda en la pregunta conductora” (Heidegger, 2013, p.18). Comprendemos que con “pregunta conductora” Heidegger se refiere a aquella que dirige su mirada al ser del ente y nunca al ser en cuanto tal.

Pese al aspecto aparentemente negativo de su interpretación, Heidegger reconoce en Nietzsche a un pensador esencial, uno de aquellos que están destinados a pensar *un único* pensamiento, que en este caso es un pensamiento sobre el ente en su totalidad. Es relevante hacer notar aquí la distinción que para Heidegger existe entre el filósofo y el escritor, pues a este le sobrevienen cientos de pensamientos, ideas e ocurrencias, mientras que la tarea del filósofo está destinada a pensar tan sólo *un* pensamiento. Los pensadores son siempre unilaterales. Ahora bien, ¿en qué medida Nietzsche lo es? Lo es porque piensa en la dirección en la que ha pensado la filosofía occidental, en fidelidad con ella. Afirma la preponderancia del ente frente al ser, sin estar plenamente consciente de ello. “Nietzsche es aquel pensador occidental que lleva a cabo de manera incondicionada y definitiva la afirmación de esta preponderancia del ente, con lo que se coloca en el más duro rigor de la decisión” (Heidegger, 2013 p.384). El pensar occidental, desde los griegos a Nietzsche –incluido él– es un pensar de carácter metafísico. Sin embargo, su filosofía tiene la particularidad de ser la que acaba con esta tradición y de situarse con antelación en el acabamiento de la modernidad, por ello es considerado como el último metafísico de occidente, pues la época en la cual se desarrolla su propio pensamiento, es una época final, y esto supone, según el propio Heidegger, tomar una deci-

sión acerca de si esta época es la culminación definitiva de la historia o bien el inicio de un nuevo proceso histórico<sup>25</sup>

Como fuere, el estudio del pensamiento de Nietzsche bien puede pasarse por alto si alguien así lo decide. Esto no es reprochable. Lo que sí merece reparos es el jugueteo que de ello puede surgir, pues proceder así es mucho menos filosófico que eludir de raíz la reflexión sobre un determinado pensador. Es importante tener claro que tanto la voluntad de poder como el eterno retorno de lo mismo son dos pensamientos que apuntan a una misma dirección: el carácter fundamental del ente en su totalidad. No se pueden disociar y estudiarse por separado, pues ambos son frutos del mismo árbol de la filosofía nietzscheana. De modo que el estudio de uno de ellos nos llevará inexorablemente a la comprensión del otro. El alcance metafísico de Nietzsche sólo puede verse en su integridad si ambas cosas son pensadas en conjunto. La esencia de la voluntad de poder nietzscheana es el establecimiento de una nueva posición de valores, esto significa el derrumbamiento del edificio valorativo que ha regido los destinos de occidente desde Grecia hasta la aparición de Nietzsche.

Su obra homónima – *La voluntad de poder*– no vio la consumación y consta 4 de volúmenes o apartados: *El nihilismo europeo*, *Crítica de los valores supremos*, *Principio de una nueva posición de valores*, *Disciplina y adiestramiento*. Lo que ha de interesarnos para nuestro análisis es el volumen tercero; **Principio de una nueva posición de valores**.

Para Nietzsche la palabra valor cobra una enorme importancia. Recordemos la constante crítica efectuada a los valores instalados por la metafísica platónica y luego por el cristianismo, y a su vez la defensa a la vida humana como un acontecimiento cuyo destino final no se halla en verdades reveladas ni en el establecimiento de dogmas, sino en lo que pueda realizar el hombre según sus propias posibilidades. Antes bien: ¿Cuál es el significado que la palabra valor adquiere en la filosofía de Nietzsche? Ya dijimos que su proyecto filosófico consiste en efectuar la debida transvaloración de aquellos valores que él mismo considera como decadentes y merecedores de ser superados. Valor para

---

<sup>25</sup> Posteriormente veremos cuán relevante es Vattimo en este nuevo proceso histórico.



Nietzsche significa fundamentalmente dos cosas: condición de vida y condición para que haya vida, entendiendo por vida aquello que designa a todo ente como tal. Todo ente en la medida en que *es*, es vida. Secundariamente significa *nuestra vida*, es decir el ser del hombre (Heidegger, 2013, p.392).

Así como es importante enfatizar que <<condición>> en el vocabulario de Nietzsche no debe ser entendido de la manera biológica corriente como quien habla de las <<condiciones de vida>>del reino animal, también es importante tener en consideración la distancia existente entre la concepción darwiniana de vida y lo que Nietzsche entendía por ella. Según Darwin y su teoría evolutiva, la esencia de la vida es su autoconservación (la lucha por la vida), mientras que para Nietzsche lo fundamental de ésta se juega en su acrecentamiento, en el deseo de *ir más allá de sí*. “El valor, en cuanto condición de la vida tiene que pensarse por lo tanto como aquello que favorece y despierta el acrecentamiento de la vida” (Heidegger, 2013, p.392). Por ello, la vida tiene un carácter de perspectiva, toda vez que un *ir más allá de sí* implica elevar la mirada hacia aquello que aún no ha sido alcanzado pero que debe alcanzarse con el tiempo.

¿Cuál ha sido la perspectiva de vida que ha dominado el sentir del mundo occidental hasta la aparición de Nietzsche? La platónico-cristiana, aquella perspectiva hacia algo suprasensible y supraterráneo, donde supuestamente se halla contenida la bienaventuranza. ¿Hacia dónde debe dirigirse, una vez desechado del horizonte humano el mundo inteligible, la perspectiva de vida? Hacia aquellas cosas que no sólo permiten su autoconservación, sino también el acrecentamiento de ella más allá de sí. Esto sólo es posible mediante una transvaloración de todos los valores por medio de una nueva posición de valores. El pensamiento único de la voluntad de poder, que piensa el carácter del ente en su totalidad, asume dos posibilidades que en realidad son una misma cosa: El ente en su totalidad es vida, y la esencia de la vida es <<voluntad de poder>>. Esto es lo que Heidegger entiende como la última expresión de la metafísica occidental.

Como lo que nos interesa para nuestra investigación es dilucidar *de qué* manera Nietzsche se convierte en metafísico para Heidegger, no nos adentraremos en el estudio de los pormenores de la inversión de valores, sino más bien en las razones que explican *por*

qué dicha inversión no es lo suficientemente radical ni tan revolucionaria como parece para ser catalogada de anti metafísica.

¿En qué consiste la llamada, *inversión del Platonismo*?: Como ya bien sabemos, y a riesgo de parecer repetitivos, la filosofía de Nietzsche se dedica íntegramente a denunciar la metafísica platónica. Ésta defiende que lo suprasensible es lo verdadero y lo que se halla <<arriba>>. En contraparte, el mundo sensible se encuentra <<abajo>> y constituye un mundo irreal y de apariencias. Lo único determinante es lo que se encuentra arriba y en consecuencia, es lo único deseable.

Lo que hace la aparente<sup>26</sup> inversión nietzscheana es *poner de cabeza* los términos platónicos y situar abajo lo que otrora se hallaba arriba y viceversa, es decir, el mundo sensible ahora es lo que debe prevalecer y nunca más el mundo platónico de las ideas. Sin embargo: ¿es realmente posible hablar de una *inversión* cuando lo único que se ha hecho es cambiar de posición una y otra cosa? Los lugares siguen ahí mismo, sólo que se han ocupado de diferente manera, pero la estructura platónica que involucra la existencia dos mundos (dos niveles o dos posiciones para efectos del ejemplo), se mantiene. Por lo tanto el intento de superar radicalmente el platonismo desde su base no tiene lugar, pues se sigue jugando el mismo juego instaurado por él. Esto sólo ocurriría si se eliminan de raíz las posiciones <<arriba>> y <<abajo>> como tal (Heidegger, 2013, p.188)

El problema de la aparente inversión que Nietzsche habría hecho del platonismo, fue no haberla modificado en lo más mínimo, pues al mundo sensible, el cual, entre otras cosas, sólo sería de acceso al piadoso y al virtuoso y no en este mundo, sino en una vida que exige la muerte del cuerpo, le opone la vida terrena, que hace caso de las apariencias y que entre sus características se cuentan, por ejemplo, la imposición de valores por parte de la moral aristocrática (véase lo estudiado en *La genealogía de la moral*), es decir, tan sólo modifica la <<idea>> platónica por el <<valor>>, según el cual el hombre es dueño de sí mismo, de sus fuerzas y capaz de acrecentar su vida más allá de sí. Cuando Nietzsche hace caer el mundo platónico (la idea) para posicionar en su lugar al

---

<sup>26</sup> El término “aparente” está usado para evidenciar que Heidegger lo concebía así, y no necesariamente esta investigación.

hombre sensible (valor), sólo se están invirtiendo “físicamente” los conceptos, mas la estructura que da vida y sustenta la división entre los dos mundos, continua intacta.

En cuanto a la doctrina del eterno retorno de lo mismo, aquella circulación infinitamente repetida de todas las cosas, también contiene un enunciado acerca del ente en su totalidad. Aquí nos centraremos en la “primera comunicación del eterno retorno” según la división hecha por el mismo Heidegger. Resulta fundamental, para una óptima inserción en la doctrina fundamental del eterno retorno, dirigir la mirada hacia las palabras que mejor la ilustran: “Qué sucedería si un día, o una noche, un genio te fuese siguiendo hasta adentrarse subrepticamente en tu más solitaria soledad y te dijese: <<Esta vida, tal y como tú ahora la vives y la has vivido, tendrás que vivirla una vez más e incontables veces más; y no habrá en ella nada nuevo, sino que todo dolor y todo placer, y todo pensamiento y suspiro, y todo lo increíblemente pequeño y grande de tu vida tiene que volver a ti, y todo en el mismo orden y secuencia, y esta luz de luna entre los árboles e igualmente este instante y yo mismo>>” (Nietzsche, 2010, p.330). ¿No termina siendo paradójico que estas palabras estén contenidas en su *Gaya Ciencia*? ¿Qué de jovial pueden tener estas palabras que antes bien parecen de un pesimismo absoluto?

Antes que todo dice Heidegger, es preciso sustraerse de la definición corriente que suele darse de ciencia como organismo especializado y tampoco es conveniente focalizarse en su labor investigativa. Aludiría, más bien a “*la actitud y voluntad del saber esencial*” (Heidegger, 2013, p.221). ¿De qué manera se vincula la *Gaya ciencia*, con el eterno retorno de lo mismo en tanto comportamiento del ente en su totalidad?

Para comprender la vinculación existente entre ambas, es menester darle al concepto jovial (gaya) su más esencial significado. No se debe entender por gaya ciencia una cuestión referida a la alegría y diversión superficial que nos proporciona, por ejemplo, un simple juego. Dice relación con aquella serenidad que no se inmuta ante lo que parece un designio duro y terrible, como el que acaba de hacer Nietzsche. La ciencia (La gaya ciencia) hace caso omiso de tal afirmación y precisamente en ello radica su sustento y su éxito. Incluso es necesario que así sea, pues ello ha permitido todos los progresos y avances que conocemos de ella.

Las palabras de Nietzsche configuran el inicio de la tragedia, <<íncipit tragedia>>, pues el destino inexorable del hombre (y de lo ente en último término), merced a la desatención de la sentencia nietzscheana, sería la repetición de todos sus acontecimientos en el mismo orden y sucesión en que tuvieron lugar una primera vez.

Bien podríamos vincular lo recién expuesto a lo que dice Heidegger en *Qué es metafísica* en relación al desdén que la ciencia efectúa por *la nada*; desdén que a fin de cuentas, permite afirmar y solidificar a la disciplina científica como la que ha sido hasta el día de hoy. La afirmación de *lo ente* en este caso, viene dada porque con tal desprecio hacia la pregunta por la nada, se sigue en el ámbito de lo ente y no se da el salto respectivo hacia el ser, o hacia lo indeterminado, hacia el abismo. (Abgrund).

¿En qué posición queda Nietzsche respecto del pensar metafísico luego del fuerte *remezón* provocado por Heidegger? En lo que sigue, veremos qué dice al respecto uno de los pensadores contemporáneos más importantes del debate filosófico actual; el italiano Gianni Vattimo, a quien si bien podemos considerarlo como un heredero de la filosofía de Heidegger, su interpretación respecto a Nietzsche sin embargo, difiere de la suya, como veremos a continuación.

## CAPÍTULO IV

### VATTIMO Y EL RESCATE<sup>27</sup> DE NIETZSCHE:

La tradición interpretativa de Nietzsche encuentra en el pensador italiano Gianni Vattimo, a uno de sus más importantes estudiosos. Su análisis de la obra nietzscheana se opone al reduccionismo metafísico pretendido por Heidegger y lo libera de tal encasillamiento. El estudio sobre la voluntad de poder como arte, contenido en la obra inconclusa de Nietzsche *La voluntad de poder*, rescata aspectos de su filosofía que resultan útiles para re posicionarlo en un lugar que le hace justicia, o bien terminan siendo más coherentes con toda su producción filosófico-literaria.

#### **§1 *La voluntad de poder como arte en tanto destructorante del engranaje y la estructura metafísica***

Vattimo disiente de la visión heideggeriana, aquella que ve en la voluntad de poder una organización tecnocrática total del mundo y donde nada se sustrae a la programada concatenación de causas y efectos. En su lugar, pretende “evidenciar la voluntad de poder en su alcance esencialmente destructorante” (Vattimo, 1998, p.91). Esto permitiría no sólo destrabar a Nietzsche del enclaustramiento impuesto por Heidegger, sino también vincularlo a cuestiones como la literatura y el arte vanguardista del siglo XX.

¿Cuál es el suelo en el que se apoya Vattimo para reubicar a Nietzsche fuera del proyecto filosófico personal de Heidegger? Primero que todo, las propias palabras de Nietzsche pronunciadas en *Humano demasiado humano*, en orden a considerar relevantes los aspectos ligados al exceso, a la fantasía, a lo simbólico y a imágenes creadas por el su-

---

<sup>27</sup> El infinitivo de la palabra rescate, rescatar, según el diccionario de la R.A.E en su tercera acepción, significa: Liberar de un peligro, daño, trabajo, molestia, opresión. Consideramos que la palabra que más se ajusta al fenómeno estudiado, es “peligro”. Por tanto, se trataría de liberar de un peligro a Nietzsche; el peligro de hacerlo ver como metafísico.

jeto bajo estímulos emocionales e impulsos instintivos. Lo que prevalece como verdadero son ahora las interpretaciones y no los hechos.

Según la mirada vatimmiana, la esencia de la voluntad de poder radica en que el arte no es pensado como un <<gran estilo>> cerrado, sino más bien como las pulsiones e impetuosidades que dan origen a este, en el gusto por la mentira incluso y el goce sexual (Vattimo, 1998, p.92)

¿Cómo entiende Vattimo la interpretación de Heidegger respecto a la voluntad de poder? Como voluntad de forma, de definitividad y por consiguiente también de dominio. Por esta razón resulta inconcebible entenderla como una cuestión que en último término está sujeta a razones de las cuales nada se sustrae. Una voluntad de poder entendida según el *dictum* heideggeriano significa que el arte no tiene cabida alguna.

Si para Heidegger la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo (no vamos a discutir acá si ambos son un único pensamiento o son dos cuestiones que se pueden analizar por separado) configuran el modo metafísico en que el ente *es*, Vattimo ve en ellos, dos elementos que funcionan como principios de deestructuración de las jerarquías internas y externas del sujeto. Ambos refieren a fuerzas. El eterno retorno ya no se debe entender más como la circularidad del todo y la voluntad de poder como ausencia de órdenes y valores. Las dos cosas constituyen fuerzas donde lo que está en juego es el hombre mismo. El arte como deestructurante se concentra en torno a su funcionamiento como vigorizador de las emociones (Vattimo, 1998, p.95).

La voluntad de poder como arte suele ser mucho más que una doctrina o un aspecto marginal de su filosofía; es un modo de configurar la realidad bajo la cual desaparece la escisión existente entre <<mundo aparente>> y <<mundo verdadero>>, el mundo es uno sólo y es falso, cruel, contradictorio y sin sentido (Vattimo, 1996, p.126). La condena que Nietzsche realiza del arte de su tiempo, (y que le valió entre otras cosas su separación de Schopenhauer y de la música de Wagner), encuentra su principal fundamento en que este tipo de arte, por tratarse de un arte esencialmente romántico, (piénsese en Parsifal) está creado por móviles de venganza y de resentimiento, pobreza, descontento. No es forzado recordar aquí lo que Nietzsche sentencia en la *Genealogía de la moral*, pues lo allí descrito referente a que la moral judeo cristiana es una moral reactiva

y resentida que sólo reacciona frente a los valores establecidos por la moral aristocrática, resulta estar muy emparentado con su pensamiento temprano acerca del arte en tanto actividad que surge del resentimiento y con un deseo de venganza, cuyo máximo exponente estaría en la música de Wagner. Por el contrario, una voluntad de poder que cuenta con la necesaria fuerza creadora, se erige como un elemento que destraba el engranaje de las estables estructuras metafísicas.

Resulta ineludible aclarar cuáles son los principales aspectos del arte como voluntad de poder que permiten ubicarlo como elemento fundante de la deestructuración del engranaje metafísico. Para ello es preciso dirigirse a los escritos esbozados en su *Voluntad de poder* que quedó sin terminar. Ahí en efecto, encontramos en el libro tercero; *Fundamentos de una nueva valoración*, el capítulo VII que lleva por título la voluntad de poder como arte, donde a través de una serie de aforismos Nietzsche plasma lo que para él constituye la suprema voluntad de poder artística. Sin necesidad de ir revisándolos uno a uno, enunciaremos los principales, aquellos donde se muestra sin lugar a equívocos que la actividad artística nace de los impulsos, sensaciones y emociones humanas.

Nietzsche sitúa a la religión, la filosofía y la moral como manifestaciones de la decadencia humana, a las cuales se les opone al arte como contra movimiento (Nietzsche, 2011, p.415). También señala que gracias a los estados de ánimo que padece el hombre, surge la actividad creadora artística como una fuerza natural y como consecuencia de lo propiamente orgiástico. En adición a esto último aparece la embriaguez como aquel estado descubridor de la sexualidad, de la voluptuosidad y como aquel elemento que incrementa las propias fuerzas. Es un alto sentimiento de poder que experimentan los artistas de valor, dueños de un temperamento fuerte y exuberante, dándole cabida a lo dionisiaco por sobre lo apolíneo.

Con lo recientemente expuesto nos surge una lícita inquietud: ¿Es posible, teniendo ya una noción más clara de lo que el arte significa para Nietzsche, situarlo bajo la perspectiva metafísica donde todo es cálculo y estabilidad? ¿No resulta un tanto forzado el análisis teniendo en cuenta que, cuestiones como la impulsividad, el goce sexual, la irracionalidad y las emociones en relación directa con la producción artística difícilmente las podríamos ubicar bajo relaciones de causa y efecto?

Continuemos con lo expresado por Vattimo. El arte ya no funciona más como catarsis al modo aristotélico. Su objetivo no es purificar ni calmar las pasiones como lo pretendía la visión del estagirita. Proceder de esa manera significaría que al arte lo mueven <<soluciones finales>> (Vattimo, 1996, p.131). Por el contrario, al arte lo mueven sentimientos de excitación y agudización visual, fuera de la referencia al cuerpo y a la sensibilidad.

Más allá de todas estas consideraciones y/o características relativas al arte como destructorante y liberador de las ataduras metafísicas, lo importante –a nuestro juicio- es comprender que a través de lo expresado en relación al arte, se esconde una cuestión de mayor cuantía filosófica: mirar el mundo sin fundamentos ni esencias últimas, donde lo más importante sea el ejercicio interpretativo de cada cual. Esto está íntimamente ligado al proyecto filosófico nihilista de Vattimo, en el cual no sólo la figura de Nietzsche, sino del propio Heidegger juegan un papel esencial, pues ambos encabezan una nueva manera de entender la filosofía a través de una mirada menos rígida, menos metafísica y que deja de creer en cuestiones relacionadas con la *cosa en sí*<sup>28</sup>, con todos los diferentes nombres que ella pueda adquirir a través de la historia de la filosofía. Todo esto es materia de investigación de nuestro quinto y último capítulo.

---

<sup>28</sup> Entendamos acá el concepto *cosa en sí*, al modo Kantiano



## CAPÍTULO V

### VATTIMO Y LA POSMODERNIDAD: EL SURGIMIENTO DEL PENSAMIENTO DÉBIL

El proyecto filosófico de Vattimo es capaz de reunir en Nietzsche y Heidegger a dos filósofos que representan una nueva etapa de la filosofía: la etapa del pensamiento débil. ¿Qué representa el pensamiento débil? Representa un camino, un tránsito desde el pensamiento fuerte, de las creencias metafísicas al amparo de la razón-dominio, a un pensamiento más nihilista, más despreocupado con aquellas cuestiones que otrora se presentaron como vitales e insalvables para la humanidad. (La creencia en un mundo ideal, por ejemplo). En el pensamiento débil, es de suma importancia el concepto del pensar heideggeriano *Verwindung* (torsión, retorcimiento), pues con el pensamiento habría ocurrido una torsión, un cambio de giro desde las fuertes estructuras metafísicas que imperaron por siglos, a un modo de pensar menos tensionado y más libre.

#### §1 El rol de Nietzsche en el pensamiento débil de la filosofía posmoderna.

Hay que señalar que la referida *Verwindung* no es un simple paso desde el pensamiento dialéctico al pensamiento débil. No se trata de la burda superación de una etapa para adentrarse en otra. “En cualquier caso, la ilación entre los tres términos (dialéctica, diferencia, pensamiento débil) no debe concebirse como un itinerario, como un paso <<desde>>...<<hacia>>: el pensamiento débil no ha dejado sencillamente tras de sí a la dialéctica y al pensamiento de la diferencia, sino que éstos representan para él un pasado en el sentido del *Gewesenes* heideggeriano, que tanto tiene que ver con la proyección hacia el futuro y con el destino” (Vattimo, 1995, p.18). Urge, para que la *Verwindung* tenga lugar, que se acojan aquellos elementos de la dialéctica que tan relevantes fueron hasta el tiempo en que comenzó a aparecer la torsión en el pensamiento.

Esto último lo podemos comparar con lo que Heidegger decía respecto a la metafísica. Una superación de esta sólo iba a ser posible en la medida en que fuésemos capaces de

reconocer su importancia en la historia de la filosofía. No se trata, una vez más, de un mero dejar de lado un asunto para adentrarnos en otro.

¿Cuáles son las principales características de la noción débil del pensamiento? ¿Qué cosas permiten diferenciarlo del pensamiento fuerte? Fundamentalmente son cuatro las características:

- a) Lo verdadero no es más objeto de aprehensiones metafísicas. Su resultado dependerá de un proceso de verificación de acuerdo con las circunstancias, es decir, con el proyecto de mundo que nos configura como ser-ahí. Dicho en otras palabras, la verdad ya no depende de una construcción metafísica, sino retórica.
- b) las verificaciones se llevan a cabo en un espacio de libertad constituido por relaciones interpersonales entre las diferentes culturas y generaciones. Es un espacio donde nadie parte de cero, pues se encuentra vinculado a ciertos lazos de fidelidad y de pertenencia. El horizonte veritativo se establece de una manera libre.
- c) la verdad es fruto de la interpretación. Esto es cierto. Sin embargo, lo es no en virtud de que gracias al proceso interpretativo la verdad fue aprehendida al modo de formulación, sino porque a través de tal proceso la verdad se va forjando, se va constituyendo.
- d) en virtud de los tres caracteres anteriores y atendiendo a las palabras de Heidegger relativas al olvido del ser que tuvo lugar en Occidente, se va configurando paulatinamente el sentimiento de debilidad. Se produce una trans-misión (Ueber-lieferung) del ser, una disolución en la retórica (Vattimo, 1995, pp. 38, 39).

Estas cosas son las que constituyen la llamada “ontología débil”, aquella que prefiere un patrimonio cultural construido y no que responda en última instancia a iluminaciones proféticas. La sociedad debe ser capaz de identificar que el surgimiento de lo nuevo, entendido como la cultura de distintas civilizaciones con los distintos juegos de lenguaje que puedan darse entre ellas, equivale a acompañar al ser en su ocaso y preparar a la humanidad para una etapa ultra metafísica, que estará caracterizada por un “ponerse de nuevo”, “reponerse de”, “ponerse de nuevo a”. Vattimo asocia esto a la sentencia de Nietzsche “Dios ha muerto”, pues acá se estaría dando cuenta del final de la estructura del ser.

Ahora bien, ¿de qué manera Nietzsche encaja en el proyecto de Vattimo del advenimiento del pensamiento débil?

Recordemos aquellas palabras de Nietzsche donde señala que el hombre paulatinamente se ha ido alejando del centro para volverse hacia la “x”, ¿ello qué significa? Que el hombre comienza a escindir-se de los lugares que le reportaban comodidad y satisfacción para trasladarse a lugares menos seguros, inciertos y que se presentan como una incógnita. Para el filósofo italiano esto no puede representar otra cosa que “la confirmación de que el pensamiento fuerte resulta ya insostenible” (Vattimo, 1995, p.44). El hombre corre el riesgo de perderse; ha llegado a un límite y dar un paso más significaría su extravío total y absoluto. Vattimo es enfático en señalar la importancia de un fragmento póstumo de Nietzsche que en cierto modo adelanta o prefigura el carácter que tendrá el superhombre. Los hombres más aptos serán aquellos que no tengan necesidad de dogmas ni principios de fe, es decir, aquellos hombres que se muestren como moderados. Que admitan una buena dosis de absurdo y de causalidad, los que están seguros de su propio poder.

Esta interpretación vatimmiana es fundamental para comprender la inserción de Nietzsche en el pensamiento débil posmoderno, en esta suerte de nihilismo que ha roto con las viejas tradiciones filosóficas para dar paso a un pensamiento donde la experiencia del día al día se sitúa entonces como lo más importante. “Existe un enigma por resolver, y, en contra de lo que pudiera pensarse, no está ligado a una experiencia excepcional. No hay necesidad alguna de subir hasta lo alto de un monte o de descender al fondo de los abismos. La experiencia de la que se habla es la nuestra, la de cada día.” (Vattimo, 1995, p.48). Son todas estas peculiaridades las que van dando forma al pensamiento débil que, contrariamente a lo que se pudiera pensar en una primera mirada poco profunda que lo vincularía a un hombre débil que acepta sin más las creencias y los usos sociales de una época, se trata antes bien de una actitud de moderación ante las creencias que otrora se presentaron como estructuras pétreas y que hoy, según dice Vattimo siguiendo a Heidegger, dichas estructuras representan el tránsito del ser hacia sus últimos momentos y así preparar la venida de nueva época no metafísica. (O quizás cabría decir, menos metafísica que la precedente)

¿De qué manera Nietzsche y Heidegger pueden ser vistos como nihilistas? Antes que todo, ambos avizoraron –con diferencias teóricas por cierto- la caída del ser. Nietzsche a través de la desvalorización de los valores supremos y la muerte de Dios, y Heidegger por medio del olvido del ser. Sin embargo, debemos recordar que el “proyecto nihilista” de Heidegger “es urdido a fin de que ella pueda incluir también al nihilista consumado de Nietzsche” (Vattimo, 1987, 23). Esto nos suena familiar, es lo estudiado en el capítulo precedente, el Nietzsche “metafísico” de Heidegger. Entonces, ¿de qué manera pueden coincidir Nietzsche y Heidegger en una humanidad post metafísica? Para hacer coincidir la idea de nihilismo heideggeriano con la idea nietzscheana del mismo, es importante comprender al ser desde una perspectiva diferente de la del propio Heidegger, verlo como un *valor de cambio*.

Comprender al ser como valor de cambio, conlleva hacer una relectura de Nietzsche, en la cual debemos entender que los valores no caen así, *sin más*, no se trata de la caída de *todos* los valores, (la expresión que utiliza Vattimo es *tout court*), sino de aquellos valores supremos que se pueden englobar en el valor de Dios. De modo que, al bloquear la instancia final y suprema que es Dios, quedan liberados los demás valores y se pueden desplegar en su verdadera naturaleza. De esta manera sufrirán transformaciones por estar insertos en un nuevo proceso, en un proceso interpretativo, que es la idea que defiende Vattimo y que se conoce como pensamiento u ontología débil (Vattimo, 1987, p.25).

Al respecto, recordemos que Nietzsche elaboró una teoría de la cultura en la cual todo está sujeto a transformaciones, de ahí que el ser haya devenido desde un valor de *uso*, a un valor de *cambio*.

Así, la etapa posmoderna, en la cual nuestra existencia está en juego, demanda un comportamiento filosófico distinto al que ha dominado la historia. Ya no se trata de analizar, teorizar y escudriñar a la manera del científico. Se trata de un constante choque de interpretaciones que permita el libre juego de estas y sin que haya una verdad última sobre las cosas.

## CONCLUSIONES Y/O CONSIDERACIONES FINALES

Interpretar el pensamiento de un filósofo suele ser una tarea cargada de no pocas dificultades. Una de ellas –si bien no estuvo presente en esta investigación- es el idioma. Ocurre con frecuencia que quien traduce la obra de un pensador, no lo hace con el suficiente rigor que las circunstancias demandan y ello trae como consecuencia una pérdida del verdadero sentido de ciertos conceptos que resultan fundamentales para la comprensión de un “sistema filosófico”, por ejemplo.

Otro problema de una interpretación es lo acotada que pueda terminar siendo esta. Muchas veces sucede que el filósofo que se dedica al análisis de otro pensador, sólo lo hace dirigiéndose a un único período de su producción y no a su totalidad. Convenimos por cierto, en que una labor dedicada al estudio íntegro de tal o cual filósofo demandaría muchos años, cuando no la vida entera. Sin embargo, una interpretación parcial y de cortos alcances puede acarrear – no siempre, claro está- una visión que no dé con la esencia del pensador estudiado. Se trataría de una mirada poco fiel y algo miope, incapaz de abarcar todo el horizonte filosófico de lo analizado.

Por ello quisimos abrazar una interpretación de Nietzsche que es más cercana a su *pathos* filosófico en lugar de adherir a la heideggeriana. Pese a esto, no pretendemos parecer ni mostrarnos como opositores de Heidegger o algo por el estilo. Más bien todo lo contrario. Como dijimos una vez que emprendíamos esta investigación, la filosofía de Heidegger constituyó *la chispa* que dio inicio al trabajo que ahora concluimos. Fue su particular modo de poner a Nietzsche en el asunto filosófico lo que despertó la necesidad imperiosa de ahondar en ello. Tampoco pretendemos estar de raíz en contra de su interpretación de Nietzsche como metafísico. Creemos comprender el por qué de su postura, es decir, las razones que explicarían tan- a primera vista- extraña interpretación.

Sin embargo, al poco andar no sólo del estudio de su interpretación sino en su filosofía como tal, resulta comprensible el por qué de su proceder. El ser fue su preocupación

fundamental y en fidelidad con ello, su gran obra *Ser y Tiempo* y las demás conferencias dictadas tuvieron como eje esta preocupación, manifestando que hasta su aparición la filosofía había tenido como centro de atención al ente, el cual si bien se movía en una comprensión débil y mediana del ser, nunca era el ser mismo el foco de atención. Con esto en consideración, Heidegger comenzó su interpretación de Nietzsche en tanto pensador metafísico, cuestión a la que no volveremos. Si lo trajimos a colación fue única y exclusivamente para mostrar bajo qué contexto se movió la interpretación heideggeriana.

Si a través de este trabajo defendimos una interpretación no metafísica de la filosofía de Nietzsche es porque creemos que ella es más cercana a su esencia que una mirada que lo ubique como metafísico, lo que bajo ninguna circunstancia significa que la interpretación de Heidegger esté errada ni menos que estemos en desacuerdo con ella. En este sentido, debemos seguir a Vattimo en referencia a una de las características que según él posee el pensamiento débil: que ya no hay más hechos sino interpretaciones, que el devenir de la filosofía ha llegado a un momento donde ya no hay verdades estatuidas y lo que importa es la interpretación que el hombre pueda dar de las cosas. Y así como una interpretación señala que Nietzsche no es un pensador metafísico al estilo Platón - interpretación que hemos defendido- puede haber una también que sí lo síndique como metafísico.

La más importante lección que nos deja Vattimo es la desacralización –si se nos permite usar esta palabra- de la filosofía y sus pensadores. Estos no pueden continuar estando en el armario filosófico y ser consultados de vez en cuando y superficialmente según la necesidad del momento. El pensador debe ser objeto de múltiples análisis e interpretaciones y no una excusa para proclamar una verdad personal.

Si Nietzsche es verdaderamente un revolucionario de la filosofía que niega, denuncia, maltrata y pisotea los valores cristianos, o por el contrario es un metafísico que tan sólo invierte la fórmula platónica, es una cuestión que ni Heidegger, ni Vattimo, ni ningún otro filósofo resolverá con exactitud. Únicamente el juego interpretativo que se dará de todo esto, es el que tendrá la última palabra al respecto. Recordemos una de las características más importantes de la llamada ontología débil: Las verificaciones se llevan a

cabo dentro de un horizonte donde lo que prima son las relaciones interpersonales entre diferentes culturas y generaciones.

Sólo a través del proceso interpretativo se irá develando la verdad de determinada época.

Preparar a la humanidad para una etapa ultrametafísica implica tener claridad respecto de todo lo dicho anteriormente. Es tener conciencia del ocaso del ser en tanto verdad rígida y exenta de interpretaciones y dar paso a un amplio abanico interpretativo, donde las sentencias eternas dan definitivamente un paso al costado.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Platón. *La república*. Edición Bilingüe. Traducción y estudio preliminar por José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. 2006. Madrid.
- Platón. *Obras completas*, Hippias Mayor y Fedro. Universidad Nacional Autónoma de México. 1945.
- Platón. *El banquete, Fedón y Fedro*. Editorial Labor. Barcelona 1983.
- San Agustín. *Confesiones*. Editorial Alianza. Madrid. 2001
- San Anselmo. *Proslogion*. Ediciones Aguilar. Buenos Aires.1966
- Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*. Ediciones alfaguara. Traducción Pedro Ribas. Madrid.1999
- Arthur Schopenhauer. *El mundo como voluntad y representación*. Ediciones Akal. Madrid.2005
- Friedrich Nietzsche. *Humano demasiado humano*. Edición íntegra. Madrid.2007
- Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Editorial Longseller. Buenos Aires.2010
- Friedrich Nietzsche. *La Gaya Ciencia*. Editorial Edaf. Madrid. 2010



- Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral*. Alianza editorial. Madrid. 2004
- Friedrich Nietzsche. *El anticristo*. Alianza Editorial. Madrid.1992
- Friedrich Nietzsche. *La voluntad de poder*. Grupo Editorial Tomo. México. 2011
- Martín Heidegger. *Nietzsche*. Editorial Ariel. Barcelona 2013
- Martín Heidegger. *¿Qué es metafísica?* Editorial Alianza. Madrid.2003
- Martín Heidegger. *¿Qué significa pensar?* Editorial Trotta. Madrid.2008
- Martín Heidegger. *Ser y Tiempo*. Editorial Trotta. Madrid.2006
- Vattimo. *Las aventuras de la diferencia*. Ediciones península.1998. Barcelona
- Vattimo. *Introducción a Nietzsche*. Ediciones península. 1996. Barcelona
- Vattimo. *El pensamiento débil*. Editorial Cátedra. 1995. Madrid
- Vattimo. *El fin de la modernidad. Nihilismo y Hermenéutica en la cultura pos-moderna*. Editorial Gedissa. 1987. Barcelona

