



Sobre Nietzsche como pensador del acabamiento de la metafísica y el tránsito hacia un nuevo inicio del pensar en Heidegger

Informe final de seminario de grado para optar al grado de
Licenciada en Filosofía

Alumna: Sofía Fernández San Miguel

Profesor guía: Jorge Acevedo Guerra

Santiago de Chile, 2022

«...Por ello se trata no de sobrepasar al ente (trascendencia), sino de saltar por encima de esta diferencia y con ello de la *trascendencia* y preguntar inicialmente desde el ser [Seyn] y la verdad...».

Martin Heidegger

Índice

| | |
|---|-----------|
| Agradecimientos | 3 |
| Resumen | 4 |
| Introducción | 5 |
| Capítulo I. Una nueva posición de valores | 8 |
| 1. La concepción de la verdad | 10 |
| 2. El valor del arte frente a la verdad..... | 13 |
| Capítulo II. El extremo del pensar metafísico | 17 |
| 1. La Nietzsche-Renaissance | 17 |
| 2. La interpretación de Heidegger sobre Nietzsche como “el último metafísico” | 20 |
| 3. Las críticas hacia la interpretación heideggeriana de Nietzsche: la postura de Vattimo | 24 |
| Capítulo III. El problema del nihilismo | 30 |
| 1. El nihilismo como movimiento fundamental de la historia de Occidente | 30 |
| 2. La desvalorización de los supremos valores como desvalorización del mundo y de la vida | 31 |
| 3. La relación de Heidegger con la visión nietzscheana del nihilismo | 36 |
| Capítulo IV. Tránsito hacia otro comienzo del pensar | 40 |
| 1. Lo abismal del tránsito..... | 40 |
| 2. El evento apropiador o <i>Ereignis</i> | 43 |
| Conclusión | 46 |
| 4. Bibliografía | 51 |

Agradecimientos

Por su importancia en mi vida y en el camino que he recorrido hasta llegar a este momento, en el que he elaborado esta tesis, me gustaría agradecer, en primer lugar, a todos mis profesores de filosofía, tanto de la enseñanza básica como media, por incentivar mi gusto por esta disciplina y permitirme adquirir las primeras bases para poder posteriormente desarrollarla más en profundidad.

Agradezco también a los profesores de la Universidad, Carola Leiva Vega y Jorge Acevedo Guerra, por permitirme instruirme en particular en el pensamiento de Nietzsche y Heidegger, pensadores que han cautivado mi interés, debido a lo que percibo como una gran amplitud de su pensamiento, y su vigencia hasta el día de hoy.

Finalmente, agradezco a todos mis compañeros y ayudantes de cátedra con los que he podido conversar sobre estos temas, plantear mis dudas e inquietudes, para poder nutrirme de otras experiencias, así como a mi madre, Catherina San Miguel Saa, por apoyarme durante todos estos años y permitirme el finalizar mi Licenciatura.

Resumen

El propósito del trabajo consistirá en explicar las relaciones del pensamiento de Nietzsche con la metafísica occidental, así como las razones por las que éste podría ser considerado como “el último metafísico”, según la interpretación de Heidegger, de acuerdo con su idea de la Voluntad de poder (*Wille zur Macht*).

Se explicará cómo su pensamiento implicaría un acabamiento o culminación, en tanto llevaría hasta el extremo el pensamiento del ente en cuanto tal, pero, a la vez, se mantendría aún dentro de los confines de la metafísica, de acuerdo con la tesis heideggeriana.

Esta tesis será examinada a la luz del pensar de otro intérprete de Nietzsche y Heidegger: el filósofo italiano Gianni Vattimo, a fin de ver lo cierto en ella, y si acaso Heidegger hizo una justa valoración del pensamiento nietzscheano.

En relación con esto, profundizaremos en la oposición, en particular, de Vattimo a la interpretación heideggeriana de Nietzsche, quien argumenta que en la filosofía de Nietzsche es posible hallar elementos de real superación de la metafísica, y que incluso ésta podría augurar un pensar *post-metafísico*.

Finalmente, me centraré en la respuesta que presenta Heidegger frente al problema, la cual propone “un nuevo inicio” del pensar, para el cual habrían de confluír el “evento apropiador” o *Ereignis* con las determinaciones de erigir fundamento sobre el abismo [*Ab-grund*].

Introducción

Friedrich Wilhelm Nietzsche (15 de octubre de 1844, Röcken, Reino de Prusia – 25 de agosto de 1900, Weimar, Imperio Alemán) podría ser considerado, probablemente, como uno de los personajes más importantes dentro de la historia de la filosofía. Es así a tal punto que, para muchos, su pensamiento sienta un antes y un después en cuanto a la forma de comprender la disciplina.

Denominado por Paul Ricoeur como uno de los “maestros de la sospecha” (Ricoeur, 1990, p. 32), es reconocido principalmente por sus polémicas interpretaciones acerca de la religión y la cultura en la Modernidad, expresadas de forma resumida a través de su frase “Dios ha muerto” (Nietzsche, 1990, p. 103). Dicha frase, no obstante, se ha prestado para malas interpretaciones, así como su pensamiento en general.

Creemos que la mala interpretación se ha dado, principalmente, por dos motivos. En primer lugar, una tendencia a sentir rechazo al autor debido a una vaga comprensión de sus conceptos fundamentales, dada su confrontacional y demoledora forma de escribir frente a asuntos tenidos como dogmas de fe. Con respecto a esto, nos parece que Heidegger acierta al decir que “se cree que con sólo dejarse llevar por esta impresión ya se ha entendido a Nietzsche” (Heidegger, 2013, p. 422).

En segundo lugar, la consideración de éste como un pensador ligado al nacionalsocialismo, pese a ser anterior a la gestación de éste. Ha sido considerado, sin embargo, por algunos como precursor de algunas de las ideas que dieron pie a las políticas supremacistas; fundamentalmente, por su idea del *Übermensch*,

A esto, hemos de decir, contribuyeron además las numerosas “correcciones” a las obras del filósofo efectuadas de forma póstuma por su hermana, Elisabeth Förster-Nietzsche, quien dio a éstas un matiz más acercado a sus ideas nacionalistas y antisemitas que lo que el mismo Nietzsche hubiese querido¹.

Dicho esto, y tal como lo expresa Heidegger, para poder entender las ideas que Nietzsche plantea resulta necesario que desaprendamos el modo impropio, sostenido por fórmulas corrientes de interpretar la filosofía.

“Tenemos que aprender a leer” (Heidegger, 2013, p. 422). Pues dicha relación no es el único ni el más esencial aspecto de la filosofía de Nietzsche, que aborda una vasta cantidad de temas fundamentales para la comprensión de la filosofía contemporánea, por lo que, guste o no, habría de ser leído por cualquier persona interesada en ésta.

En esta tesis me centraré en la idea de la Voluntad de poder de este pensador, en tanto base para su propuesta de “transvaloración de todos los valores” y parte fundamental de su esquema filosófico.

En primer lugar, expondré las principales características de este pensamiento, en particular su forma de abordar el problema de lo ente y aquello que lo constituye. Luego, indagaré en su relación con el pensar metafísico occidental tradicional, determinado, según éste, de manera decisiva por el platonismo, y por ello caracterizado por la desvalorización de la vida misma en base a categorías de la Razón, que no lograrían dar cuenta de los aspectos fundamentales de la experiencia humana.

De acuerdo con esto, presentaré la idea de Nietzsche como filósofo que lleva a cabo una inversión del platonismo, con todo lo que ello implica en cuanto a la forma de pensar lo ente, el Ser, la Verdad, lo considerado hasta entonces como “mundo verdadero”, frente al “mundo aparente”, etc.

Finalizada la exposición sobre la visión de Nietzsche, se confrontará con aquella que establece Heidegger frente a este planteamiento, recopilada fundamentalmente en su libro “Nietzsche”.

Tomaré como eje de reflexión, de este modo, el pensamiento de Heidegger sobre Nietzsche como pensador del acabamiento de la metafísica, en cuanto llevaría al extremo el pensar sobre el ente en su totalidad, más aún sumido dentro de ésta, al estar su pensamiento asentado todavía en valoraciones humanas que no sacarían a la luz el pensamiento del Ser en cuanto tal. Con todo, acabaré explicando el lado positivo que presentan las valoraciones de Heidegger con respecto a Nietzsche, para aclarar cualquier confusión, que pudiera dar a entender que se trata de filósofos “opuestos”.

De este modo, y tomando como referencia el pensamiento del filósofo Gianni Vattimo, cuya crítica a la caracterización heideggeriana de Nietzsche será también abordada en este trabajo,

me propongo sacar a la luz que entre ambos es posible hallar una misma línea de continuidad. Esto, en cuanto ambos avistan el mismo problema (el nihilismo). Además, destacaremos lo decisivo que fue el pensamiento de Nietzsche para Heidegger. Pues Nietzsche es, en efecto, quien tiende “el puente hacia la otra orilla”, “flechas del anhelo hacia la otra orilla” (Nietzsche, 2016, p. 74) como él mismo reconoce; lo cual lo convertiría en un pensador del acabamiento, pero a la vez, en uno en vías de tránsito. Y ahí es donde radica su importancia; en cuanto descubre un umbral que permitiría proyectar un nuevo modo de pensar.

Finalmente, expondré cómo Heidegger determina los dos modos según su idea de tránsito de un “primer comienzo” hacia un “otro comienzo”, fundamental para su propia crítica de la metafísica y proyecto filosófico. Proyecto caracterizado por el rescate del Ser frente al ente, mediante un reconocimiento del olvido en el que éste ha caído y que en Nietzsche llegaría a su mayor expresión.

Capítulo I: Una nueva posición de valores

Uno de los puntos fundamentales de la filosofía de Nietzsche es el cuestionamiento a la validez de los valores históricamente considerados supremos dentro de las sociedades humanas. Podríamos decir, en realidad, que este tema atraviesa prácticamente toda la obra de Nietzsche; hallándose aún latente en sus primeros escritos de juventud.

En efecto, el tema fue propiamente abordado de forma sistemática en su obra *Humano, demasiado humano* (1878), en la cual profundiza especialmente en el origen de la moral y de las nociones de bien y mal. En base a esto, sostenemos que en sus obras más conocidas, *Así habló Zaratustra* (1883) y *Más allá del bien y del mal* (1886), el tema es desarrollado en mayor profundidad, en tanto el filósofo comienza a indagar en la posibilidad de redefinir, o superar las perspectivas comunes sobre el bien y el mal, yendo más allá de la simple descripción de un estado de las cosas.

Más, si bien todas estas obras contienen valiosas reflexiones acerca del tema que nos ocupa, nuestra tesis es que la obra más representativa del pensamiento nietzscheano con respecto a los valores es la *Genealogía de la moral* (1887). En esta obra, en efecto, es donde este pensamiento halla su punto cúlmine. Así, en ella nos dice que:

Necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner alguna vez en cuestión el valor de esos valores; y para esto hace falta un conocimiento de las condiciones y circunstancias en que han surgido, se han desarrollado y han ido desplazándose (...), un conocimiento que hasta ahora nunca existió, que ni siquiera se ha deseado. Se tomaba el valor de estos valores como algo dado, como un hecho, como algo situado más allá de todo cuestionamiento (Nietzsche, 2003, pp. 60-61).

Dentro de su crítica, no obstante, un punto importante que se nos presenta, efectuado el primer análisis, es el de la *transvaloración de los valores*, de acuerdo con la idea de la Voluntad de poder.

Esto se daría, en un comienzo, como una inversión del platonismo; es decir, situando el valor en el mundo sensible en lugar del inteligible. Sin embargo, en la medida en que la idea platónica, en su forma moderna, “se ha convertido en principio de la razón y éste en valor”

(Heidegger, 2013, p. 539), la inversión del platonismo necesariamente conduciría a una *transvaloración de todos los valores*.

Es en este contexto que se sitúan las ideas nietzscheanas del Eterno Retorno de lo mismo y la Voluntad de poder. Pues, según la concepción nietzscheana, “valor” sería condición de la vida, condición para que haya vida (Heidegger, 2013, p. 392). Mas, a diferencia de las posturas biologicistas, determinadas por el pensamiento de Darwin, para Nietzsche la esencia de la vida no se hallaría tanto en la autoconservación de la misma como en el acrecentamiento de ella, que sería un *ir más allá de sí*.

Por lo tanto, la nueva posición de valores habría de conllevar un carácter perspectivista, de acuerdo con la multiplicidad de pulsiones y fuerzas de los seres vivientes, cada una de las cuales estaría determinada por un mirar previo que fija una “línea de horizonte”, sólo en el interior de la cual se puede aparecer algo.

Este carácter implicaría un cambio de apreciación frente a aquello que es considerado como lo más fundamental para la vida humana. Esto puesto que, bajo la perspectiva platónico-cristiana, lo considerado como más fundamental era aquello perteneciente a un orden divino y suprasensible, que era además juzgado como lo único verdadero; en contraposición con el mundo sensible, que era considerado como simplemente aparente.

Es precisamente este dualismo el que Nietzsche investiga, reivindicando la importancia del “mundo aparente” como gestor de nuestras valoraciones. Así, Nietzsche invierte la postura platónica, situando como más fundamental lo que se encuentra *dentro de la vida misma*. Y aquello sería la Voluntad de poder, en cuanto carácter fundamental de todo ente – pues se hallaría dentro de todas las regiones de éste: “en la naturaleza, en el arte, en la historia, en la política, en la ciencia y en el conocimiento en general” (Heidegger, 2013, p. 396).

De esta forma, vemos que todos estos aspectos serían figuras de la Voluntad de poder, en cuanto la estimación humana –determinada por dicha Voluntad– estaría indisolublemente ligada a ellos, siendo así que, para Nietzsche, las concepciones de “la verdad” como algo fijo,

inmutable, en última instancia, asociado a una realidad supra-terrena, se vendrían abajo, al considerar que resulta imposible nuestro acercamiento a cualquier tipo de verdad sin mediar nuestros impulsos de y deseos de poder, orientados hacia el acrecentamiento de nuestra situación vital.

Esta idea se halla ligada a una peculiar concepción de la verdad, distinta a la comúnmente aceptada hasta entonces dentro de la teoría del conocimiento, debido a la consideración de Nietzsche de la verdad como esencialmente ligada al establecimiento de valores. Planteado esto, podemos notar que la postura nietzscheana con respecto a la verdad, va en íntima conexión con su pensamiento sobre el ser.

Esta postura resulta tanto más importante si uno considera que, para Heidegger, la abolición de la distinción mundo verdadero-mundo aparente es lo que lleva a Nietzsche propiamente “hasta el extremo del pensar metafísico” (Heidegger, 2013, p. 498).

1. La concepción de la verdad

La concepción de la verdad para Nietzsche va en relación con la esencia de la vida que él sostiene, en cuanto afirma que es fundamento esencial de todo lo viviente el que exista verdad (Heidegger, 2013, p. 429). Esta verdad, sin embargo, diferiría de aquella usualmente comprendida como simple adecuación entre el ser y el pensamiento, que da por sentado la realidad de “lo que es”ⁱⁱⁱ.

Nos dice, en cambio, que es necesario para la vida humana el que algo *sea tenido* por verdadero, más que algo sea verdadero en sí. La necesidad de tener algo por verdadero obedecería a la necesidad de asegurar la existencia consistente, así como el crecimiento que es propio de la vida. Esto se daría de acuerdo con una necesidad de afrontar el caos originario que nos saldría al paso en nuestro enfrentamiento primero con el mundo.

En este enfrentamiento el hombre, inevitablemente determinado por su existencia corporal, tendría que resistir frente a lo que Heidegger denomina como embate (*Andrang*)^{iv}, que sería el embate de lo caótico, el arrastre hacia el caos. Frente a esto, se esforzaría por aferrarse a aquello que garantice su propio ser y lo mantenga firme, para no perecer ante los embates.

De acuerdo con esto, se sentiría impulsado a esquematizar para imponer orden al caos, para fijar lo que en un primer momento se presenta como inabarcable e indeterminable. Así, pues, de lo que se trataría primariamente es de fijar el caos; hacerlo consistente para poder así dominarlo.

De este planteamiento es que sale a luz el aspecto práctico de la verdad para Nietzsche. Así, en *La voluntad de poder* (1901) nos dice: “Mas que ‘conocer’, esquematizar, imponer al caos bastante regularidad y suficiente número de formas para satisfacer nuestras necesidades prácticas” (Nietzsche, 2000b, p. 351).

Para Nietzsche, pues, “la verdad es, en esencia, una estimación de valor” (Heidegger, 2013, p. 411). Es decir que, lo que tenemos por verdad, estaría basado en aquello que resulta útil y está en conexión con la vida. No sería una verdad que esté en otra parte, en un mundo superior, o al modo de las verdades eternas, como se había solido considerar.

El pensamiento metafísico tradicional, entonces, se caracterizaría por haber puesto en primer lugar de sus estimaciones de valor aquello que es fijo y consistente frente a lo que es inconsistente y cambiante, lo cual se manifestaría en la idea del mundo verdadero y el mundo aparente. Esto implicaría, a su vez, una determinación sobre aquello que posee valor frente a lo que no. El valor, para Nietzsche, sería condición de la vida, parte de su esencia. Podemos concluir, así, que a la vida le *corresponde* el poner valores.

La determinación de estos valores, sin embargo, dependería del modo en que ella misma determina su esencia. Así, Nietzsche dice: “Hemos proyectado nuestras condiciones de conservación como predicados del ser en general” (Nietzsche, 2006, p. 243). De este modo, si se considera, por ejemplo, que la vida trata fundamentalmente de su autoconservación, se considerará como valor todo lo que vaya en ese sentido, y del mismo modo, sólo eso sería considerado como ente.

En contraposición, si lo que se tiene por verdadero es lo ente, entonces, surge el hecho de que lo verdadero debería tener el carácter de lo fijo y consistente. El problema, no obstante, de acuerdo con Nietzsche, es que esta caracterización no llegaría nunca a captar del todo la

esencia de la verdad, ya que, de hecho, el mundo no es en sí fijo y consistente, por lo que la representación conceptual no bastaría para describirlo.

Es necesario explicitar que Nietzsche reconoce la importancia de la proyección de las condiciones de conservación humanas dentro de la elaboración de lo que tenemos por verdad, más lo que critica es el desconocimiento sobre el origen de éstas, y la concepción de ellas como algo absoluto y extra-humano.

Por otra parte, Nietzsche, al repensar la esencia de la verdad, cambia la concepción de ésta como poner-*delante* por *poner*-delante, con énfasis en el “poner”.

De esta forma saca a la luz el carácter inventivo de la razón. En efecto, deja ver que del ejercicio de la vida del viviente surge el mundo, y éste es tal como surge.

Sin embargo, esto nos plantea otra dificultad, que refiere al problema clásico sobre la verdad; puesto que podríamos pensar que las posibilidades de surgimiento de horizontes son infinitas y tan diferentes en cuanto diferentes son los individuos. Plantearnos esto nos debería llevar a reflexionar sobre el horizonte que como seres humanos nos hemos impuesto a través de la historia del pensar, que para Heidegger estaría caracterizado por el olvido del ser y la preponderancia total del ente.

Esta situación es tanto más importante si consideramos que con este olvido comienza propiamente el desarrollo histórico de la metafísica en Occidente, y, de acuerdo con esto, el pensamiento de Nietzsche se presenta como la culminación de ésta, en tanto piensa algo que estaba de cierto modo ya implícito en la historia del pensamiento, pero no había sido suficientemente transparentado, que es la idea de la Voluntad de poder, la cual piensa al ente en su totalidad y le otorga un absoluto predominio.

Podemos ver, por ejemplo, en la filosofía cartesiana un antecedente de esto. Puesto que, para Descartes, la certidumbre sería la que determina la verdad, y esta certidumbre estaría erigida sobre la conciencia; es decir, sobre el Ego. El “Yo”, entonces, se convierte en el eje de la realidad, comportándose con respecto al mundo exterior de un modo explotador y dominante. Esto quiere decir que la posición de valor que está en juego es la postura antropocéntrica,

según la cual el hombre se asegura como el centro de referencia del ente en su totalidad, destituyendo de esa forma la autoridad concedida antes a Dios^v.

Si lo pensamos bien, este pensamiento se asemeja al planteamiento nietzscheano del *poner-delante*. Y esto porque, tanto Descartes como Nietzsche, o incluso Kant, así como la mayoría de los pensadores modernos, profundizan en el carácter activo del ser humano para imponerse a sí mismo una determinada forma de comportarse con respecto a lo ente.

Desde los inicios del pensamiento occidental el hombre se ha preguntado qué es el conocimiento (Τί ἐστιν ἐπιστήμη^{vi}). Esto en la actualidad ha dado pie a una frenética competencia de “formación de teorías”. No obstante, todas estas concepciones tienden a hallar su base en la concepción clásica del conocimiento, que es una pregunta por lo ente. Así, Nietzsche nos dice que el hombre posee una “voluntad de verdad” (Nietzsche, 1990, p. 6).

Mas, al ser la voluntad de verdad algo diferente a lo que piensa, podríamos decir que el hombre sería “el venerador, pero también el negador de la verdad” (Heidegger, 2013, p. 401). En tanto “la ordenación del fin es ya una ilusión” (Nietzsche, 2000b, p. 411). Siendo así, la verdad, bajo la óptica perspectivista de acrecentamiento de la vida, se nos presentaría como una desrealización, y más un disvalor que un valor.

2. El valor del arte frente a la verdad

Frente a esto, Nietzsche plantea que la verdad no puede ser ya el valor supremo, desafiando así a la tradición racionalista. Propone, en cambio, que ha de existir un valor que estimule el acrecentamiento de las fuerzas vitales, en cuanto éste sería el principal fin de la vida humana, y que posea por tanto mayor valor que la verdad. Este valor él lo ve en el arte, en tanto sólo el arte garantizaría la vida en su totalidad contra el poder de la verdad. Dice, así, que el arte intenta siempre “que no perezamos a causa de la verdad” (Nietzsche, 2000b, p. 545).

Luego, si nos detenemos a analizar este planteamiento, podemos notar las serias implicancias que éste tendría para casi todas nuestras concepciones como seres humanos, en tanto la gran

mayoría de ellas se rigen sobre esta idea de la Verdad como algo fijo, independiente de nuestra subjetividad.

Del mismo modo, impacta el hecho del cambio de perspectiva. Pues, en nuestra época de desarrollo científico, suele estar comúnmente valorada la Verdad y su búsqueda por sobre lo artístico, lo poético, u otros medios de los que el ser humano puede servirse para intentar alcanzar otro tipo de experiencia vital.

En relación con esto, podemos recordar que el pensamiento filosófico, prácticamente desde sus inicios, ha estado atravesado por la desconfianza frente a los poetas, a los que se les ha acusado de alterar, o falsear la realidad.

Existe, de hecho, un proverbio, atribuido a Solón, que sostiene que “los poetas mienten mucho” (πολλὰ ψεύδονται ἄοιδοί^{vii}). Este proverbio es citado por Aristóteles, en su *Metafísica*, donde, a partir de la idea que de la divinidad tienen –según nos dice– los poetas, sostiene que:

(...) si los poetas tuvieran razón y la divinidad fuera de natural envidioso, lo lógico sería que (su envidia) tuviera lugar en este caso más que en ningún otro^{viii} y que todos los que en ella descuellan fueran unos desgraciados. Pero ni la divinidad puede ser envidiosa sino que, como dice el refrán, los poetas dicen muchas mentiras (*Metafísica* I, 2, 982b32-983a4)

De la misma forma, y de manera aún más pronunciada, podemos hallar una visión negativa con respecto a los poetas en los textos de Platón. En estos, se les acusa de causar daño moral a los ciudadanos de la *polis*, al difundir visiones falsas, contrarias a las aspiraciones filosóficas de la Verdad.

Podemos ver una muestra de esto, por ejemplo, en la *Apología de Sócrates*. En ésta, Platón sostiene, con respecto a ellos, que:

(...) no hacían por sabiduría lo que hacían, sino por ciertas dotes naturales y en estado de inspiración como los adivinos y los que recitan los oráculos. En efecto, también éstos dicen muchas cosas hermosas, pero no saben nada de lo que dicen (*Diálogos* I, 1, 156c1-5)

De esta forma, vemos que el tema nos remite a la distinción entre *mythos* y *lógos*^{ix}, de la cual se valdría luego la filosofía académica para calificar la palabra literaria y poética como un mero simulacro del mito.

En la *República*, por último, esta postura culmina con la expulsión de los poetas de la ciudad ideal, bajo el argumento de que sus creaciones injuriaban a los dioses^x, no siendo así aptas para formar parte del sistema educativo al que Platón aspiraba.

Pues bien; dados estos antecedentes, volvamos a la filosofía de Nietzsche. Podríamos decir que, a diferencia de otros modos de pensar, la importancia de su filosofía es que reivindica la importancia del arte como forma para relacionarnos con el mundo, considerándolo incluso como la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica (Nietzsche, 2011, p. 337) de esta vida, según expresa en su *Prólogo a Richard Wagner*, recopilado en *El nacimiento de la tragedia* (1872).

En su texto *Así habló Zaratustra*, nos dice que el poeta experimenta dulces emociones, pues “muchas veces no sabe que es capaz de crear e instaurar desde su subconsciente una naturaleza divina que lo empuje al juego que nace de su ser para construir poesía con el lenguaje” (Macías Galeas, 2018, p. 9).

Lo importante del arte, entonces, reside en la creación, en cuanto quien crea está sumido en lo nublado, y lo que busca el creador es esclarecer y develar ese misterio que podría ser real (Macías Galeas, 2018, p. 10). El arte nos abriría, pues, otra forma de acceder a lo real.

De acuerdo con esto, resulta interesante notar que el pensamiento nietzscheano con respecto al arte guarda cierta similitud con el de Arthur Schopenhauer, en tanto éste último sitúa también el arte en un estadio superior, frente a la Razón. No obstante, el pensamiento de ambos difiere en cuanto Nietzsche ve en el arte un medio de afirmación de la vida, aún frente al sufrimiento, mientras que Schopenhauer, en cambio, ve más bien en él un medio para escapar transitoriamente de los tormentos pasionales de la voluntad, presentando un pensamiento más negativo que afirmativo con respecto a la esencia de la creación.

Es debido a esto que el propio Nietzsche delimita su propia postura con respecto al arte definiéndola como la de un “pesimismo dionisiaco”, frente al “pesimismo schopenhauriano”, o “pesimismo romántico”, como él calificó la de Schopenhauer.

Nietzsche, como es sabido, tomó como una inspiración constante la cultura artística de los griegos. Él admiraba esta cultura, particularmente, puesto que consideraba que para ésta las dificultades de la vida no fueron razón para su rechazo, en tanto mediante la belleza de sus creaciones artísticas lograban sobreponerse, de cierta forma, a ellas. Así, Nietzsche considera esto un precedente para poder construir un sistema de afirmación de la Voluntad.

Nos presenta, pues, en su texto “La visión dionisiaca del mundo” (1870) el mito de Medusa para ejemplificar la función artística de lo apolíneo ante la horrorosa verdad:

Ver en un espejo transfigurador la propia existencia tal y como es ahora mismo, y protegerse con este espejo contra la Medusa – ésa fue la estrategia genial de la voluntad helénica para poder vivir en lo absoluto. ¡Pues de qué otro modo habría podido soportar la existencia ese pueblo infinitamente sensible, tan brillantemente capacitado para el sufrimiento, si ella misma no se le hubiera mostrado en sus dioses circundada de una gloria superior! (Nietzsche, 2011, p. 465).

La mirada desnuda ante el dolor llevaría consigo, pues, el riesgo de dejarnos petrificados, convertidos en piedra. Por eso resultaría necesaria una sabiduría “artística” del dolor. El resplandor de los dioses olímpicos, las hazañas extraordinarias de los héroes griegos o la belleza del cuerpo humano expresada en las esculturas helénicas habrían sido una forma de desviar la mirada frente a la verdad desnuda de la existencia. Y es que, pese a la realidad del sufrimiento, la voluntad helénica quiso vivir, y ahí es donde para él residiría la sabiduría del arte griego.

Capítulo II: El extremo del pensar metafísico

1. La Nietzsche-Renaissance

De acuerdo con todo lo dicho, podemos elaborar ahora de mejor manera el por qué Heidegger considera que Nietzsche llega hasta “el extremo del pensar metafísico”.

Hemos de notar, antes que nada, que esta interpretación marcó decididamente la recepción de la obra de Nietzsche desde la segunda mitad del s. XX en adelante, siendo así que se ha llegado a plantear que, para entender la obra de Nietzsche, se requiere el tener en cuenta la interpretación heideggeriana.

Por otra parte, la interpretación de Heidegger, como afirma Vattimo, propició incluso un “renacimiento” de la investigación en torno a Nietzsche, comúnmente conocida como *Nietzsche-Renaissance*. Dicho resurgimiento coincidió cronológicamente con el auge del pensamiento del «segundo Heidegger», mas contó con una raíz más elemental en torno al pensamiento de ambos filósofos.

En palabras de Vattimo (2002) “es sabido que, si no el único, ciertamente un factor determinante de la *Nietzsche-Renaissance* fue justamente la publicación de los dos volúmenes de Heidegger sobre Nietzsche, que recogen cursos universitarios y otros escritos de los años 1935-1946” (p. 269). Creemos que la razón de esto está relacionada, probablemente, con la profundidad y originalidad con la que Heidegger abordó el pensamiento del filósofo, separándolo de las interpretaciones literarias y psicológicas en las que éste había caído, para ponerlo en la esfera de la “metafísica pura”.

Con todo, lo cierto es que en el período al que aludimos se dio, notablemente, un renacer del interés en la obra de Nietzsche, el cual se volvió sobre todo evidente en los filósofos franceses de los años '60, y, posteriormente, en los italianos. Así, como pensadores influidos por este renacimiento, podríamos nombrar a autores tales como Klossowski, Bataille, Blanchot, Deleuze, Foucault, Derrida, entre otros.

En particular, creemos que hay un acontecimiento que decidió radicalmente el destino que

tomaría la Nietzsche-Renaissance, y es el coloquio dedicado a Nietzsche que se dictó en el año 1964, en Royaumont^{xi}.

Pues, en efecto, es a partir de este evento que los intelectuales franceses comenzaron a dedicarse de forma más consistente al estudio de la obra de Nietzsche, lo cual modificó tanto las características de la tradición filosófica continental, como el entendimiento de la propia filosofía de Nietzsche, sometida finalmente al escrutinio y a la reevaluación, así como al análisis exegético por parte de estos nuevos pensadores, tan inclinados a este abordaje crítico de la filosofía.

De este modo, en la Nietzsche-Renaissance se aspiró, tanto a reivindicar a Nietzsche como filósofo –dejando atrás, así, la imagen de éste como un simple literato–, como a separar su filosofía de las interpretaciones que se habían hecho de ésta a comienzos del s. XX, las cuales, se consideró, habían sido apropiadas por el pensamiento nacionalsocialista y fascista, quienes habían tomado su filosofía como una justificación teórica para su doctrina, manipulando las ideas de la Voluntad de poder y el Superhombre (Huyskes, s/f, p. 2).

Así, pues, este movimiento de intelectuales se propuso revivir el pensamiento de Nietzsche, pero desde una óptica alejada de la dialéctica^{xii}, la negatividad, el antisemitismo y el puro existencialismo en cuanto tal. Para ello, rescataron el aspecto vitalista de su pensamiento, su aspecto afirmativo y lo asistemático de su método, así como su estilo de escritura, el que consideraron ofrecía un escape a las categorías metafísicas tradicionales y a la argumentación filosófica positivista.

En resumen, podríamos decir que en la Nietzsche-Renaissance se dio una reevaluación de la obra de Nietzsche, la cual se mostró muy influida por consideraciones de tipo político.

Así, ésta fue motivada por “un espíritu contestatario que rechazaba desde la izquierda al comunismo soviético, en defensa de la creatividad individual” (Mariano Leiro, 2007, p. 200). A partir de los sucesos de Mayo del '68 el pensamiento nietzscheano comenzó a adquirir aún mayor protagonismo para algunos de sus seguidores. Así, Gilles Deleuze, por ejemplo, consideró que éste podía ser de ayuda para analizar la situación en Francia, en cuanto el movimiento revolucionario de aquel período demostró tener sus dinámicas propias, las cuales lo hacían ser difícilmente explicable a través de los medios comunes^{xiii}.

En este sentido, el pensamiento de Nietzsche se presentaba como útil en tanto ponía de relieve los problemas que surgen en las sociedades humanas, lo cual era de interés en vistas a anticipar lo que el pensamiento revolucionario habría de enfrentarse (Deleuze tomó, por ejemplo, en gran consideración la idea de Nietzsche del Eterno Retorno^{xiv}).

De este modo, sin embargo, creemos que las primeras interpretaciones de Nietzsche durante la Nietzsche-Renaissance sufrieron la falta de análisis completamente directos en relación con el legado de la interpretación heideggeriana del pensamiento de Nietzsche.

Así, la figura de Nietzsche como “el filósofo de la época de la conclusión-triunfo de la metafísica que se despliega en el *Ge-stell* como mundo de la organización científica total” (Mariano Leiro, 2007, p. 200) no habría sido suficientemente problematizada. Con respecto a esto, creemos que pueden haber sido varios los motivos.

Probablemente, uno de los primeros sería el esfuerzo que se llevó a cabo por “desnazificar” el pensamiento del filósofo, como tema prioritario (lo cual no deja de tener sentido, considerando el contexto: una época devastada por las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial).

Por otra parte, estaba el asunto de despojar a Nietzsche de todos los calificativos que se le habían impuesto a través de la tradición. A raíz de esto, creemos, la visión heideggeriana de Nietzsche como “el último metafísico” no fue cuestionada lo suficiente en un principio. Sin embargo, ésta sí llegó a serlo posteriormente, y, de hecho, creemos que es un tema de discusión vigente hasta hoy, entre quienes estudian la obra del filósofo.

En particular, creemos que fueron ciertos intérpretes italianos de Nietzsche y Heidegger quienes ayudaron a plantear el tema de forma más directa. Aquí, destacaremos uno: a Gianni Vattimo (4 de enero de 1936, Turín, Italia – actualidad). En efecto, Vattimo ha sido uno de los más destacados opositores a la interpretación que de Heidegger hizo de Nietzsche, aun siendo él mismo un estudioso de Heidegger.

El reproche que hace a la interpretación heideggeriana consiste en su visión de la relación de Nietzsche con la metafísica como demasiado unilateral, en la medida en que se esfuerza por

hacer calzar a Nietzsche dentro de un molde particular (como “el último metafísico”) pasando por alto partes de su obra que podrían poner en cuestión aquella definición.

Como argumentos a favor de esta idea Vattimo sostiene, por ejemplo, que la interpretación heideggeriana toma como base casi exclusivamente la obra tardía de Nietzsche, dejando de lado el resto de sus escritos en los cuales se desarrollarían aspectos fundamentales de su crítica a la metafísica^{xv}.

En estos se podría ver una crítica orientada no únicamente hacia el tema del platonismo, sino que también hacia otros; como, por ejemplo, la rehabilitación de las experiencias corporales, afectivas y sensitivas en consonancia con la razón, y la idea de que en la fijación científica con la certeza se manifestaría una necesidad metafísica^{xvi}.

La interpretación de Heidegger, sin embargo, no habría explorado lo suficiente estas facetas, al haberse asentado sobre la idea de que Nietzsche era aún un metafísico. Heidegger, de este modo, sostuvo que la filosofía de Nietzsche habría ofrecido una respuesta sobre el ser pero remitiéndola a lo ente como respuesta por el fundamento de todo lo ente en general. Ésta sería la idea de la Voluntad de poder.

Nietzsche, no obstante –según Heidegger– no habría preguntado por el *sentido* del ser mismo, ni por la diferencia, entendida como diferencia ontológica, por lo que su filosofía se caracterizaría por pensar el ser del ente, pero sustrayendo al ser en cuanto tal.

Dicho esto, Heidegger establece una confrontación (*Auseinandersetzun*g) con el pensamiento de Nietzsche, que presentaremos a continuación. A partir de ésta, pretendemos seguir indagando en sus implicancias, su carácter innovador y sus aspectos cuestionables, a juicio de los intérpretes.

2. La interpretación de Heidegger sobre Nietzsche como “el último metafísico”

En general, la crítica de Heidegger, que hace de Nietzsche “el último metafísico” está centrada en el análisis de la concepción del ser en Nietzsche bajo las figuras de Voluntad de poder o Eterno Retorno de lo mismo, “estando esta última necesariamente incluida en el pensamiento de la Voluntad de poder” (Constante, 2010, p. 23).

Para Heidegger, estas figuras se presentan como una modalidad más dentro de la concepción metafísica del Ser, que lo concibe en términos de lo ente. Así, en la reflexión heideggeriana:

Desde que Platón interpretó la entidad del ente como Idea hasta la época en la que Nietzsche determina el ser como valor, el ser se conserva de modo obvio a través de toda la historia de la metafísica como el *a priori* con el que se relaciona el hombre en cuanto ser racional^{xvii} (Heidegger, 2013, p. 721)

De este modo para Heidegger, el pensamiento de Nietzsche, si bien se nos presentaría en apariencia como muy radical y revolucionario en relación con las concepciones metafísicas precedentes dentro de la filosofía, no poseería realmente un alcance tal que lo hiciese superar el drama que desde Platón vendría gestándose dentro de la filosofía, que es el desarrollo de la metafísica como *historia del olvido del ser*.

Para Heidegger, este olvido no se trataría simplemente de algo psicológico, sino que tendría sus raíces en la esencia misma del ser, en la medida en que ésta consiste en el retirarse/sustraerse que da lugar al aparecer del ente (Marieta, 2018). El problema, pues, de la comprensión del ser como ente se habría venido gestando desde la Grecia Antigua, en la medida en que, en ella, se comenzó a comprender el ser exclusivamente en términos de lo presente/la presencia. De esta forma:

De la misma manera que la categoría del sujeto no puede y no ha podido nunca pensarse sin la referencia a la presencia como *upokeimon* o como *ousía*, etc., el sujeto como consciencia nunca ha podido anunciarse de otra manera que como presencia para sí mismo (Derrida, 1994, p. 51)

Gracias a este pensamiento es que Heidegger considera que se habría llegado a olvidar lo más fundamental que corresponde al ser, y es que, con el desocultamiento de lo ente, el ser se oscurece; o, lo que es lo mismo, “el ser se sustrae en la medida en que se descubre en lo ente” (Heidegger, 2010, p. 250)

Así, el pensamiento sobre el ser no habría llegado a ser desarrollado de forma completamente adecuada por los presocráticos (si bien estos aventuraron una comprensión^{xviii}). Luego, con Platón y su filosofía, éste habría caído ya completamente en el olvido, al ocultarse definitivamente la diferencia ontológica. De esta forma, Nietzsche, al plantear su crítica a la historia de la metafísica, se ubicaría dentro de ella como “el último metafísico”, en cuanto su idea de la Voluntad de poder constituye

una modalidad *última* de la metafísica del ser, tras la cual ya no es posible pensar en otras que vayan más allá de lo descrito por ésta.

Su pensamiento sobre la transvaloración de los valores como inversión del platonismo pondría de manifiesto la forma más clara de este hecho. Heidegger sostiene, de este modo, que Nietzsche habría permanecido aún dentro del terreno de la metafísica, precisamente porque su “inversión del platonismo” no habría ido más allá en lo que respecta a la forma de considerar al ser y lo ente, que sería lo fundamental, para un planteamiento de refundación de la metafísica.

En cuanto a las ideas particulares que expone Heidegger para considerar a Nietzsche como un metafísico, mencionaremos, fundamentalmente:

- La consideración de que “cada pensador piensa sólo un único pensamiento” (Heidegger, 2013, p. 382)^{xix}, el cual sería su núcleo central, bajo el cual se orienta y dependerían todos los otros. Éste, en el caso de Nietzsche, sería el de la Voluntad de poder, ya que contiene una afirmación sobre el ente en su totalidad, constituyéndose como aquello que haría de soporte de la representación metafísica del ser.
- Que el pensamiento de la Voluntad de poder en Nietzsche sería una respuesta a la pregunta por el ser del ente, la cual se mueve en el interior de la metafísica. El problema con ésta es que, en el afán por responder dicha pregunta, Nietzsche habría olvidado la pregunta fundamental que es la que interroga por el *Ser*.
- Que los términos fundamentales bajo los cuales Nietzsche propone su teoría no serían del todo originales, puesto que ya se hallaban en las bases de la tradición metafísica; en particular, de la alemana. Así, Heidegger sostiene que, en el idealismo alemán, ya habría un precedente de la concepción del *ser en cuanto querer*, que es la base de la idea de la Voluntad de poder^{xx}.
- Que incluso la idea de “poder” en Nietzsche podría ser rastreada en el pensamiento de los primeros filósofos, como, por ejemplo, Aristóteles. Así, Heidegger conecta las nociones de *dynamis*, *energeia* y *entelechia* con la idea de poder en Nietzsche^{xxi}.

- Pero, por sobre todo: que Nietzsche sigue pensando el nihilismo y su superación en términos de valores. Para Heidegger, este sería el punto decisivo que haría que Nietzsche siga permaneciendo dentro de la tradición de la metafísica occidental, como un pensador de la filosofía de la subjetividad, la cual sería una modalidad de la metafísica de la subjetividad.

Pese a todo esto, Heidegger nos presenta a Nietzsche como sentando las bases para lo que éste denomina un “otro comienzo”, en el cual se revela como un pensador del fin de la metafísica *en vías de tránsito*. He de ahí que ocuparía un lugar eminente dentro de la historia de la metafísica occidental, puesto que avista un umbral para aquel comienzo.

Nietzsche, al igual que sus predecesores, había pensado en el ser del ente. Sin embargo, su pensamiento se caracterizaría por haber llegado hasta la mayor afirmación de la preponderancia de lo ente, siendo así que podríamos pensar esta afirmación como una culminación de la metafísica en cuanto pone frente a sus posibilidades más radicales, estimulando así la reflexión acerca de la realidad del ente y del ser. Esto es explicado por Heidegger de la siguiente manera:

Nietzsche está en una decisión, lo mismo que todo pensador occidental antes de él. Al igual que ellos afirma la preponderancia del ente frente al ser, sin saber lo que hay en tal afirmación. Pero, al mismo tiempo, 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).

En general, Heidegger no reconoce de forma explícita que en el pensamiento de Nietzsche se trate de una efectiva superación de la metafísica. Hay pasajes, sin embargo, de su obra en la que parece conceder cierto impulso a la superación de ésta. Así, nos dice:

Se trata de despejar el camino para una nueva interpretación de lo sensible a partir de un nuevo orden jerárquico de lo sensible y lo no sensible. Este nuevo orden jerárquico no quiere simplemente invertir los términos dentro del viejo esquema (...). Un nuevo orden jerárquico y una nueva posición de valores significa: alterar el esquema de

orden. En ese sentido, la inversión tiene que convertirse en una expulsión fuera del platonismo. Hasta dónde se extiende y puede extenderse esto en Nietzsche, hasta qué punto llega a una superación del platonismo y hasta qué punto no, todas éstas son preguntas necesarias de la crítica que sin embargo sólo pueden plantearse si hemos repensado su más interna voluntad pensante (Heidegger, 2013, pp. 195-196).

Con todo, hemos de decir que pasajes como éste no son muy abundantes dentro de la obra de Heidegger, tan orientada hacia la tarea de exégesis de la obra de Nietzsche, según la cual se le intenta plantear por todos los medios como “el último metafísico”. Así, para Heidegger, los intentos por superar la metafísica habrían resultado, finalmente, infructuosos, pues no habrían podido escapar de sus redes, al considerar el ser en términos de valores, y, por ello, en términos de lo ente.

3. Las críticas hacia la interpretación heideggeriana de Nietzsche: la postura de Vattimo

El filósofo italiano Gianni Vattimo, estudioso del pensamiento de Nietzsche y Heidegger, ha abordado el tema de la interpretación heideggeriana de Nietzsche, postulando que, contrario a lo que Heidegger sostiene, es posible hallar en la filosofía de Nietzsche elementos que van más allá de la metafísica tradicional, tal como Heidegger la entiende. Así, pues, Vattimo ha dedicado gran parte de su obra a aclarar este problema, intentando liberar el pensamiento de Nietzsche de la idea de “valor” a fin de sostener que aún sin ella el sistema filosófico del pensador sigue conservando su consistencia.

De este modo, la apuesta filosófica más significativa de Vattimo consiste en sostener que entre Nietzsche y Heidegger, pese a todas sus discrepancias, se da una cierta continuidad. Esta continuidad no sería, por otra parte, un asunto cualquiera. Más bien, Vattimo llega a sostener que en la tematización de este problema reside la gran tarea de la filosofía en nuestros tiempos. Así, éste sostiene que:

Clarificar precisamente la relación Heidegger-Nietzsche por lo que afecta a advertir su sustancial continuidad, o su decir la *misma cosa* (o sea, el nihilismo) parece ser hoy, no sólo un tema de investigación historiográfica, sino la tarea de la filosofía, o al menos, una de sus tareas teóricamente decisivas (Vattimo, 1991, pp. 116-117)

Vattimo se vale del método hermenéutico para poder establecer la relación que, a su juicio, mantiene el pensamiento de Nietzsche con el de Heidegger, intentando profundizar en la concordancia en cuanto al núcleo de sus reflexiones sobre el nihilismo, más que en otras semejanzas particulares.

De acuerdo con esto, Vattimo emplea la noción de “pensamiento débil” (*pensiero debole*^{xxii}) a fin de caracterizar un tipo de pensamiento que podría concebir a Nietzsche y a Heidegger dentro de una continuidad.

Por otra parte, Vattimo aborda el tema de la posmodernidad, considerando que el tema de la continuidad entre Nietzsche y Heidegger marca su principal rasgo.

De este modo, considera necesario repensar la valoración de Nietzsche por parte del autor como un simple metafísico, dado que su filosofía presentaría elementos que podríamos calificar, según él, de *post-metafísicos*.

Del mismo modo, Vattimo elabora también una crítica al pensamiento de Heidegger, a fin de “que éste quede liberado del peso de sus grandes proyectos de un ‘pensar completamente diferente’” (Santiesteban, 2009, p. 26), para ponerlo en relación con el pensamiento de Nietzsche acerca del nihilismo.

Según esto, Vattimo propone no tomar al pie de la letra la interpretación de Heidegger en relación con Nietzsche, y paralelamente, reactivar a Nietzsche con vistas a la elaboración de una filosofía post-metafísica (Santiesteban, 2009, p. 27). Así pues, Vattimo realiza un esfuerzo por hacer converger las visiones nietzscheanas y heideggerianas sobre el nihilismo, tomando de cada una ciertos elementos.

De Heidegger, toma la idea del nihilismo como momento “del ser en cuanto tal ya no queda nada”, y de Nietzsche, aquella según la cual el nihilismo representaría la situación en que el hombre abandona el centro para dirigirse a la *X*^{xxiii}.

Con todo, Vattimo, influido en este sentido por Heidegger, no deja de considerar que el nihilismo es un asunto que afecta al Ser mismo, antes incluso que al ser humano como tal. Sin embargo, éste no sigue en la línea de Heidegger en lo que respecta a la consideración del nihilismo como “abandono del Ser” (*Seinsverlassenheit*^{xxiv}).

El motivo de esto, creemos, reside en las implicancias de asumir esta concepción. Puesto que, al realizarlo, se estaría adhiriendo a la línea interpretativa de Heidegger, la cual

se presenta como fundadora de la versión de Nietzsche sobre el nihilismo. Vattimo, pues, fiel a su idea de reivindicar la filosofía nietzscheana, plantea su propia versión sobre el nihilismo influida por ambos autores. Esta visión se caracterizaría por presentar un tono afirmativo al nihilismo, considerándolo no únicamente como una especie de degradación, sino más bien como una oportunidad única en nuestros tiempos. Así, Vattimo define su posición respecto al nihilismo de la siguiente forma:

Nuestra posición frente al nihilismo (lo cual significa nuestra colocación en el proceso del nihilismo) se puede definir recurriendo a una expresión que aparece a menudo en los textos de Nietzsche, la expresión “nihilismo consumado”. El nihilista consumado o cabal es aquel que comprendió que el nihilismo es su (única) *chance* (Vattimo, 1987, p. 23)

De esta manera, Vattimo sostiene que mientras adoptemos una actitud de oposición frente al nihilismo, no podremos ver su significado positivo y lo que ofrece. Podríamos hallar en esto una similitud con la idea de Nietzsche acerca de la negación del “mundo verdadero”. Puesto que, en ambos casos, mientras más negamos aquello que queremos apartar de nosotros, más profundamente nos sumergimos en ello; huyendo de la falta de sentido, caemos en un absurdo aún mayor.

Así, pues, hemos de destacar del pensamiento de Vattimo el emplazamiento a no esquivar el nihilismo o salir de él, sino que a empuñarlo y llevarlo hasta sus últimas consecuencias (Santiesteban, 2009, p. 28).

Uno de los principales problemas que se presentan, por otra parte, para quien se acerca por primera vez a la filosofía de lo post-metafísico, es la pregunta trata sobre cuál sería la actitud adecuada que el hombre de nuestra época habría de adoptar frente al nihilismo. Esto, puesto que el problema del nihilismo residiría, justamente, en que nuestra cultura Occidental estamos acostumbrados a pensar en términos de valores, por lo que la disolución de éstos se presenta como algo terrible, catastrófico.

Con respecto a esto, Vattimo considera la idea del hombre que está en juego en el pensar post-metafísico. En relación con esto, reivindica la idea del “hombre moderado”, inspirado en la filosofía de Nietzsche, quien la describe de la siguiente forma:

¿Quiénes se revelarán entonces como los *más fuertes*? Los más templados, aquellos que no tienen *necesidad* de ningún extremo artículo de fe, aquellos que no sólo admiten una buena dosis de azar y sinsentido sino que la aman, aquellos que pueden pensar al hombre mediante una significativa reducción de su valor, sin por ello convertirse en pequeños o débiles (Nietzsche, 2000a, p. 50).

Así, vemos que la visión que Vattimo reivindica de Nietzsche resulta, incluso, algo contraintuitiva en relación con la idea común del *Übermensch* nietzscheano, el cual suele ser pensado en términos de magnanimidad. En efecto, esta visión es la del hombre común, sin ninguna habilidad extraordinaria que lo sitúe de forma clara por sobre el resto, pero que sí se caracterizaría por poseer *la capacidad de aceptar el estado de cosas que el nihilismo augura*.

De este modo, Vattimo considera que es la capacidad de plantearse frente al absurdo, a la falta de fundamento y al no tener una guía clara y segura que nos indique cómo vivir “adecuadamente” nuestra vida, realmente, la habilidad más importante que un hombre podría poseer en esta época. Esto ya que, el hombre moderado, aquel que no se aferra a los dogmas extremos para dar sentido a su vida, sería capaz de seguir hallando sentido en la vida por *la vida misma* frente a cualquier crisis de fundamento en la sociedad.

De este modo, el pensamiento de aceptación del nihilismo poseería un componente afín a las filosofías anti-totalitarias y anti-autoritarias, pues ofrece la posibilidad de cortar con la larga cadena de fundamentaciones de la vida que se dan dentro de la filosofía, planteando que, acaso sea posible, *haya* cosas no susceptibles de ser explicadas en términos de razón dentro de la misma. De este modo, de lo que se trataría sería de sacar del propio nihilismo la fuerza necesaria para continuar viviendo, haciendo crisis en los grandes valores. Esta fuerza sería emancipadora, en cuanto trascendería el poder de las llamadas “estructuras fuertes”^{xxv}, y el de toda estructura de dominio.

De esta forma, Vattimo plantea el tesis del fin de la Modernidad.

El paso de la Modernidad a la postmodernidad no sería, sin embargo, una determinación cualquiera, en el sentido de un simple cambio epocal, puesto que lo que cambia es la lógica

misma bajo la cual son concebidas las transformaciones. Así, según Vattimo, la post-modernidad no podría ya ser pensada en términos de “superación”, al modo en que se solía pensar en la Época Moderna.

Para el filósofo, la superación (*Überwindung*) habría constituido la forma tradicional bajo la cual se concebían las transformaciones en la Modernidad. Ésta habría estado determinada, a su vez, por la noción de “sobrepasamiento”, lo cual nos pondría frente a una comprensión de la evolución humana de tipo lineal, en la medida en que se consideraba que la existencia humana estaba en el camino del progreso.

Pues bien; la primera característica de la post-modernidad consistiría en el abandono de esta forma de ver las cosas. No se trataría de algo antojadizo, sino que obedecería a los cambios naturales que se presentan ante la reflexión filosófica, tras los grandes sucesos de barbarie y deshumanización llevados a cabo en el s. XX, en los que se habría dado una fractura en la figura de lo humano, considerada como tal hasta entonces.

Dados estos hechos, al darse un colapso de la figura de lo humano, naturalmente también se habría producido un cuestionamiento hacia nociones como progreso, y escepticismo en general hacia todo lo que fuese en ese sentido. Así, pues, según la visión post-moderna, el modo de relacionarnos con lo pasado habría ser uno de *reapropiación* y *reinterpretación* de éste a la luz de nuestro presente, y no ya una superación, en el sentido moderno.

Para ejemplificar esto Vattimo recurre a la noción heideggeriana de *Verwindung*, que expresa el quiebre con todas las imágenes de superación. Así, pues, éste considera que, en tiempos de nihilismo, se precisaría cambiar la concepción de *Überwindung* o superación por la de *Verwindung*.

Esto no debe llevarnos a creer, sin embargo, que la postura de Vattimo es una de derrota o pesimismo; por el contrario, éste ve en el nihilismo una oportunidad, que consiste en la posibilidad de apreciar la vida, por la vida misma.

La asunción del nihilismo, pues, en cuanto nos plantea frente al carácter abismático de la existencia, nos permitiría comprender mejor el nexo entre Verdad y Vida, permitiéndonos

llegar a una aceptación del hecho de nuestra propia finitud, y así, a liberarnos del peso que implica la conciencia de nuestras limitaciones. Por último, Vattimo considera que la mirada nihilista, aplicada al análisis histórico, conllevaría un completo replanteamiento de nuestras nociones usuales, puesto que:

Cuando ya no hay más fundamentos metafísicos, para ejercer una función crítica nos queda la relativización histórica. Reconstituyendo la historia de la que provenimos, se pueden reconocer las direcciones que han sido indebidamente rechazadas, posibilidades que se podría reutilizar. Se hace movable una situación que se presenta como la única posible (Vattimo, 1990, p. 22)

Capítulo III: El problema del nihilismo

1. El nihilismo como movimiento fundamental de la historia de Occidente

Pese a todas las diferencias que pueden hallarse en el pensamiento de Nietzsche y Heidegger, también existen similitudes. Éstas consisten, en general, en una coincidencia en torno a los temas fundamentales, o a los hilos conductores que animaron la reflexión de ambos pensadores.

Con respecto al nihilismo, podemos hallar una clara concordancia, pues tanto Nietzsche como Heidegger comprendieron el nihilismo como *el movimiento fundamental de la historia de Occidente*.

Esto quiere decir, que ambos pensaron en el nihilismo al modo de un diagnóstico del clima de su época, el cual se habría venido gestando desde los inicios de la tradición filosófica occidental, cuya última consecuencia sería la desvalorización de los “supremos valores”.

Sin embargo: ¿qué son los “supremos valores”? Es aquí donde Heidegger se distancia de Nietzsche.

Pues, para Nietzsche, como bien lo expresa en el segundo libro de *La voluntad de poder*, denominado “Crítica de los valores supremos”, los supremos valores serían, en Occidente, fundamentalmente: la religión (específicamente la religión cristiana), la moral y la filosofía (Heidegger, 2013, p. 35).

Para Heidegger, en cambio, religión, moral y filosofía no refieren a los valores mismos, sino los *modos* en que manifiestan los verdaderos valores supremos. De ahí que sostenga que “el modo en que Nietzsche habla y escribe es aquí con frecuencia poco preciso y se presta a equívocos” (Heidegger, 2013, pp. 35-36). Los supremos valores, pues, referirían a todo aquello que le confiere sentido y orientación a la existencia. Éstos podrían ser de tipo religioso o filosófico; mas, en cualquier caso, lo que les caracterizaría es que fijarían un horizonte de sentido para la vida humana, impidiendo que ésta caiga en el absurdo o en el sinsentido. De esta forma, resulta uno de los principales valores el del propio sentido, así como el de la verdad.

Así, en el nihilismo, se daría una desvalorización no solo de tal o cual horizonte de sentido, si no *del mundo y la vida misma*. Nos acercamos, de este modo, hacia el núcleo del nihilismo; la desvalorización de los “supremos valores” como crisis del fundamento de la existencia y el nihilismo como “el más inquietante de todos los huéspedes” (Nietzsche, 2000b, p. 33). En este sentido, tanto Nietzsche como Heidegger concuerdan en que el destino de Occidente depende de cómo se presente el acontecimiento fundamental del nihilismo, y la forma en que éste sea abordado.

Heidegger sostiene que el nihilismo, en cuanto movimiento que conduce a los pueblos de la tierra al ámbito de poder de la Edad Moderna, “muestra tal profundidad, que su despliegue sólo puede tener como consecuencia catástrofes mundiales” (Heidegger, 2010, p. 163). Se trata, pues, de un asunto que, tras las crisis de la Modernidad, habría de ser planteado con toda seriedad, en la medida en que de éste depende no solo nuestro presente, sino también nuestro futuro.

De este modo, Heidegger sostiene que resulta necesario indagar en el verdadero sentido del nihilismo, dado que, y en especial a partir del s. XX, el concepto de “nihilismo” comenzó a ser empleado por toda clase de corrientes, muchas de las cuales, sin embargo, lo tomaron como una simple consigna, sin mucho contenido real. Así, pues, Heidegger sostiene que podemos interpretar el concepto de modo superficial, pero

(...) también podemos experimentar toda la gravedad de lo que dice ese título en el sentido de *Nietzsche*. Esto significa entonces: pensar la historia de la metafísica occidental como el fundamento de nuestra propia historia, y esto quiere decir como el fundamento de las decisiones futuras (Heidegger, 2000b, pp. 41-42)

2. La desvalorización de los supremos valores como desvalorización del mundo y de la vida

Habiendo caracterizado el nihilismo como el movimiento mediante el cual se desvalorizan los valores supremos, podemos ahora explicar por qué esta desvalorización se presenta como una desvalorización del mundo y de la vida, en cuanto afecta a lo más íntimo del ser humano, es decir, la necesidad de tener ciertas cosas como verdad, de poseer certezas, de tener un fundamento (*Grund*) para la existencia.

Según Nietzsche, el hombre, desde sus inicios (y es esto lo que lo distingue, como *animal metafísico*^{xxvi}) habría buscado, mediante diversos medios, hallar algo que justifique su existencia. Ve, en particular, en la moral, la filosofía y la religión, los pilares según los cuales el hombre Occidental le ha conferido sentido a su existencia. Asimismo, éstos le habrían otorgado una pauta sobre el *deber-ser*; es decir, una indicación del cómo orientar su actuar, en vistas a lo “correcto” según estas determinaciones.

Al ser cuestionados estos valores, a través de los análisis que realiza Nietzsche, podemos ver que el estado de cosas que se nos presenta es difícil; puesto que, más allá de cualquier asunto particular, lo que se presenta como difícil de asumir es la falta de un fundamento sólido bajo el cual podamos orientar nuestra vida, en la medida de que mediante la crítica a los valores supremos la idea de verdad misma comienza a ser puesta en cuestión.

En el caso de Nietzsche, la idea de verdad como adecuación entre el pensar y lo pensado es puesta en cuestión, al ser puesta en contacto con la idea de Voluntad de poder. De este modo, sin embargo, vemos que, para Nietzsche, el nihilismo no es una de las *causas* de la decadencia que padecen los valores morales de su época. El nihilismo es “no un motivo, sino únicamente la lógica de la decadencia” (Nietzsche, 2000b, p. 58). En efecto, esta lógica de la decadencia adquiere sentido al ser puesta en relación con la desvalorización de los valores supremos, que ha caracterizado el desarrollo de la historia del pensamiento europeo.

En relación, son dos los procesos fundamentales relacionados con el proceso de desvalorización. Estos serían: la doctrina platónica de los dos mundos y la muerte de Dios.

Nietzsche consideró que la doctrina platónica de los dos mundos dio origen a una desvalorización del mundo sensible, al ser planteado este último como simplemente aparente, en contraposición al mundo ideal, que sería, según esta visión, el realmente trascendente y verdadero.

En este sentido, podemos ver que el nihilismo no es algo que haya surgido, de pronto, sin ningún precedente, dentro del mundo Occidental. Más bien, ya en los albores de la filosofía clásica, con Platón el mundo sensible es calificado como insuficiente; es azaroso, está marcado por el devenir y la imperfección. Por ello, se ha

de apelar a un mundo que sea “suficiente” a los ojos de los hombres; que sea eterno –ajeno al devenir y a la corrupción–, que sea bueno, justo, etcétera.

Con el advenimiento del cristianismo, esta desvalorización del mundo sensible alcanza nuevas dimensiones. Así, el mundo sensible y el mundo divino adquieren nuevos nombres: el mundo sensible comienza a ser interpretado como el lugar donde se despliega particularmente la situación del hombre, en su relación respecto al cosmos, así como, posteriormente, la forma fundamental que adopta el Dasein humano alejado de Dios (Heidegger, 2000a, p. 125). El “mundo de las ideas” pasa a ser el mundo de Dios.

De este modo, si seguimos el pensamiento de Nietzsche, podemos ver que, a partir de la doctrina platónica de las Ideas del mundo verdadero y el aparente, comenzó a darse una lógica de la decadencia, que se tradujo en la primera aparición del nihilismo. Esta habría perdurado, para Nietzsche, a través de la historia filosófica occidental, hasta la Modernidad.

Esto, debido a que la filosofía platónica habría sido modificada en algunos de sus elementos a través de las diversas corrientes de pensamiento (como la cristiana), mas, sin embargo, la idea fundamental, de los dos mundos, habría permanecido inalterada. De este modo, podemos ahora referirnos al tema de la muerte de Dios, segundo tema que consideramos como fundamental en relación con el auge del nihilismo.

En efecto, el análisis sobre la muerte de Dios está ligado a la idea de la desvalorización de los valores supremos, en el contexto de las crisis ideológico-culturales de la Europa moderna. No se trata, pues, de un análisis teológico, ni de uno que persiga aclarar simplemente las condiciones de facto de la fe en una época^{xxvii}. Mas bien, la frase de “Dios ha muerto” anuncia, de forma radical, una de las consecuencias más extremas de la desvalorización de los valores, que es la falta de fundamento. De esta forma, en *El crepúsculo de los ídolos* (1889) Nietzsche describe la historia del nihilismo-platonismo en seis capítulos, que van de la afirmación de la posibilidad del mundo verdadero, asequible para los sabios, los piadosos, los virtuosos, a la desconfianza de aquel mundo, que nada promete^{xxviii}.

En consecuencia, al eliminar el mundo verdadero, acabamos por eliminar también el aparente

(Nietzsche, 1998, p. 58). Se da, así, no un término del primer nihilismo, caracterizado por la negación de lo sensible, si no que una segunda fase del mismo: se desvaloriza, ahora, no solamente el mundo sensible, sino también el supuesto mundo verdadero.

De esta forma, Nietzsche llega hasta el centro de la problemática del nihilismo. Pues, ¿qué queda, si se niega tanto el mundo sensible como el suprasensible? Estos dos mundos habían constituido desde siempre la totalidad del ser, entendida como tal dentro de la filosofía. Por lo que, al ser negados ambos, sólo parece quedar la nada. La frase “Dios ha muerto”, entonces, viene a significar no solamente que ha muerto el Dios cristiano, sino que ha muerto todo el reino de los valores suprasensibles, los grandes ideales, los fines y sus normas asociadas.

Este tema es abordado por Heidegger en un ensayo titulado: La frase de Nietzsche «Dios ha muerto» (1943). Así, sostiene que:

Dios es el nombre para el ámbito de las ideas y los ideales. Este ámbito de lo suprasensible pasa por ser, desde Platón, o mejor dicho, desde la interpretación de la filosofía platónica llevada a cabo por el helenismo y el cristianismo, el único mundo verdadero y efectivamente real (Heidegger, 2010, p. 162).

De este modo, vemos que, con la muerte de Dios, se hace efectiva la falta de sentido en el ser humano. Esto culminaría en una crisis, que se manifestaría tanto a nivel individual como social.

Las crisis son momentos de duda que nos sacan de nuestra estabilidad (Motato Valencia, 2020, p. 131), y la crisis de los valores, en particular, implicaría una crisis individual, en la medida en que son puestos en cuestión los pilares básicos de nuestra existencia, bajo los cuales sosteníamos nuestra estabilidad existencial.

Al peligrar esta estabilidad, entonces, y porque la visión del nihilismo no resulta fácil de asumir para el hombre, considerado desde siempre como animal racional, se pregunta qué hacer para poder llenar el vacío que dejaron los antiguos ideales. He de ahí que

En el lugar de la desaparecida autoridad de Dios y de la doctrina de la Iglesia, aparece la autoridad de la conciencia, asoma la autoridad de la razón. Contra ésta se alza el

instinto social. La huida del mundo hacia lo suprasensible es sustituida por el progreso histórico. La meta de una eterna felicidad en el más allá se transforma en la de la dicha terrestre de la mayoría (Heidegger, 2010, p. 165)

Es en este lugar donde se sitúa la principal problemática a la que se ha de enfrentar todo pensamiento que aspire a superar las visiones de la Modernidad. Puesto que, tal parece ser, para el hombre no es nada fácil aceptar que la vida pueda simplemente carecer de sentido. Por ello, tras la caída de los viejos ideales, si bien la razón y la ciencia se presentan como una respuesta al problema del fundamento, éstas terminan por retornar también, inevitablemente, al viejo fundamento, constituyéndose como un reemplazo para el puesto antes ocupado por Dios en la fundamentación del ser.

Así, pese a todos los nuevos descubrimientos, las nuevas invenciones científicas y el desarrollo tecno-científico sin precedentes que se ha dado desde los inicios de la Modernidad hasta hoy, es con respecto a este punto que creemos que el pensamiento de Nietzsche mantiene, para bien o para mal, su vigencia.

Lo que ha cambiado en el panorama de la ciencia es el contenido de cada ciencia particular; o, como diría Heidegger, aquello que es definido ya de antemano por las “proposiciones regionales” (Heidegger, 2013, p. 418). Sin embargo, si nos atenemos al pensamiento de Nietzsche sobre los valores, podemos decir que el valor de la razón como fundamento difícilmente ha llegado a ser superado.

A falta de Dios, ahora tenemos razón y ciencia. Creemos que, al delimitar el ámbito de su poder, o al reconocer que no lo puede todo, nos mantenemos más cerca del espíritu científico, y no caemos por ello en absolutismos.

Mas, no obstante, todas estas delimitaciones y cambios, que afianzan aún más el poderío de la ciencia en nuestra época, no logran llegar realmente a la base del problema del fundamento. Pues, en efecto, por más imperfecta que la ciencia sea nos aferramos a la idea de que es *posible*, y que acaso el que haya asuntos que ésta aún no haya podido “resolver”, se deba a errores del azar, metodológicos, o, simplemente, a que la ciencia no ha llegado aún a su punto de mayor desarrollo.

Se mantiene así la creencia de que la ciencia puede cada vez más acercarse a lo que consideramos como verdad, y lo que ello implica.

Sin embargo, el problema de los límites de la razón no podemos decir en lo absoluto que haya quedado resuelto. Y es aquí donde creemos que el pensamiento de Nietzsche resulta particularmente relevante, aún en nuestros días. Pues el problema del nihilismo no puede ser evadido. Es preciso reconocerlo y entender de dónde proviene. Para esto, a nuestro parecer, se requiere el asumir que la vida, de por sí, contiene un elemento nihilico, que refiere a aquello que no podemos comprender, que está fuera de nuestra capacidad de significación.

De este modo, surge la tarea del ponerle fin a la serie de reemplazos, de un Dios por otro, para efectuar una verdadera transvaloración de todos los valores. Esta transvaloración debería reconocer, pues, dentro de sí, la patencia de la pura “nada” en la vida. Y quizá esto sea la tarea más difícil de nuestra época.

3. La relación de Heidegger con la visión nietzscheana del nihilismo

Con respecto a la visión que Heidegger mantiene sobre la concepción nietzscheana del nihilismo, se destacan tres momentos fundamentales.

En un primer momento, Heidegger se presenta como un crítico a esta concepción, argumentando que, por muy elaborados que fueran los análisis con respecto al tema de Nietzsche, la raíz del problema del nihilismo permaneció sin ser aclarada en su filosofía, en cuanto ésta se mantuvo aún dentro del plano de la tradición filosófica que olvida al ser, afirmando solo lo ente. Así, Heidegger sostiene que:

La pregunta nietzscheana por lo que signifique el nihilismo es, por lo tanto, una pregunta que aún piensa, a su vez, de modo nihilista. Por eso, por su manera de cuestionar, no llega al ámbito de lo que busca la pregunta por la esencia del nihilismo, o sea, a que, y cómo, el nihilismo es una historia que concierne al ser mismo (Heidegger, 2000b, p. 278)

Ésta es una de las críticas fundamentales, como hemos dicho, que hace Heidegger a la filosofía de Nietzsche en general, y la que determina que, aún teniendo muchas ideas en

común, Heidegger se distancia de ella, considerando que ésta no logra realmente su propósito último, de superación de la metafísica ni del nihilismo. Sin embargo, en un segundo momento, que podemos hallar en sus *Lecciones* sobre Nietzsche, Heidegger llega a considerar posible plantear un contexto teórico en que exista relación las ideas de Nietzsche sobre el nihilismo con las suyas propias, abriendo así un camino para poder pensar en cierta continuidad.

En este intento de congeniación Heidegger intenta poner en relación el nihilismo “real” con la esencia pensada del nihilismo. Según él, aclarar esta relación sería completamente necesario, en cuanto ayudaría a entender verdaderamente en qué consiste el nihilismo, quitándole la “evidente apariencia de total irrealdad” (Heidegger, 2000b, p. 303) que suele rodearlo, y que no haría sino entregarlo a malas interpretaciones.

En un tercer momento, Heidegger elabora su propia idea sobre el contexto en el cual podrían ser abordadas tanto sus ideas como las de Nietzsche con respecto al nihilismo. Este contexto, según el pensador, habría de ser pensado en relación con un acontecimiento fundante, que sería el del abandono del ser. Así, “el abandono del ser es el fundamento, y con ello al mismo tiempo una determinación esencial más originaria de lo que Nietzsche por primera vez reconoció como nihilismo” (Heidegger, 2003, p. 108). De este modo, la comprensión nietzscheana del nihilismo es puesta en relación con la de Heidegger, de modo que ésta halla en aquella su fundamento.

Este fundamento, sin embargo, vale por ambas partes; ambas concepciones se hallan en una relación fundante la una con respecto a la otra. Así, resulta ser que la visión de Heidegger con respecto al nihilismo no invalida, en realidad, la postura de Nietzsche. Por el contrario; considera que ésta provee de elementos importantes para entender el clima de su época, y que también entrega importantes indicaciones que pueden ayudar a sortear las primeras estocadas del nihilismo (Santiesteban, 2009, p. 16). Sin embargo, finalmente, para Heidegger, las reflexiones de Nietzsche con respecto al nihilismo sólo pueden adquirir su pleno sentido al ser puestas en relación con las suyas propias.

Así, si bien éste no las invalida, sí considera que éstas poseen límites en su alcance, al no haber abordado suficientemente el problema del ser y la diferencia ontológica.

Heidegger, pues, considera el nihilismo como una manifestación del abandono del ser (*Seinsverlassenheit*^{xxix}). En este sentido, Heidegger estima que Nietzsche habría fracasado en la tentativa de hacer consciente al hombre actual sobre la gravedad del problema que representa el nihilismo, puesto que no habría profundizado lo suficiente en el aspecto ontológico de éste.

Este fracaso se vuelve tanto más relevante en cuanto se considera que cada vez es más difícil que la época actual tome conciencia de lo que representa, pues “entre más se ahonda en la penuria, más tercamente se nos sustrae su condición de indigencia” (Santiesteban, 2009, pp. 16-17). El tiempo, así, cegaría al hombre actual, imposibilitando el percatarse de la penuria en la que vive. Para Heidegger, pues, resulta fundamental plantearnos nuevamente la pregunta sobre el Ser, y entender el abandono del Ser como el rasgo fundamental de esta época nihilista.

El olvido del ser se fundaría en el abandono del ser, que sería su determinación más originaria. Este olvido llegaría a su punto cúlmine con la glorificación del ente, que es algo que podemos observar más que nunca hoy en día. La consideración de que lo que aparece ante la presencia es lo único real; el pensamiento matemático, calculante, que valora todo en términos de utilidades, y el intento de erradicación de la metafísica por parte de la ciencia –la cual, sin embargo, posee su propia base metafísica, la cual esconde– nos sumirían, bajo el pensamiento heideggeriano, en el mayor rigor del nihilismo.

La única posibilidad de poder resistir a esta situación consistiría en el hacernos conscientes de lo que representa, propiamente, el nihilismo y en el por qué éste ha echado raíces en nuestra época. Para ello, de acuerdo con Heidegger, resultaría necesario que vayamos más allá del pensamiento de Nietzsche, al menos en lo que respecta al pensar el nihilismo y su superación de acuerdo a valores. El hecho de pensar en términos de valores, como hemos dicho, es el principal reproche que Heidegger hace a toda la filosofía nietzscheana, y, en este tema, se vuelve algo completamente crucial.

Esto ya que, según Heidegger, la esencia de los valores remite al “estar ahí” (*Vorhanden*)^{xxx}. De este modo, “valores son determinaciones que están-ahí en una cosa. Los valores tienen en definitiva su origen ontológico únicamente en la previa posición de la realidad de la cosa como el estrato fundamental” (Heidegger, 1997, p. 125)

Así, pues, Heidegger sugiere que hay algo aún más originario que el valor, por lo que no podemos tomar el valor como el primer o el principal sentido del ser de lo ente. Aquello en lo que estaría fundado el valor formaría parte del ámbito de la verdad ontológica, ámbito primero que fundamentaría cualquier otra concepción sobre verdad o valor. Puesto que es, en cualquier caso, necesario que en primer lugar el ser de lo ente se manifieste para un *Dasein*, para que éste pueda elaborar cualquier comprensión (como la de los valores) sobre lo que se le presenta. *La verdad ontológica, pues, sería anterior a cualquier otra verdad óptica*^{xxxi}.

Es de aquí que Heidegger nos llama a pensar el nihilismo de una forma acorde con la visión del ser que éste mantiene, marcada por el cuestionamiento.

Así, vemos que, en este punto, Heidegger efectúa un quiebre con la filosofía de Nietzsche, en cuanto considera que pensar en valores forma parte de una comprensión metafísica del ser, la cual constituiría, por otra parte, una degeneración de la verdadera esencia del ser y, por ello, del *Dasein*. De este modo, nos dice que: “El pensar en valores es aquí y en todas partes la más grande blasfemia que se puede cometer contra el ser” (Heidegger, 2000a, p. 286). Así como que: “Sólo cuando se consigue comprender el pensamiento de Nietzsche con independencia de la noción de valor, llegamos al punto desde el que la obra del último pensador de la metafísica se convierte en una tarea del preguntar” (Heidegger, 2010, p. 83).

Capítulo IV: Tránsito hacia un otro comienzo del pensar

1. Lo abismal del tránsito

Sin embargo, como hemos dicho, Heidegger considera a Nietzsche un pensador “en tránsito”, lo cual quiere decir que lo considera en relación con el paso del “primer comienzo” al “otro comienzo”.

El “primer comienzo” es entendido por Heidegger como la totalidad de la historia de la metafísica, denominada por Aristóteles como “filosofía primera”. La importancia de Aristóteles en esta determinación radicaría en que, para Heidegger, el pensador griego habría acuñado las categorías y metacategorías que han determinado toda la filosofía occidental (Segura Peraita, 2015, p. 233). Este comienzo, pues, se habría caracterizado por un presentar un progresivo olvido del ser, en pos de la consideración de lo ente.

Todos los pensadores posteriores a Platón, de acuerdo con esto, no habrían llegado realmente a librarse de esta herencia, en cuanto a la forma de concebir el problema, por más que lo elaborasen de formas propias. Independiente a ello, todas estarían basadas en una misma lógica de la reducción. Ésta sería, a grandes rasgos, en la Antigüedad: la reducción de lo múltiple a lo Uno; en la filosofía medieval, de las criaturas al creador; y, en la filosofía moderna, de lo representado a la representación.

Frente a esto, Heidegger se propone la tarea de preparar un “otro comienzo”, que de cuenta de este olvido, y apunte a un rescate del Ser mediante su desocultamiento (*Unverborgenheit*^{xxxii}).

La idea del tránsito, pues, se hallaría ligada a la noción de fin, según la cual se revelaría Nietzsche como el pensador del fin de la metafísica. Así, ésta se presentaría como un cumplimiento del tránsito de la pregunta acerca del ente hacia la pregunta fundamental, que sería la del Ser. Y esto, a su vez, no sería más que la superación de la metafísica entendida como tal durante el “primer comienzo” de la filosofía.

El tránsito, por otra parte, estaría en conexión con lo que Heidegger denomina como

“decisión” (*Entscheidung*^{xxxiii}), que propiamente se desarrollaría durante el período de tránsito.

Nietzsche habría pensado el período de tránsito en relación con su visión sobre el nihilismo como uno de los principales problemas que aquejaría a las sociedades modernas. Heidegger, en cambio, le asocia con la idea de una refundación radical de la metafísica que cuestiona sus dogmas fundamentales a fin de sacar del ocultamiento el pensamiento acerca del Ser.

De esta forma, en *Aportes a la filosofía* (1989) Heidegger aborda el tema de lo “abismal del tránsito” de un comienzo a otro. Sostiene: “En esta decisión lo abierto del tránsito es perseverado y fundado — el abismoso en medio del entre con respecto al nunca más del primer comienzo y su historia y al todavía no de la realización del otro comienzo” (Heidegger, 2003, p. 37).

De esto podemos concluir que, al igual que en Nietzsche, el pensamiento de Heidegger acerca de la transición se fundamenta en la idea del reconocimiento de la indeterminación e incertidumbre que es inherente a ésta, de acuerdo con su característica de apertura. Heidegger nota:

La transición no es pro-greso [*Fort-schritt*] ni tampoco es un deslizarse de lo que ha habido hasta ahora a algo nuevo. La transición es lo que carece de transición, porque pertenece a la decisión de la inicialidad del inicio. Éste no se deja aprehender mediante retrocesos historiográficos ni mediante el cultivo historiográfico de lo recibido. El inicio sólo *es* en el iniciar. Inicio es: tra-dición [*Über-lieferung*] (Heidegger, 2000b, p. 29).

Luego, podemos ver que la transición no representa un olvido del primer comienzo, un simple dejar atrás, ni el “fin de la metafísica” quiere decir que ésta se haya de comenzar a declarar “inútil” de cierto punto en adelante.

Más bien, de lo que se trata es de establecer una confrontación con el “primer comienzo” de la filosofía, repensando sus presupuestos, a fin de poder elaborar un “otro comienzo”. Así, pues, el otro comienzo “no se aleja de la historia del primero, no niega lo ya sido, sino que

retorna al fundamento del primer inicio y, con este regreso, asume otra consistencia" (Heidegger, 2000b, p. 29). No es, por tanto, un simple rechazo.

Por el contrario, consiste en una confrontación con el primer comienzo, mediante un diálogo con las grandes filosofías, a fin de poder conectarlas con la nueva forma de interpretar las cosas. El primer comienzo ha de ser, entonces, considerado, pues "la adjudicación originaria del primer comienzo significa el poner pie en el otro comienzo" (Heidegger, 2003, p. 147).

En el pensamiento de Heidegger, la ausencia de fundamento debe comprenderse como un *fundar abismal* (Esperón, 2018, p. 27), pero que no constituye una negación de fundamento, sino que es precisamente un "fundar sobre el abismo", en la medida en que Heidegger considera que el a-bismo es, de alguna forma, un elemento constitutivo del fundar, que va de la mano con su esenciación (*Wesung*).

De este modo es que Heidegger pone en relación la palabra *Ab-grund* con el problema que presenta: ésta se constituiría como tal, en la relación diferencial entre *Grund* (fundamento) y *Ab-grung* (abismo).

De acuerdo con esta perspectiva, lo abismal se hallaría siempre presente dentro del fundamento, en cuanto el fundamento, al fundar, también se retrae o retira. Siendo así, el "abismo" consistiría precisamente en este retraerse, de acuerdo con el cual se revela la imposibilidad de plantear un fundamento absoluto para la realidad, al modo en que las grandes filosofías lo han pretendido, puesto que, en el fundar, siempre se revela la retirada del fundamento sobre el abismo.

De esta forma, bajo la consideración del fundamento como fundamento abismal, Heidegger plantea la idea de que el tránsito del primer al segundo comienzo habría de ser llevado a cabo mediante un alzado (*Aufriss*), según un plan que incluya seis ensambles. Estos serían: la resonancia (*Anklang*), el pase (*das Zuspiel*), el salto (*der Sprung*), la fundación (*die Gründung*), los futuros (*die Zukünftigen*) y el último Dios (*der letzte Gott*)^{xxxiv}.

En la resonancia el abandono del Ser sería experimentado de forma particularmente intensa, lo cual conduciría al *pase*, por medio de un salto a lo abismático del Ser (*Seyn*), de acuerdo al cual éste intentaría fundar su propia verdad – la cual llegaría a su estado más elevado con

el reconocimiento del *Dasein*, que iría de la mano con el advenimiento de los futuros del último Dios.

2. El evento apropiador o *Ereignis*

Finalmente, hemos de decir algunas cosas sobre el concepto de *Ereignis*, en tanto éste se presenta como referido a algo necesario para que pueda ser llevado a cabo el tránsito.

El *Ereignis* es un concepto elaborado por Heidegger que es usualmente traducido como “evento”, o, más específicamente, “evento apropiador”. Sin embargo, hemos de considerar que, tal como Heidegger nos advierte, “como palabra conductora, se deja traducir tan poco como la palabra conductora griega, *λόγος*, o la china, *Tao*” (Heidegger, 1990, p. 87)

Tomando esto en cuenta, y considerando las limitaciones lingüísticas, sin embargo, podemos decir que este concepto se caracterizaría por proponer una nueva forma de concebir el ser y su esenciarse, que iría más allá de las visiones tradicionales de la metafísica, así como del mismo lenguaje.

Por esto es por lo que Heidegger sostiene que: “el intento logrado tiene que, conforme al evento fundamental de aquello que ha de ser pensado [*Er-denken*], permanecer alejado de toda falsa pretensión de una 'obra' en el estilo vigente” (Heidegger, 2003, p. 21). De esta forma, pues, el pensamiento del *Ereignis* tendría como objetivo profundizar aún más en el tema de la diferencia ontológica [*ontologische Differenz*], o entre ser y ente, que siempre interesó a Heidegger, pero esta vez, pensada de una forma diferente.

Así, podríamos resumir este nuevo abordaje de la cuestión mediante la frase: “el ente es, el ser se esencia” (Heidegger, 2003, p. 42). Y es este “esenciarse” al que se hace referencia al que precisamente correspondería a lo que denominamos *evento*.

De acuerdo a Heidegger: “Es el esenciarse del mismo ser [*Seyn*]; lo llamamos el evento” (Heidegger, 2003, p. 24).

A fin de poder comprender mejor lo que el concepto del *Ereignis* mienta, conviene que tengamos en cuenta que éste nombra, en un sentido ontológico, “la escisión, que a su vez es

relación, *entre* la potencia inconmensurable del despliegue del ser, y el ente, al que aquel adviene, lo configura y lo determina” (Esperón, 2018, p. 22). En este *entre* se estaría definiendo, para Heidegger, el modo de ser de la diferencia, en el entrecruzarse del ser, la nada y la temporalidad.

Así, pues, el evento nombraría aquel instante difícilmente descriptible, marcado con tintes de mágico y milagroso, en que la diferencia ocurriría, en la forma de un estallido, puesto que “tanta es la potencia con la que el ser adviene y se alza sobre la nada que produce la diferencia y, por ende, la individuación de los entes” (Esperón, 2018, p. 22). El ser, de este modo, no podría ya ser pensado a partir de lo ente, si no que “tiene que ser pensado (*er-dacht*) desde él mismo” (Heidegger, 2003, p. 24). Esto significaría, también, abandonar las formas tradicionales de pensar acerca del ser y lo ente, puesto que el evento escaparía a toda posibilidad de ser conceptualizado en este sentido (de acuerdo con las categorías aristotélicas, por ejemplo, o los parámetros historiográficos tradicionales).

De este modo, Heidegger distingue también entre dos acepciones de “ser”: en relación con el ente, que sería *Sein*, y el ser considerado desde sí mismo, que sería *Seyn*. El hombre tendría necesidad del ser para acontecer, en cuanto el Dasein es “el claro del ser”, el único ente ontológico, puesto que tiene comprensión del ser. El ser se manifestaría al Dasein y el *Ereignis* constituiría el “sitio instantáneo” (*Augenblick-Stätte*^{xxxv}) de la coapropiación del ente y el ser.

En tanto la verdad del ser es experimentada como *Ereignis*, el hombre se volvería, por su parte, “sitio instantáneo” de la verdad del ser. Podemos ver que este concepto se presenta como relacionado a las ideas de tránsito y de primer y segundo comienzo en tanto, mediante éste, Heidegger lleva a cabo de la manera más minuciosa su intento por superar la metafísica tradicional, que entiende el ser como mera presencia. En el *Ereignis* el ser no es ya pensado como presencia, sino como un tipo de iluminación que acontece en el hombre, si bien éste no dispone de ella, puesto que los fenómenos de ocultamiento y desocultamiento de la verdad del ser pertenecen al decreto del ser mismo, no del Dasein.

El *Ereignis*, por otra parte, tendría un sentido histórico, al presentarse de determinado modo para los hombres de una misma época, puesto que también puede variar, de acuerdo con su carácter de apertura (el “*Da*”, que no es un aquí ni un allí, sino apertura en el sentido más amplio). Resulta ser, entonces, que “El evento acaece hoy de una manera y ésta puede ser superada mediante otro acaecer, en el cual el hombre y el ser sean solicitados de manera distinta” (Berciano, 2002, p. 54).

Hemos dado cuenta, pues, con esto, de los principales puntos en los cuales se apoya Heidegger para sostener su idea del “tránsito hacia otro pensar”, inspirada por la filosofía de Nietzsche en cuanto “último metafísico”.

Estos serían, para resumir: la idea de un primer y un “otro” comienzo, la consideración de que a través de la historia se ha dado un olvido del Ser, que debería ser sacado a la luz mediante una reinterpretación de su relación con lo ente, la idea de la “decisión” (*Entscheidung*) acerca de la verdad del ser, el “salto” al otro comienzo, el carácter abismal del tránsito y la idea del cumplimiento del evento apropiador o *Ereignis*.

Conclusión

De este trabajo me fue posible sacar varias conclusiones con respecto a los autores tratados, así como de su importancia dentro de la filosofía contemporánea. La primera, a nivel general, es que tanto Nietzsche como Heidegger abordan el tema de los límites de la metafísica y el nihilismo de manera bastante profusa, pese a sus diferencias.

Así, me parece que, para el estudio del nihilismo desde una perspectiva actual, resulta de todos modos necesario estudiar a ambos, puesto que los dos son figuras claves en el planteamiento del tema, y, ciertamente, si nos atenemos a la idea de Heidegger de que “cada pensador piensa sólo un único pensamiento”, el pensamiento sobre el nihilismo estaría a la base de la filosofía de ambos pensadores.

De este modo, habiendo estudiado primero el pensamiento de Nietzsche y Heidegger, podemos continuar indagando en otros filósofos de la segunda mitad del s. XX hasta el presente que han abordado el tema del nihilismo, en cuanto el pensamiento de éstos solo puede cobrar sentido bajo este trasfondo. Así, las filosofías de Heidegger y de Nietzsche convergen, ante todo, en el diagnóstico sobre el nihilismo en nuestra época, que se presenta como el carácter decisivo de la misma.

Éste se manifestaría a través de la desconfianza en los valores tradicionales, que solían conferir sentido a nuestra vida. Esto es denominado por Nietzsche como una “desvalorización de los supremos valores”, y refiere a un estado de cosas en que el ser humano se hallaría en incertidumbre con respecto al cómo ser o actuar, puesto que ya no habría ninguna indicación al respecto como lo había bajo las grandes ideologías, con una moral justificada en criterios absolutos y supraterrrenales.

Así, pues, el nihilismo se presentaría como algo complejo, en tanto nos pone frente a la pregunta de cómo deberíamos actuar, o cómo podemos orientarnos en el mundo, ante el diagnóstico de que nuestros antiguos valores se hallan caducos. En este sentido, Heidegger y Nietzsche coinciden también en el pensar que la actitud que el hombre (ser-humano) adopte frente a esta problemática es crucial, pues de ella depende tanto nuestro presente como nuestro futuro.

Esto, podríamos decir, se presenta hoy como más urgente que nunca, puesto que el problema ha avanzado a un nivel que amenaza ya no sólo a los seres humanos, si no al mundo en su totalidad.

Dadas las circunstancias, naturalmente, es fácil caer en un pensamiento pesimista, derrotista, o que sólo de vueltas en la autocompasión frente a la situación de indigencia en la vida humana. Heidegger lo menciona en su texto *Nietzsche*:

Se puede abusar del título «nihilismo» como una ruidosa consigna carente de contenido (...). Pero también podemos experimentar toda la gravedad de lo que dice este título en el sentido de *Nietzsche*. Esto significa entonces: pensar la historia de la metafísica occidental como el fundamento de nuestra propia historia (Heidegger, 2013, pp. 557-558).

De este modo vemos que, sin embargo, tanto Nietzsche como Heidegger, siendo completamente conscientes de este problema, sí llegaron a ofrecer algunas respuestas positivas con respecto a éste (si bien, claramente, hemos de entender aquí “respuestas” en un sentido más amplio que el tradicional; más bien, diríamos “propuestas”).

Y es en este punto, también, en el cual las filosofías de los dos pensadores se distancian, lo cual propiciará que luego Heidegger defina a Nietzsche como “el último metafísico”, o el pensador que lleva hasta el extremo las consecuencias del pensar metafísico, pero sin salir aún de él.

Esto dado que, lo que podríamos denominar como superación del nihilismo en Nietzsche, se orienta sobre todo en torno a su idea de la *transvaloración de todos los valores*, según la cual, tras una ardua tarea de rastrear el origen de los valores, y de hallar en su génesis un impulso de negación de la vida en pos de la afirmación de lo supra-terrenal, Nietzsche propone invertir esta consideración: concederle, por fin, valor a la vida misma, que le habría sido arrancado a partir de la instauración del pensamiento platónico-cristiano como oficial, con su teoría de los “dos mundos”.

El planteamiento nietzscheano se estrellaría, sin embargo, según Heidegger, consigo mismo, en la medida en que se presentaría como una *inversión del platonismo*, en lugar de una verdadera superación.

De esta forma, vemos que uno de los principales puntos que Heidegger le reprocha a Nietzsche es el de no haber modificado, realmente, la concepción sobre el ser del ente presente en esa misma tradición que Nietzsche critica.

Así, pues, la filosofía de Nietzsche se caracterizaría por añadir al pensamiento de lo ente la consideración de “valor”, y pensar, así, que la superación de determinada forma del pensar, que habría terminado por desvalorizarse, habría de ir ligada a la adopción de otro tipo de valores, que fueran en consonancia con la vida.

Sin embargo, para Heidegger, lo problemático de esta visión es que ésta no se habría planteado el problema que, partiendo desde los griegos, ha arrastrado el pensamiento filosófico occidental, que es el del pensar el Ser de acuerdo a lo ente, y éste, a su vez, únicamente dentro del horizonte de la presencia (la “metafísica de la presencia”). Es de este modo que Heidegger plantea que Nietzsche se conforma como el último eslabón de la larga historia del olvido del Ser, dentro de la tradición filosófica occidental.

La “inversión del platonismo” nietzscheana, de acuerdo con esto, no constituiría una verdadera superación del pensar platónico-metafísico, puesto que una superación real requeriría del plantear bajo términos completamente diferentes toda la problemática ontológica: requeriría, en fin, plantearse nuevamente la pregunta por el Ser, que es la que anima toda la reflexión heideggeriana.

Así, vemos que, lo que distingue el pensamiento de Heidegger, es el que éste considera que la tarea de la filosofía es responder a la pregunta por el Ser en cuanto ser, y su verdad, más allá de cualquier forma bajo la cual el ser de lo ente se nos pueda aparecer. De acuerdo con esto es que el filósofo considera que el pensar de Nietzsche se habría revelado insuficiente, pues aún pese a la gran agudeza de sus reflexiones, éste no habría llegado a salir de la forma del pensar metafísico.

De este modo, el pensamiento de Heidegger sobre el nihilismo realiza un llamado a plantearnos nuevamente lo que éste considera la genuina pregunta filosófica, que sería la pregunta por el sentido del Ser. De acuerdo con esto, Heidegger considera que el nihilismo sería una manifestación del olvido del Ser, antes que una desvalorización de los supremos valores. Éste estaría basado, aún más

originariamente, en el abandono del Ser (*Seinsverlassenheit*). Así, la pregunta por el Ser habría de ser para él la pregunta guía de nuestros cuestionamientos, en especial en la medida en que en nuestra época lo ente es glorificado cada vez más.

Esto, a mi parecer, es uno de los aspectos más actuales del pensamiento de Heidegger, puesto que no ha cambiado realmente desde que éste lo planteó, si no que, al contrario, ha avanzado cada vez más, de un modo alarmante. La biotecnología, la cibernética, los límites de la experimentación humana, el desastre ecológico originado gracias a esta forma de pensar, así, son temas de hoy en día.

La rama de la bioética, en filosofía, ha emergido como la encargada de discurrir sobre estos temas, a fin de que no se traspasen los límites de lo que consideramos como “dignidad humana”. Sin embargo, esto resulta muy difícil, si pensamos con Heidegger, si es que no se plantea en primer lugar la pregunta por el ser, y se sigue considerando todo –la vida misma– en términos de lo ente; o, aún más burdamente, de la materia.

En este aspecto, creemos que Heidegger fue un pionero en el advertir una de las posibles consecuencias de las visiones nihilicas con respecto a lo humano. Es así que Heidegger nos exhorta a llevar a cabo una tarea de de-construcción (*Ab-bauen*) de la filosofía, de un modo similar a como Nietzsche lo hace, salvo por el hecho de que éste preguntaría por el Ser en cuanto tal, en lugar del origen de los valores. Con respecto a las distinciones entre los filósofos, me parece que la lectura de diversos intérpretes con respecto al tema ayuda a matizar las interpretaciones, y no tomar una postura demasiado radical por una u otra interpretación.

En particular, en este trabajo tomé como referente a Gianni Vattimo, puesto que me pareció que su propuesta es una de las más interesantes en torno al tema. Sus ideas sobre la *post-metafísica* a partir del pensamiento de Nietzsche y el “pensamiento débil” me parecen dignas de ser estudiadas, puesto que, aún prescindiendo de el hecho de si Nietzsche fue efectivamente el augurador de esta corriente de pensamiento, creo que es evidente que lo que ésta representa se halla vigente, ante la innegable evidencia de que las estructuras de la Modernidad ya no dan abasto (hoy nos enfrentamos, incluso, a una gran variedad de corrientes, más allá del post-estructuralismo; deconstruccionismo, post-colonialismo, estudios de género, etc.).

Así, como conclusión con respecto a la teoría del Nietzsche metafísico de Heidegger, diría que es una idea que, me parece, tiene sentido, al menos en los términos en los que Heidegger lo plantea.

Sin embargo, me parece que también es una en la que deberíamos ahondar, o dar otra mirada, si nos dedicamos a estudiar seriamente el pensamiento de Nietzsche y el nihilismo.

Para eso, creemos que lo más conveniente es remitirnos a las propias obras del filósofo, y leerlas con atención, intentando rastrear las huellas de aquello a lo que se refiere, y a lo que Heidegger extrajo de él. Resulta, asimismo, necesario que prestemos atención a la totalidad de su obra, a fin de poder forjarnos una imagen propia consistente sobre su postura dentro de la historia de la metafísica, considerando que Nietzsche tomó como eje para sus análisis diferentes temas, dependiendo del período.

Esto resulta tanto más importante dado que una de las críticas más recurrentes –y en la que coinciden la mayoría de los intérpretes– en torno a la visión de Heidegger es su sesgo interpretativo, al centrarse casi exclusivamente en *La voluntad de poder*; texto editado, por lo demás, de forma póstuma, que no reflejaría toda la potencia del pensamiento de Nietzsche.

Así, finalmente, creemos que, habiendo estudiado las bases del pensamiento de cada filósofo, resulta posible plantearnos frente a la idea de la transvaloración de todos los valores de Nietzsche y el *Ereignis* heideggeriano sin pensar que se trata de dos propuestas contrarias o incompatibles, y poder apreciar lo que de ellas hay de rescatable, dentro de su contexto particular.

Bibliografía

Obras de Friedrich Nietzsche

Nietzsche, Friedrich. (1990). *La gaya ciencia*. Trad. José Jara. Caracas: Ed. Monte Ávila Editores.

Nietzsche, Friedrich. (1998). *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Ed. Alianza.

Nietzsche, Friedrich. (2000a). *El nihilismo: Escritos póstumos*. Trad. Gonçal Mayos. Barcelona: Ed. Península.

Nietzsche, Friedrich. (2000b). *La voluntad de poder*. Trad. Aníbal Froufe. Madrid: Ed. EDAF.

Nietzsche, Friedrich. (2003). *La genealogía de la moral*. Trad. José Luis López y López de Lizaga. Madrid: Ed. Tecnos (Grupo Anaya S. A.)

Nietzsche, Friedrich. (2006). *Fragmentos póstumos*. Trad. Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares. Madrid: Ed. Tecnos (Grupo Anaya S. A.)

Nietzsche, Friedrich. (2007). *Humano, demasiado humano*, vol. II. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Ed. Akal.

Nietzsche, Friedrich. (2011). *Obras completas I*. Trad. Diego Sánchez Meca. Madrid: Ed. Tecnos.

Nietzsche, Friedrich. (2016). *Obras completas*, tomo IV. Trad. Diego Sánchez Meca. Madrid: Ed. Tecnos (Grupo Anaya S. A.)

Obras de Martin Heidegger

Heidegger, Martin. (1980). *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein" (GA 39)*. Ed. S. Ziegler. Frankfurt: Ed. V. Klostermann Verlag.

Heidegger, Martin. (1990). *Identidad y diferencia*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Ed. Anthropos.

Heidegger, Martin. (1997). *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago, Chile: Ed. Universitaria.

Heidegger, Martin. (2000a). *Hitos*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Ed. Alianza.

Heidegger, Martin. (2000b). *Nietzsche*, tomo II. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Ed. Ediciones Destino.

Heidegger, Martin. (2003). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Trad. Dina V. Picotti. Buenos Aires: Ed. Almagesto, Ed. Biblos.

Heidegger, Martin. (2007). *De la esencia de la verdad: Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*. Trad. Alberto Ciria. Barcelona: Ed. Herder.

Heidegger, Martin. (2010). *Caminos de bosque*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Ed. Alianza.

Heidegger, Martin. (2013). *Nietzsche*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Ed. Ariel (Ed. Planeta S. A.).

Bibliografía secundaria

Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Ed. Gredos.

Berciano, Modesto. (2002). “Ereignis: la clave del pensamiento de Heidegger”. *Thémata: Revista de filosofía*, 28, 47-69. https://institucional.us.es/revistas/themata/28/03_berciano.pdf

Constante, Alberto. (2010). “La modernidad en llamas: Nietzsche y Heidegger”. *Estudios Nietzsche*, (10), 14-31. <https://doi.org/10.24310/EstudiosNIETen.vi10.10180>

Darós, William. (1997). “El sujeto humano y la moral, en el clima light de la posmodernidad, según G. Vattimo”. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 57-82. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v0i0.1714>

Deleuze, Gilles. (2002). *Diferencia y repetición*. Trad. María Silvia Delpy, Hugo Beccacece. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Deleuze, Gilles. (2006). *Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975-1995*. Ed. David Lapoujade. Trad. Ames Hodges, Mike Taormina. New York: Semiotext(e).

Derrida, Jacques. (1994). *Márgenes de la filosofía*. Trad. Carmen González Marín. Madrid: Ed. Cátedra.

Esperón, Juan Pablo. (2018). “Pensar la irrupción de la novedad sobre el abismo. Heidegger y el acontecimiento”. *Franciscanum*, 60(169), 19-37.
<https://doi.org/10.21500/01201468.3691>

Guthrie, W.K.C., (1984). *Historia de la filosofía griega*, tomo I. Trad. Alberto Medina González. Madrid: Ed. Gredos.

(s/f) Huyskes, Diletta. “The dawn of a counterculture: Gilles Deleuze and the *Nietzsche Renaissance*”. Recuperado el 22 de agosto, 2022.
https://www.academia.edu/39212492/The_dawn_of_a_counterculture_Gilles_Deleuze_and_the_Nietzsche_Renaissance

Macías Galeas, Isabel. (2018). “La poesía en Platón y Nietzsche”. *Revista Bichito*. (5), 9-12. Recuperado de <https://es.calameo.com/books/005502624b6ffe3b064f3>

Mariano Leiro, Daniel. (2007). “Diálogo con Nietzsche: Ensayos 1961-2000”. *Diánoia*, 52(58), 194-206. Recuperado de https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-24502007000100011&lng=es&tlng=es

Marieta, Iñaki. (22 de enero de 2018). *Nietzsche según Heidegger: nihilismo y metafísica* [Sesión de conferencia]. Nietzsche: Arte, Filosofía y Ciencia, Santiago, Chile.
https://fundacionorotava.org/media/web/files/page236_nietzsche-segun-heidegger.pdf

Motato Valencia, M. F. (2020). “El nihilismo: una lógica de la decadencia que afecta la vida humana”. *Chakiñan, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 11, 121-134.
<https://doi.org/10.37135/chk.002.11.09>

Platón. (1985). *Diálogos*, tomo I. Trad. J. Calonge Ruiz, E. Lledo Iñigo, C. García Gual. Madrid: Ed. Gredos.

Platón. (1986). *Diálogos*, tomo IV. Trad. Conrado Eggers Lan. Madrid: Ed. Gredos.

Prideaux, Sue. (2019). *¡Soy Dinamita! Una vida de Nietzsche*. Trad. Vicente Campos González. Barcelona: Ed. Planeta.

Ricoeur, Paul. (1990). *Freud: una interpretación de la cultura*. Trad. Armando Suárez (en colaboración con Miguel Olivera y Esteban Inciarte). México: Ed. Siglo XXI Editores.

Santiesteban, Luis César. (2009). “Heidegger y Vattimo: Intérpretes de Nietzsche”. *Dianoia*, 54(63), 3-36. Recuperado de <https://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/article/view/234>

Schopenhauer, Arthur. (2005). *El mundo como voluntad y representación II*. Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Ed. Trotta.

Segura Peraita, Carmen. (2015). “Heidegger en torno a Aristóteles. Una mirada fenomenológico-hermenéutica”. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 20(2), 231-249. Recuperado de <https://revistas.uma.es/index.php/contrastes/article/view/2326/2154>

Vaiana, Leonarda. (2015). “La contribución de Gianni Vattimo al giro post filosófico del pensamiento contemporáneo”. *Zibaldone. Estudios italianos*, 3(2), 8-15. Recuperado de <https://ojs.uv.es/index.php/zibaldone/article/view/7038>

Vattimo, Gianni. (1987). *El fin de la modernidad: Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Trad. Alberto Luis Bixio. Barcelona: Ed. Gedisa.

Vattimo, Gianni. (1990). “Éloge de la pensée faible”. *Magazine littéraire*, (279), 20-24.

Vattimo, Gianni. (1991). *Ética de la interpretación*. Trad. Teresa Oñate. Barcelona: Ed. Paidós.

Vattimo, Gianni. (2002). *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*. Trad. Carmen Revilla. Barcelona: Ed. Paidós.

Wahl, Jean. (2016). *Transcendence and the Concrete: Selected Writings*. New York: Ed. Fordham University Press.

Wrathall, Mark. (2021). *The Cambridge Heidegger Lexicon* [El vocabulario de Heidegger de Cambridge]. Cambridge: Cambridge University Press.

<https://doi.org/10.1017/9780511843778>

ⁱ “En diciembre de 1985, Elisabeth redactó un contrato para ser la única poseedora del *copyright* de los manuscritos y documentos de Nietzsche. (...) Desde ese momento y hasta la muerte de Elisabeth en 1935, ella controló el acceso y la publicación, el editado y el *copyright* de toda la obra de Nietzsche, así como las cartas escritas por él y las que recibió, Se había situado en una posición que le permitía ejercer la censura que quisiera, dar forma a los textos y a la biografía de su hermano” (Prideaux, 2019, p. 328). Por otra parte, si bien en un comienzo el “Archivo Nietzsche” (institución dedicada a organizar y recopilar la obra del filósofo) fue de interés cosmopolita e intelectual, atrayendo más a críticos, escritores creativos y artistas que filósofos (Prideaux, 2019, p. 338), éste fue adquiriendo, en la cercanía con la Primera Guerra Mundial, un tenor cada vez más político. Así, “la cercanía de la Primera Guerra Mundial impulsó una versión belicosa de nietzscheanismo que interpretaba la voluntad de poder como una concepción moral que sancionaba la violencia y la crueldad, el *Übermensch* como el mayor salvaje, la bestia rubia como un acicate para un programa de reproducción racial” (Prideaux, 2019, p. 339).

ⁱⁱ Lo cual no quiere decir que Nietzsche niegue la importancia de los impulsos de conservación. Por el contrario, afirma que “en lo real se trata, con igual necesidad, de conservación y acrecentamiento” (Heidegger, 2013, p. 605). Su crítica apunta, por tanto, mas bien a la consideración de que estos sean los únicos impulsos rectores de la vida humana, puesto que el acrecentamiento es otra condición fundamental, ineludible. Nos dice, así, que: “En la medida en que se considera que la esencia de la vida es su «acrecamiento», todas las condiciones que apuntan simplemente a su conservación se degradan a condiciones que en el fondo inhiben o incluso niegan la vida” (Heidegger, 2013, p. 394)

ⁱⁱⁱ Heidegger sostiene que tres son las tesis que caracterizan la concepción tradicional de la esencia de la verdad: “1) El que el ‘lugar’ de la verdad es el enunciado (*die Aussage*) 2) el que la esencia de la verdad consiste en la ‘concordancia’ del juicio con su objeto (*des Urteils mit seinem Gegenstand*) y 3) que Aristóteles, el padre de la lógica, habría asignado la verdad al juicio, como a su lugar originario, y puesto en marcha la definición de la verdad como ‘concordancia’ (*Übereinstimmung*)” (Heidegger, 1997, p. 235).

^{iv} Para Heidegger, el “embate” se revelaría como inherente al fenómeno del estar-en-el-mundo, pero se manifestaría de manera especial en el estado de indigencia. Pues “En la indigencia hay, cada vez, apremio (*Andrang*), limitación, falta-de-salida y estrechez, y de tal

manera que, con ello, obliga (*nötigt*) a una decisión, o, si no, fuerza la omisión de esta y la evasión hacia nuevos caminos de la presión (*Drängen*)” (GA 39: 244)

^v En el sentido de que Dios deja de ser el fundamento principal para el desarrollo intelectual y la búsqueda del conocimiento, al margen de las visiones personales de cada pensador con respecto al tema; pues, como es sabido, Descartes admite la existencia de Dios, e incluso le concede un lugar eminente dentro de su sistema. Sin embargo, lo que subyace a esta nueva visión es que, para poder llegar al conocimiento de las cosas que resultan cognoscibles, en el ámbito práctico, considera que no se requiere de guía alguna, más que la “luz de la razón”.

^{vi} En “Una interpretación del Teeteto de Platón con vistas a la pregunta por la esencia de la no-verdad”, texto recopilado en español en el libro *De la esencia de la verdad: Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón* (2007) vemos que Heidegger nos entrega algunas indicaciones para una mejor comprensión de este asunto. Así, tomando como referencia el diálogo *Teeteto* de Platón, éste sostiene que, a través de este diálogo, Platón, mediante la voz de Sócrates, que entabla una conversación con el joven Teeteto, llega a plantear la idea de que el saber (*ἐπιστήμη*) va unido a la percepción, lo cual comenzará a ser tenido luego como un hecho dentro de la filosofía. Con respecto a esto, sin embargo, Heidegger sostiene que, “por muy usual e indubitable que sea esta concepción (...) así de equivocada, sin base, superficial y afilosófica sigue siendo” (Heidegger, 2007, p. 147). De este modo, pues, a través de un trabajo hermenéutico, Heidegger problematiza la identificación entre “saber” y “ciencia”, invitándonos a pensar que hay modos aún más originarios de pensar el saber o *ἐπιστήμη*.

^{vii} Con respecto a esta frase, hemos de considerar que Solón, al hablar de “poetas”, no se está refiriendo precisamente al poeta tal como hoy lo comprendemos, sino que refiere al poeta en el sentido griego-arcaico. Puesto que, en la Grecia arcaica, los poetas no sólo ejercían una función recreativa, como contadores de historias, sino que también una educativa, en cuanto se consideraba que mediante sus narraciones transmitían la sabiduría tradicional de la “tribu”.

^{viii} Por “este caso” se refiere Aristóteles a la llamada ciencia primera, que sería, para él, la *Metafísica*, así como a su fundamentación. Puesto que “la más dominante de las ciencias, y más dominante que la subordinada, es la que conoce aquello para lo cual ha de hacerse cada cosa en particular, esto es, el bien de cada cosa en particular y, en general, el bien supremo de la naturaleza en su totalidad” (*Metafísica* I, 2, 982b4-7)

^{ix} Distinción que refiere al paso del pensamiento mítico al racional, privilegiando las explicaciones racionales (filosófico-científicas) por sobre las sobrenaturales o míticas. Guthrie sostiene que: “se produjo cuando empezó a cobrar forma en las mentes de los hombres la convicción de que el caos aparente de los acontecimientos tiene que ocultar un

orden subyacente, y que este orden es el producto de fuerzas impersonales” (Guthrie, 1984, p. 37)

^x Puesto que, según Platón, la representación de los dioses no coincidiría con lo que se espera de su esencia, al caracterizárseles como causantes de bienes y males. Para Platón, esto resultaría inaceptable, en tanto “el dios no es causa de todas las cosas, sino sólo de las buenas” (*República* II, 380c). Así, ésta sería la primera ley de la República en lo concerniente a los dioses y su representación, a las que deberían ajustarse los discursos y poemas sobre ellos: no mostrarlos sino como creador de aquello que es bueno.

^{xi} El «Coloquio de Royaumont» es un evento académico internacional que se realiza de forma anual en una abadía, en las cercanías de París. En Julio del 1964, el historiador de la filosofía Martial Gueroult elaboró un coloquio de 5 días, cuyo tema era la obra de Nietzsche. El coloquio fue co-organizado por Gilles Deleuze, quien invitó a presentarse tanto a filósofos jóvenes de ese entonces, como Michel Foucault y Gianni Vattimo, como a otros filósofos con una mayor trayectoria, como Jean Wahl, Jean Beaufret, Karl Löwith y Gabriel Marcel (Wahl, 2016, p. 397). Este evento representó un gran hito en relación con el resurgir de Nietzsche en Francia, y hasta puede ser tenido por el punto de quiebre que marca el inicio de su renovada vitalidad en aquel país.

^{xii} Dadas las múltiples acepciones que adopta o puede adoptar la palabra “dialéctica”, creemos necesario mencionar que aquí se hace referencia a ella en el sentido de dialéctica como “oposición binaria entre opuestos”, siempre definidos. Para mayor información ver: s/f Huyskes, Diletta. *The dawn of a counterculture: Gilles Deleuze and the Nietzsche Renaissance*.

^{xiii} “Mayo del ’68 pertenece al orden de los acontecimientos puros, libres de toda causalidad normal o normativa. Su historia es ‘una sucesión de inestabilidades y de fluctuaciones amplificadas’. Hubo mucha agitación, gesticulación, palabras, bobadas, ilusiones en el ’68, pero esto no es lo que cuenta. Lo que cuenta es que fue un fenómeno de videncia, como si una sociedad viese de repente lo que tenía de intolerable y viese al mismo tiempo la posibilidad de algo distinto” (Deleuze, 2006, pp. 233-234)

^{xiv} El filósofo francés desarrolla esta idea en varios de sus textos. En *Diferencia y repetición* (1968), por ejemplo, dice con respecto a éste que “el eterno retorno no puede significar el retorno de lo idéntico, puesto que supone por el contrario un mundo (el de la voluntad de poder) en el que todas las identidades previas son abolidas y disueltas” (Deleuze, 2002, p. 79). Esto resulta ser lo fundamental de su lectura sobre el concepto; pues sostiene que lo que retorna, no siendo lo idéntico o lo Mismo, es precisamente la diferencia, en cuanto diferencia temporal, la cual constituiría la identidad, “pero la identidad como potencia segunda, la identidad de la diferencia” (Deleuze, 2002, p. 79)

^{xv} Como, por ejemplo, *El crepúsculo de los ídolos* (1889) y *Humano, demasiado humano* (1878). En ellos, se ha dicho, es posible ver que Nietzsche realiza un intento por superar los rasgos fundamentales con los que se ha configurado la metafísica occidental, criticando a ésta no sólo desde el punto de vista del platonismo, si no también desde otras posturas; como, por ejemplo, en relación con la valoración de los diferentes sentidos. Sin embargo, el punto más determinante de la filosofía anti-metafísica de Nietzsche sería, probablemente, el que declara al ser como una ficción vacía, frente al devenir.

^{xvi} Nietzsche sostiene: “Nada sería más desatinado que esperar a ver lo que la ciencia algún día establezca definitivamente sobre las cosas primeras y últimas, y hasta entonces pensar (¡y sobre todo creer!) del modo tradicional, como tan a menudo se aconseja. El impulso a no querer tener en este dominio más que seguridades es un atavismo religioso, nada mejor, una forma solapada y sólo aparentemente escéptica de «necesidad metafísica» (...). En absoluto tenemos necesidad de estas seguridades respecto a los horizontes más remotos para vivir una humanidad plena y excelente: tan poco como la hormiga tiene necesidad de ellas para ser una buena hormiga” (Nietzsche, 2007, p. 123)

^{xvii} Resulta digno de notar que Heidegger, en su interpretación, hace coincidir el término “entidad” con el de “ser”, a la hora de referirse a la “entidad” (o “ser”) del ente (*die Seiendheit des Seienden*), lo cual le permite plantear más claramente la equivalencia que ve en el pensamiento nietzscheano con el platónico, al considerar que ambos mantendrían una visión similar sobre el Ser a este respecto, o a aquello que hace del ente un ente (Heidegger, 2013, p. 367). Por otra parte, de forma similar, Heidegger establece una equivalencia entre el pensamiento del ser o entidad determinado como valor, con el mismo determinado como Voluntad de poder. De esta forma, sostiene que la Voluntad de poder es la palabra que nombra al ser del ente en cuanto tal, y se relaciona con los valores en la medida en que “en toda voluntad hay un estimar” (Nietzsche, 2013, p. 706).

^{xviii} Puesto que, si bien la comprensión del ser de los preplatónicos no llegó a hacer explícita la diferencia ontológica, sí es cierto que estos intentaron, de alguna forma, nombrarla, con las palabras del inicio: *physis*, *alétheia*, *lógos*, *anáanke*, *dike*, *chreón* (Marieta, 2018). El significado de estas palabras comenzaría a variar tras el auge del platonismo.

^{xix} Pues el nombre de “pensador” (*Denker*) está reservado para aquellos destinados a pensar de esta forma. “Los escritores e investigadores, en cambio, ‘tienen’, a diferencia del pensador, muchos, muchísimos pensamientos, es decir, ocurrencias, que pueden aplicarse a la tan apreciada ‘realidad’ y que se valoran de acuerdo con esa convertibilidad” (Heidegger, 2013, p. 382).

^{xx} En Hegel, por ejemplo, es posible hallar de forma clara esta visión, en cuanto éste considera el “desarrollo del espíritu” como el despliegue de la voluntad. Pero no es el único; incluso su más acérrimo enemigo, Schopenhauer, se caracterizó por pensar el ser como voluntad (“Voluntad de vivir”).

^{xxi} Debido a que, según su interpretación de la idea de fuerza como “estar en condiciones” (*imstandesein*), ésta iría asociada al concepto aristotélico de *dynamis*. Por otra parte, en cuanto el poder es también un acto de dominio, sería igualmente *energeia* y *entelechia*.

^{xxii} La idea del “pensamiento débil” o *pensiero debole* de Vattimo es una de sus ideas más famosas, que lo ha hecho reconocido internacionalmente en el ámbito de la filosofía. Ésta surgió como propuesta para intentar mostrar que, tanto los discursos italianos en torno a la crisis de la razón, como las muchas versiones del post-estructuralismo francés, de Deleuze a Foucault, “muestran todavía demasiada nostalgia por la metafísica y no llevan, ciertamente, hasta el final la experiencia del olvido del ser, o de la muerte de Dios, que sobre todo Heidegger y Nietzsche, han anunciado en nuestra cultura” (Vaiana, 2015, p. 10). De acuerdo con esto, la idea del *pensamiento débil* resulta ser una opción, que se ofrece ante nosotros en cuanto asumimos hasta las últimas consecuencias lo que la muerte de Dios implica. Se presenta, así, como una concepción filosófica a la vez que un método, que no aspira a negar la verdad, pero sí las verdades absolutas, en cuanto la verdad es conectada con la vida (la verdad surge dentro de la vida).

^{xxiii} En *El fin de la modernidad: Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* (1985) Vattimo sostiene: “Nihilismo significa aquí lo que para Nietzsche en la anotación que figura en el comienzo de la antigua edición de *Wille zur Macht*: la situación en la cual el hombre abandona el centro para dirigirse hacia la X. Pero nihilismo en esta aceptación es también idéntico al nihilismo definido por Heidegger: el proceso en el cual, al final, del ser como tal ‘ya no queda nada’. (...) Ni la definición nietzscheana ni la heideggeriana se refieren sólo al hombre en un plano psicológico o sociológico. Antes bien: que el hombre abandone el centro para dirigirse hacia la X es posible únicamente porque ‘del ser como tal ya no queda nada’” (Vattimo, 1987, p. 23).

^{xxiv} El “abandono del ser” (*Seinsverlassenheit*) referiría a nuestro fracaso para reconocer, responder y experimentar gratitud por el Ser, como lo que nos concede un lugar en un mundo de entes (Wrathall, 2021, p. 329). Podemos pensar, también, que este abandono corresponde al olvido de nuestra época por lo que de misterioso u oculto hay en el Ser, lo cual forma parte de la diferencia ontológica. Según Heidegger, en nuestra época, dominada por la *Ge-stell*, esta diferencia se estaría des-dibujando, y con ello el Dasein se estaría alienando, al formar parte el Ser de su estructura ontológica.

^{xxv} El concepto de “estructuras fuertes” refiere, en primer lugar, a aquellas estructuras de poder que han sido consagradas como oficiales dentro de la sociedad; es decir, a las que se les ha reconocido el derecho de juzgar sobre el comportamiento de los individuos. Las principales serían la religión y el Estado, así como sus órganos (la policía, por ejemplo). Sin embargo, la crítica de Vattimo va más allá, puesto que refiere a la disolución de los valores “fuertes” considerados como tal dentro de la metafísica, que serían los que dan sentido a todas las concepciones filosóficas acerca del Ser o la verdad. Así, “Vattimo estima que es fundamental repensar la filosofía «a la luz de una concepción del ser que no se deje ya hipnotizar por sus caracteres ‘fuertes’ (presencia desplegada, eternidad, evidencia, en una palabra: autoridad y dominio)»”. (Darós, 1997, p. 57).

^{xxvi} La concepción del ser humano como “animal metafísico” ha sido abordada por varios filósofos a lo largo de la tradición occidental, desde Aristóteles. Creemos, sin embargo, que uno de los que mejor la ha expresado es Schopenhauer, en *El mundo como voluntad y representación* (1818). Allí, sostiene que: “Con excepción del hombre, ningún ser se asombra de su propia existencia (...). En la tranquila mirada de los animales habla todavía la sabiduría de la naturaleza; porque en ellos la voluntad y el intelecto no se han separado aún lo suficiente como para que al encontrarse juntos puedan asombrarse uno de otro. Así, todo el fenómeno pende aquí firmemente del tronco de la naturaleza del que ha brotado y es partícipe de la inconsciente omnisapiencia de la gran Madre. – Solo después la esencia íntima de la naturaleza (la voluntad de vivir en su objetivación) ha ascendido vigorosa y alegremente a través de los dos reinos de los seres inconscientes y luego por la larga y amplia serie de los animales, llegando finalmente con la aparición de la razón, en el hombre, a la reflexión: entonces se asombra de sus propias obras y se pregunta qué es ella misma. Mas su asombro es tanto más grave por cuanto que aquí, por vez primera, se enfrenta conscientemente a la muerte y, junto a la finitud de toda existencia, le acosa también en mayor medida la vanidad de todo esfuerzo. Con esta reflexión y este asombro nace la *necesidad de una metafísica*, propia solo del hombre: por eso es un *animal metaphysicum*” (Schopenhauer, 2005, p. 198)

^{xxvii} “La frase ‘Dios ha muerto’ no es una expresión de un ateísmo radical que pueda encontrar su fundamento en la filosofía de Nietzsche (...). Nietzsche no desconoce el hecho de que en su época (y aún en la nuestra) existían muchos devotos que seguían visitando los templos y situando su obrar bajo la premisa de un Dios creador que le brindaba sentido a toda su existencia; es decir, tal frase no significa que la fe en Dios se ha extinguido por completo del habitar humano” (Motato Valencia, 2020, p. 130)

^{xxviii} Ver: Nietzsche, F. (1998). “Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula” en *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, pp. 57-58. En este capítulo Nietzsche narra cómo se fue perdiendo la cercanía con lo originariamente considerado como “mundo verdadero”. Así, según éste, en un principio, el mundo verdadero era considerado asequible para los sabios, los piadosos, los virtuosos – lo cual coincide con

la visión griega, precristiana, que veía en la sabiduría la mayor virtud. A partir de la modificación introducida por el cristianismo en el concepto de lo “verdadero”, sin embargo, la historia nos cuenta que éste va siendo cada vez más considerado como inasequible, cambiando su estatus de posible en esta vida a solo prometido, y de prometido a un vano consuelo del pensamiento, que se autoimpone imperativos para mantener la ilusión de que existe algo verdadero. Sin embargo, naturalmente, este pensamiento entra en crisis, precisamente debido a la falta de vivacidad de sus ideales (*¿a qué podría obligarnos algo desconocido?*) (Nietzsche, 1998, p. 58). Así, se empieza a dudar del mundo verdadero, lo que culmina, finalmente, con la negación de éste. Pero, y aquí es donde yace lo trágico de la historia; al negar el mundo verdadero, eliminamos también el aparente.

^{xxx} *Vorhanden* o “estar-ahí” (como traduce J. Rivera) es un concepto de la ontología heideggeriana, que se enmarca dentro del análisis de las diversas realidades que es posible hallar en el mundo. De acuerdo con esto, en *Ser y Tiempo* (parágrafo §18), Heidegger describe lo *Vorhanden* como aquello que está “ante la vista” o “ante los ojos” —es decir, el ser del ente— pero que no es exactamente lo mismo que lo *Zuhanden*, que correspondería a aquello que está “a la mano”, y que comparecería de forma más inmediata en el modo de ser de los útiles. Lo *Vorhanden*, pues, sería aquello que podemos determinar “en un proceso de descubrimiento autónomo a través del ente que primero comparece” (Heidegger, 1997, p. 114); es decir, tras habernos familiarizado con lo “a la mano”. En cualquier caso, ya que este es un asunto que requeriría por su extensión un tratamiento aparte, nos conformaremos con mencionar acá que la crítica que Heidegger esboza a la visión de Nietzsche al respecto es que ni lo *Zuhanden* ni lo *Vorhanden* pueden ser tomados como los significados más esenciales del ser, puesto que estos se revelan únicamente dentro del horizonte de la presencia, mientras que ni el Ser en cuanto tal ni el Dasein pueden ser descritos como algo simplemente “a la mano” o “a la vista”.

^{xxxi} En cuanto “es el desvelamiento del ser el que hace posible por primera vez el carácter manifiesto de lo ente: su *evidencia*” (Heidegger, 2000a, pp. 115-116). En resumidas cuentas: que es gracias a la habilidad inherente del Dasein para comprender el Ser, que podemos comprender lo ente, y plantear algo así como una verdad óptica.

^{xxxii} El “desocultamiento” o *Unverborgenheit* es un concepto heideggeriano que refiere al modo en el que éste entiende el desvelamiento de la verdad, en su sentido más originario (en el sentido de la palabra griega ἀλήθεια). Heidegger elaboró este concepto tomando como referencia a los primeros griegos, puesto que, según él, ellos entendían primariamente la verdad como aquello que “hace presente como desvelado, aquello que antes estaba oculto o cubierto”. Así, pues, mediante este concepto, Heidegger se distancia de las visiones de la verdad como mera corrección [*Richtigkeit*], o como adecuación o correspondencia

[*Übereinstimmung*], no invalidándolas, pero sí considerando que aún éstas hallan en su base el “desocultamiento” como verdad más originaria.

^{xxxiii} Esta decisión no se trataría de una decisión cualquiera, puesto que es la que decide desde y sobre la verdad del ser. Es una decisión que resulta necesaria, puesto que “sólo desde el más profundo fundamento del ser mismo puede darse una salvación del ente” (Heidegger, 2003, p. 93). Esta verdad determinaría, por tanto, al ente, y sería decisión creadora, la cual decide además sobre la historia o la pérdida de la historia.

^{xxxiv} La ‘resonancia’ “pretende mostrar que incluso en un tránsito nihilista, es decir, en el total abandono del hombre por parte del Ser y en el correspondiente olvido del Ser por parte del hombre, resuena aún un eco del Ser” (Tepichín, 2021, p. 41). El pase (o “dar juego”) alude a la relación entre el pensamiento del Ser y la historia de la filosofía. En el salto, el pensamiento deja atrás la historia de la filosofía y “salta” desde el ente directamente al Ser. Con la fundación se entra, nos dice Volpi, “en el corazón del acaecimiento-apropiación, de su despliegue-esencial (*Wesung*)”. Por último, “los futuros” y “el último Dios” representan “la coda escatológica de la obra, es decir, está presente el gesto heideggeriano del pensamiento del Ser como una teoría con un componente salvífico y profético” (Tepichín, 2021, p. 42).

^{xxxv} *Augenblick-Stätte* (sitio instantáneo, sitio del instante), quiere decir: “sitio instantáneo para la fundación de la verdad del ser [Seyn]” (Heidegger, 2003, p. 262). Éste surgiría de la “soledad de la gran calma, en la que el acaecimiento deviene verdad”. Pertencería, de este modo, al ámbito del tiempo-espacio, refiriendo precisamente al instante en que ambos se reúnen. Sería, del mismo modo, el sitio de “la decisión acerca de la lejanía y cercanía de los dioses y de este modo la disposición al paso del último Dios” (Heidegger, 2003, p. 39).