

**TRABAJO DE FIN DE GRADO**

**CURSO 2016-17**

**“LA METAFÍSICA DE NIEZSCHE”  
EN LA LECTURA CRÍTICA DE HEIDEGGER**

**Alumna: Laura Padrón García**

**Tutor: Iñaki Marieta Hernández**

## ÍNDICE

1.- INTRODUCCIÓN	2
2.- ANTECEDENTES Y ESTADO ACTUAL	3
3.- DISCUSIÓN Y POSICIONAMIENTO	5
3.1.- Nietzsche y la metafísica	5
3.2.- La comprensión de la metafísica en Heidegger: la historia del olvido del ser	13
3.3.- Metafísica y Nihilismo	17
3.4.- Los títulos de la metafísica de Nietzsche según Heidegger	21
3.5.- La insuficiente crítica de Nietzsche relativa al Nihilismo	22
3.6.- El diagnóstico de Heidegger relativo a la metafísica en Nietzsche	35
4.- CONCLUSIÓN Y VÍAS ABIERTAS	32
5.- BIBLIOGRAFÍA	35

«Existe una férrea necesidad que encadena al filósofo a una verdadera civilización; pero ¿cómo será posible algo así cuando no exista tal civilización? En ese caso el filósofo es tan solo un cometa imprevisible, que parte atemorizado, mientras que en los casos más favorables brilla como un astro de primera magnitud en el sistema solar de la cultura. Los griegos legitiman la existencia del filósofo porque sólo entre ellos no es una cometa.»<sup>1</sup>

## 1.- INTRODUCCIÓN

Este trabajo pretende ser un acercamiento a la lectura que en los años 30 y 40 del pasado siglo realizó Heidegger (1889-1976) de la obra de Nietzsche (1844-1900). Una lectura que, más que una crítica a lo que de metafísico tiene el pensamiento del autor de *El nacimiento de la tragedia* (1872), es una crítica a su pretensión de haber superado dicha metafísica. Antes que nada, quiero señalar que mi intención no es vincularme “doctrinariamente” a la interpretación heideggeriana, teniendo en cuenta que para otros autores, como por ejemplo Derrida (1930-2004), la inscripción de Nietzsche en el ámbito de la metafísica no es en absoluto evidente. Esta controversia tiene su origen en la diversidad de concepciones que genera la metafísica, y en particular por la original y originaria concepción heideggeriana de la misma. De lo contrario, de caer bajo el influjo de la acrítica observancia, la posibilidad investigadora quedaría anulada por la mera repetición *impropia* y la suspensión del pensamiento. Pero debido al carácter explicativo-interpretativo que conlleva una lectura semejante, se requiere mucha prudencia por parte del lector para reconocer y distinguir qué hay de cada uno en cada caso, para poder juzgarlos separadamente. Y esto tampoco podría ser de otra manera atendiendo a sus concepciones filosóficas sobre la verdad. Con esto no creo que Heidegger se dé más libertades que cualquier otro filósofo que interprete a un tercero, simplemente él saca el hecho a relucir. Aprovecho para sacarlo yo también en una especie de aviso a navegantes. De cualquier manera, aunque la lectura que hace Heidegger de la obra de Nietzsche<sup>2</sup> sea un hito en el pensamiento contemporáneo, no puede ser considerada como *la* solución a un debate que está abierto desde finales del

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F., *La filosofía en la época trágica de los griegos* (trad. L.F. Moreno Claros), Valdemar, Madrid, 1999.

<sup>2</sup> Me refiero particularmente a su *Nietzsche I* (1936-1939) (GA 6.1) y *Nietzsche II* (1939-1946) (GA 6.2). Mis reseñas de la obra las realizaré referidas a su traducción editada en un solo tomo en la editorial Ariel.

siglo XIX, con su primera recepción en Alemania<sup>3</sup>. Más aun cuando el propio Nietzsche presenta su pensamiento como el ataque pretendidamente más radical y destructor a la metafísica occidental, identificada con la filosofía que, desde Sócrates-Platón, tiene inmerso a Occidente en el Nihilismo, responsable de la decadencia y enfermedad de la sociedad europea y de la sintomatología del *homo europeus*. Este trabajo es el intento de comprender a ambos filósofos en sus semejanzas y diferencias sobre un tema que los une, la crítica al Nihilismo, que tiene su momento álgido en el *leitmotiv* «Dios ha muerto»<sup>4</sup>.

## 2.- ANTECEDENTES Y ESTADO ACTUAL

La obra de Nietzsche configura uno de los momentos más insignes del pensamiento filosófico contemporáneo en cuanto crítica a la estructura metafísica del entramado platónico-cristiano que, según Nietzsche, constituye la materia prima de la filosofía occidental, desde Sócrates (470-399 a.C.) hasta su contemporaneidad en la segunda mitad del siglo XIX. La crítica y superación de la metafísica es, sin duda, el propósito por excelencia del pensamiento de Nietzsche. Desmontar la *mentira* platónica en lo que se refiere a su división de dos ámbitos del ser, y más aún, en su valoración del ultra-mundo eidético como lo *realmente real*, constituye para Nietzsche, junto con el ataque a la *falsedad* moral cristiana, desenmascarada mediante la genealogía, el motivo de su existir filosófico. Pero si este motivo crítico-negativo es fundamental en el pensamiento de Nietzsche, su propuesta filosófica no se agota en mera negatividad. Muy al contrario, el pensamiento de Nietzsche es una reivindicación de la vida que, aún con toda su dimensión trágica, merece absolutamente ser vivida, frente a la posición pesimista del que en algún momento fue su referente filosófico, Schopenhauer (1788-

---

<sup>3</sup>Aunque la interpretación que de Nietzsche hace Heidegger se encuentra entre las confrontaciones fundamentales de la filosofía del siglo XX, no fue hasta entrada la segunda mitad de dicho siglo que comenzó a tener una recepción decisiva. La primera recepción en Alemania apelaba más bien a su imparcialidad. Se argüía que su estudio se centraba en los escritos de la etapa tardía, obras jamás publicadas en vida de Nietzsche y que sólo póstumamente fueron editadas con la controvertida intrusión de su hermana. Estas obras eran originariamente, en su mayor parte, notas y apuntes prácticamente en bruto, sin una articulación pertinente. Hablo sobre todo de *El crepúsculo de los ídolos* (1888) y *Humano, demasiado humano I y II* (1878 y 1879).

<sup>4</sup> La famosa frase la recoge una de las obras emblemáticas de Nietzsche, *La gaya ciencia*, aforismo 125.

1860). La crítica nietzscheana a la metafísica, encarnada según él, en el pensamiento de Platón (427-347 a. C), significa el mayor intento de la Modernidad por acabar con la valoración de la vida a partir de un más allá que impone su medida y empaña el valor propio de la existencia temporal, contingente y finita a la que estamos arrojados. La inversión de esta manera de valorar en una renovación del concepto mismo de Justicia, junto con la *original* concepción del tiempo como Eterno retorno de lo mismo, así como la Voluntad de poder y el Nihilismo, asociados a la figura del *Übermensch*, constituyen los *títulos capitales* en *el pensamiento de Nietzsche*<sup>5</sup> que Heidegger en su obra antes señalada, se ocupa de pensar críticamente, en el sentido de hacer de Nietzsche el último nihilista.

Esta tesis de Heidegger, tendrá una enorme influencia en siglo XX europeo. Karl Löwith (1897-1973), discípulo de Heidegger y luego detractor irreductible en su *Nietzsche: filosofía del eterno retorno de lo mismo*, así como otros muchos filósofos alemanes contemporáneos, Schlechta (1904-1985), Fink (1905-1975), Bertram (1884-1957), Gadamer (1900-2002), Habermas (1929-), Sloterdijk (1947-), por citar algunos, se han ocupado profusamente de esta problemática. El tratamiento de la filosofía de Nietzsche así como su lectura por parte de Heidegger se puede organizar por naciones y lenguas. Como un Nietzsche-Heidegger alemán, lo hay también francés en pensadores como Bataille (1897-1962), Deleuze (1925-1995), Foucault (1926-1984), Derrida (1930-2004), Klossowski (1905-2001), Haar, Beaufret (1907-1982), Fédier, Dastur, Ricoeur (1913-2005), Grondin, Courtine, Greisch, y un largo etcétera de pensadores y pensadoras no tan conocidos que hacen de Francia y de su lengua, uno de los lugares donde más se ha trabajado sobre las obras de Nietzsche y Heidegger. En Italia, la figura más destacada es, sin duda, Gianni Vattimo (1936-), que a lo largo de toda su obra se refiere a ambos autores, junto con Gadamer, y más recientemente recurriendo al comunismo y al cristianismo. La obra de Vattimo, aunque deudora de Nietzsche y Heidegger, así como del propio Aristóteles (384-322 a .C), hace una lectura original de sus filosofías, dando como resultado lo que se ha denominado *il pensiero debole*: un análisis en clave ontológico-hermenéutica de la racionalidad abusiva que las filosofías del siglo XX no han sido capaces de frenar ni enjuiciar. Esta posición hermenéutica, la de Vattimo, no exenta de críticas al ser considerada la *koiné* filosófica contemporánea,

---

<sup>5</sup> HEIDEGGER, M., *Nietzsche* (GA 6.2) (trad. J.L. Vermaal), Ariel, Barcelona, 2013, p. 556.

no deja de ser un referente de plena actualidad. Así mismo, Giorgio Colli (1917-1979), junto conazzino Montinari (1928-1986), editores de la más reciente edición de las obras completas de Nietzsche, tiene toda una serie de escritos sobre Nietzsche de corte nietzscheano no heideggeriano. También Massimo Cacciari (1944-), desde su obra *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein* (1975), ha ido elaborando un pensamiento atento a la dimensión trágica de la existencia reivindicada por Nietzsche en base al pensamiento anti-metafísico de los pre-platónicos y que, a su manera, el propio Heidegger desarrolló<sup>6</sup>. Por último, y por lo que se refiere a Italia, recordar la figura de Franco Volpi (1952-2009), cuya calidad filosófico-científica en todas sus publicaciones, es reconocida internacionalmente. Para acabar, es imposible no referirse al gran desarrollo de estos estudios en español. Estaría fuera de lugar citar aquí a todos los autores que vienen contribuyendo a la recepción de la obra de Nietzsche y Heidegger en nuestra lengua, posibilitando con ello el desarrollo de una versión del pensamiento contemporáneo absolutamente necesaria para situarnos en relación a la herencia que constituye el nombre mismo de Europa. Desde José Gaos (1900-1969) y su temprana (1951) traducción de *Ser y tiempo* (1927), pasando por Andrés Sánchez Pascual, Savater, Morey, Cano, Duque, Oñate, Leyte, Xolocotzi, Martínez Marzoa, Villacañas, Vermal, Barrios, Lavernia, Gutiérrez Girardot, Parmeggiani, Aspiunza, Ávila, De Santiago, Llinares, Sánchez Meca<sup>7</sup>, Navarro Cordón, Quesada, Lynch, Rodríguez, por citar sólo unos pocos.

### 3.- DISCUSIÓN Y POSICIONAMIENTO

#### 3.1.- Nietzsche y la metafísica

---

<sup>6</sup> Para una introducción al pensamiento y a la obra de M. CACCIARI, se puede ver la Introducción de M. CRAGNOLINI, *Massimo Cacciari, o el pensamiento del camino y la demora provisoria*, en *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*. Ed. Biblos, Buenos Aires, 1994.

<sup>7</sup> Hay que señalar la nueva (2012-2016) edición en español de las obras completas de Nietzsche (4 vols. Ed. Tecnos), así como la de los Fragmentos Póstumos (4 vols. Ed. Tecnos), ambas dirigidas por D. Sánchez Meca, bajo los auspicios de la *Sociedad Española de Estudios Nietzsche* (SEDEN), en la que intervienen como traductores, introductores así como en las notas, casi todos los citados en relación a la nueva recepción de la obra de Nietzsche en lengua española.

La filosofía de Nietzsche se caracteriza por su contienda contra la tradición metafísica, culpable de la perturbación y el desequilibrio que asola Europa, y en consecuencia, a toda la humanidad. Nietzsche entiende la metafísica como el acto de división del ser en dos mitades o dos mundos: mundo terrenal y mundo suprasensible. Pero ello no se limita a una escisión bipolar, sino que como consecuencia de dicha escisión, uno de esos dos mundos toma verdadera consideración en detrimento absoluto del otro. Esta división o diferencia comienza su historia con la filosofía de Platón, es incorporada a la doctrina eclesiástica, y ni la secularización iniciada con la Modernidad ha podido desembarazarse de ella.

Platón efectúa una transposición que Nietzsche ambicionará deshacer casi 2500 años después: hace nacer los entes de las Ideas de los entes, para las cuales los primeros no llegarían a un plano de verdadera realidad óptica, restringiéndose a la mera apariencia. El ἀρχή (principio) que funciona en la teoría platónica sería por tanto ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα (la idea de bien), a partir de la cual se desplegarían el resto de Ideas. Según Nietzsche, el comienzo de la metafísica, en cuanto despliegue del mundo suprasensible, equivale a la instauración de la máscara mala<sup>8</sup>. Las máscaras son formas de ser de la conciencia, es decir, del hombre en cuanto ser gregario y comunitario, nunca como existencia individual. Las máscaras hacen al propio hombre disponible para sí mismo, mediante la colocación y manejo de lo simbólico. Dan la posibilidad de intersubjetividad humanizando al ser humano a través de ficciones y fantasías, estimaciones y errores, que trivializan y aplanan, pero que son capaces de otorgar sentido, contenido y dirección a la vida.

Nietzsche establece un primer momento de la libre creatividad dionisiaca, fase de la originaria máscara buena, en la que la máscara es asumida y dispuesta con libertad y movilidad, a la cual devino otra hipotética época pre-social de conflicto al estilo *hobbesiano*. Ante el miedo y la inseguridad, el ser humano vio la necesidad de crear la mayor de sus ficciones: la verdad. De esta situación de alarma social nace la metafísica y la consiguiente autonomía de los símbolos. Ya no será más el ser humano con su inventiva quien structure la vida, sino que éste se verá sometido a los sistemas de normas (lingüísticas, roles sociales, etc.) independizados del arbitrio humano. Las vidas,

---

<sup>8</sup> VATTIMO, G., *El sujeto y la máscara* (trad. J. Binagui), Península, Barcelona, 1989, p. 69-90.

ahora, se edificarán sobre la mentira. Sólo porque se estructuró el mundo sobre el binomio verdadero-falso, se pudo desarrollar la mentira y la simulación, y sólo por esto también el milagro moral. En todo acto moral no hay más que una escisión del hombre mediante la cual éste sacrifica algo propio para salvar o satisfacer alguna necesidad. En la moral como en la metafísica, lo que actúa de fondo es una simple división en la que el individuo no es *uno*, sino *dos*. El milagro se reduce a un simple impulso egoísta de cuidado del propio ser. El entramado metafísico no es para Nietzsche más que un conjunto de ilusiones que se ha olvidado que son tales, y cuyo poder se ha descontrolado por encima de los hombres. Ideas como la de un dios castigador y salvador, o la de responsabilidad moral, reprimen, pero sería de necios no concederle una innegable función socializadora, es decir, adiestradora y amansadora. No obstante, tras tanto tiempo de subordinación a la prescripción moral externa, el estado de peligro ha pasado, al menos en parte, pero aún así estas ideas y sus normas siguen instaladas en el ser humano, impidiendo su pleno desarrollo respecto de las auténticas posibilidades de la vida actual. La metafísica y su moral son herencia de una situación que ya no existe. Pero bien es cierto que la violencia no se ha disuelto completamente. Lo insólito radica en que la violencia que hoy se vive, es sobre todo consecuencia y no causa de la propia metafísica, que había sido originada para escudarse de ella. Salir de esta violencia, según Nietzsche, exige una decisión violenta que la elimine. Exige el establecimiento de un nuevo mundo más allá de la metafísica, un hombre más allá de la metafísica. Es preciso que la humanidad madure de una manera y en una dirección distinta a como lo ha hecho hasta ahora. Pero a este proyecto se opone férreamente la anquilosada metafísica. También el hombre moderno de la *ratio* socrática, impulsado por la productividad y la creación infinita de *plusvalor*, está conformado existencialmente de la misma manera que el hombre metafísico. Su ambición sólo responde a las mismas necesidades y terrores atávicos que hicieron emerger la metafísica: la exigencia de seguridad ante el desamparo frente a los peligros y la muerte.

Frente a la desprotección que siente el hombre ante la totalidad amenazante que lo rodea, la metafísica promete la posesión del mundo formulándolo como algo anticipable y calculable, reducido a uno o unos cuantos principios. Éstos pueden ser el fuego o el agua, como en los antiguos filósofos, ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα en Platón, ὁ οὐ κινούμενος κινεῖ (el motor inmóvil) en Aristóteles, o la Razón tras el advenimiento de la Ilustración, pero en cualquier caso se trata siempre de una reducción de lo real en cuanto

que múltiple y multiforme. Y en el empobrecimiento de la original riqueza del mundo está el poder dominador sobre el que se erige el ser humano por encima de todas las demás cosas. Pero, de esta manera, el hombre ha creado un sistema racional que lo rehúye constantemente, impidiendo la identidad entre esencia y existencia (o entre las ideas y la realidad fáctica). La metafísica llega a la auto-contradicción, al evidenciarse incapaz de proporcionar todo lo que promete. Es fácil encontrar lagunas en su pretendida estructura cognoscible del mundo. Y no sólo por una insuficiencia de la propia metafísica, sino más bien por lo finito y particular del ser humano, pese a lo cual es entendido asiduamente como sujeto puro, indiferente, auto-poseedor de su propia consciencia. Pero lo cierto es que no tenemos ningún órgano naturalmente evolucionado para la verdad. Sólo sabemos, creemos saber, lo que es útil, lo que nos parece útil, aun cuando el arte apunta en otra dirección. La quimérica univocidad de la verdad que promociona la metafísica se viene a bajo ante el carácter devenido y deviniente del mundo, que se expresa en la enorme variedad de las apariencias que nacen del encadenamiento de errores labrados desde los orígenes de la vida orgánica hasta hoy. Nuestro fructífero mundo aparente no puede ser producto de la monolítica cosa en sí, sino de la fecundidad de nuestros errores. Nietzsche es consecuente con todo esto y advierte que la ciencia moderna no propone en realidad algo tan nuevo respecto de la antigua metafísica, sino que sigue repitiendo la misma estructura inflexible de terror-dominio-terror. Todos, hasta los que se declaran ateos y anti-metafísicos, comparten la fe en una misma cosa: la divina verdad. Nietzsche es consciente de que también sus armas son armas nacidas del propio mundo de la decadencia. Por eso su aspiración se centra sobre todo en eludir la forma de posicionamiento científico-metafísico respecto de la verdad, eludir la máscara que se autoproclama externa e imparcial. Ni si quiera la suma de las diversas perspectivas pueden conformar la objetividad. Una reconstrucción genealógica debe dar cuenta siempre de la multiplicidad y reconocer la experiencia personal afirmándose en ella. Nietzsche intuye que el conocimiento puede también adoptar formas contrarias a la propia utilidad. A la par que se formó la verdad como conjunto de ilusiones necesarias, se configuró la verdad entendida como conocimiento más allá de su uso como medio para otra cosa, y se constituyó también una especie de ciega devoción y recelo por ese saber y ciencia *puros*. Pero la existencia es de tal modo imprevisible que sobrevienen innumerables circunstancias en las que la ignorancia se demuestra más eficaz que el discernimiento, y por eso atina Nietzsche que en el afán unidireccional de la voluntad de verdad (el hecho de considerar el progreso como una

línea continua hacia el hacerse cada vez más consciente, hasta alcanzar un estado de gnosis completa al estilo del espíritu hegeliano) podría estar manifestándose un impulso hostil a la vida, lo que podría denominarse “voluntad de muerte” o “voluntad de nada”. En efecto, la máscara mala deriva en auto-aniquilamiento con la voluntad de verdad. La vida cimentada en la mentira produce un agotamiento tal que da lugar a un proceso dialéctico que finaliza en desenmascaramiento de la mentira. El hombre moderno desea desenmascarse de toda la pompa metafísica en la que ha desplegado su historia. El mundo de las competencias capitalistas carece de tiempo para las antiguas formas y así los símbolos van perdiendo su autoridad. Esto es experimentado en cierta medida como una vuelta al salvajismo primitivo del que el ser humano se propuso huir con la metafísica. De aquí surge el pesimismo de una época descreída y lo que Nietzsche llama *la muerte de Dios*, los nihilismos en todas sus vertientes y el Nihilismo clásico, la propuesta activa y vitalista que proyecta Nietzsche mediante la figura del *Übermensch*.

*La muerte de Dios* no habla de simple ateísmo como un posicionamiento escéptico de determinados individuos, es un acontecimiento histórico, pero no uno comparable ni a la misma escala que otros. Ha sucedido a espaldas de los hombres. Ellos, en su actividad, son quienes lo han matado, pero su muerte no es un hecho objetivo al uso, requiere atención e interpretación. Algo se presiente, pero quien se atreve a enunciarlo es un loco con delirios proféticos. La humanidad se haya en una nueva situación: por primera vez se encuentra dispensada del supremo aval de la objetividad, de la opresión de la cosa en sí, de la reducción de todo acto al antagonismo bueno-malo, de la culpa, del castigo, de la mala conciencia. Esta *liberación* de habrá que articularla, entonces, con vistas al futuro, en una *libertad para*. La filosofía nietzscheana no es el búho de Minerva, es siempre una filosofía preocupada e interesada en el futuro.

*«¿Cómo nos consolaremos nosotros, los asesinos de todos los asesinos? Todo cuanto el mundo, hasta hoy, poseía de más sagrado y poderoso se ha desangrado bajo nuestros cuchillos; ¿quién de nosotros limpiará esa sangre? ¿Con qué agua podríamos lavarnos? ¿Qué ritos expiatorios, que juegos sagrados debemos inventar? ¿No es, para nosotros, demasiado grande la magnitud de esta acción? ¿No debemos convertirnos en dioses, nosotros mismos, para parecer al menos dignos de ella? Nunca hubo una*

*acción más grande: ¡todos los que vengan después de nosotros pertenecerán, en virtud de esta acción, a una historia más alta que todas las historias hasta la fecha!»<sup>9</sup>*

Sólo un hombre nuevo, haciendo gala de una fuerza sobrehumana, podría moverse en el plano de la superación de la metafísica. Y ese hombre hay que crearlo. La creación del *Übermensch*, según Nietzsche, es ya el único acto moral válido. Para Nietzsche la ποιησις (actividad poética, creadora), la invención, la tentativa de probar algo nuevo, el gusto por el riesgo y la incertidumbre, son de una necesidad imperiosa, y encuentra su destino claramente confiado, no a los más fuertes y mejor establecidos en el mundo metafísico, porque en tanto que integrados rebelan su debilidad y su necesidad de aprobación y afianzamiento por parte de otros y de toda la parafernalia del mundo dividido, sino precisamente a los individuos moralmente más débiles y excluidos, entre los cuales se encuentran los artistas, deudores de una época precedente. Nietzsche ve en el arte el único residuo y espacio para la libertad, para la voluntad de poder. El dionisiaco impulso primitivo por inventar máscaras, a pesar de haber desvariado en proclividad hacia la mentira y ésta en sustento de la vida humana decadente y conflictiva, no ha desaparecido eclipsado por el cegador concepto de verdad metafísico-científico, sino que ha perdurado, tolerado como juego y excepción. Y en ese pequeño espacio es donde puede ejercer su fuerza creativa y destructiva, des-estructurante<sup>10</sup> de las jerarquías vigentes en el interior y en el exterior del sujeto. En los artistas y el arte ve Nietzsche la posibilidad de que se efectúe algo simplemente distinto, útil o inútil. Con esto quiero aclarar que la inclinación aristocrática nietzscheana por los fuertes no debe ser juzgada irreflexivamente, y habrá que atender a la cuestión abierta sobre a qué se está refiriendo con esa fortaleza y en qué contextos es capaz de mostrarse. Nietzsche no ve la animalidad ni la aristocracia como arquetipos perfectos para el *Übermensch*, sino que esas son las formas, junto a la figura del artista, en las que se le presenta la fuerza necesaria en el mundo metafísico para poder acceder a un mundo nuevo, de identificación con el significado, de aceptación del cuerpo y la corporeidad. La naturaleza del hombre del mundo de conflicto se sustentaba en el desvanecimiento de la esencia, en ese ir detrás de ella sin agarrarla nunca. La felicidad del *Übermensch* ya no

---

<sup>9</sup> Cit. por VATTIMO, G., *El sujeto y la máscara*, Op. Cit., pp. 147-148.

<sup>10</sup> VATTIMO, G., *Las aventuras de la diferencia*, (trad. J. C. Gentile), Península, Barcelona, 1986, p. 92.

dependerá de la adaptación a una norma y una idea, sino que estará asociada a la creación de normas e ideas a voluntad. El antiguo carácter indeciso y obediente deberá ser abandonado. La venganza contra el pasado (en cuanto presencia autoritaria), redimida. Al Eterno retorno de lo mismo le corresponde el relevo de la ya caduca temporalidad edípico-lineal del positivismo y el historicismo.

El Eterno retorno no es una teoría conceptual que corroborar o desmentir. Es la propuesta de una decisión para una humanidad diferente que transite del nihilismo negativo paralizante, al Nihilismo positivo y su liberación simbólica. Nietzsche, en su empeño por superar la lógica binaria de la *ratio* socrática, reivindica la expresión poética. Se vale de alegorías y fábulas para devolverle al lenguaje su sentido originario. Aplica ya la libre inventiva dionisiaca a su discurso, que pretende dotar a las palabras, en cada ocasión, de un significado renovado. En ese juego de significantes y significado consiste precisamente la metáfora, y la palabra es exactamente una metáfora olvidada.

*«¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas sino como metal.»<sup>11</sup>*

Nietzsche a través de diversas historias figurativas va desplegando toda la significatividad de la instauración del Eterno retorno de lo mismo. No se trata de ser fuertes a la manera estoica para la asunción de una realidad, un destino y un pasado terrorista, contra el cual es imposible la lucha<sup>12</sup>. No se trata, por una vez, de un sujeto y una objetividad separados y en contradicción, ante la cual sólo quede la resignación. De lo que se habla aquí es de la institución del pasado, del presente y del futuro por el acto

---

<sup>11</sup> NIETZSCHE, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, edición digital <https://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/verdadymentira.pdf>, p. 6.

<sup>12</sup> VATTIMO, G., *Las aventuras de la diferencia*, Op. cit. p. 94.

de la voluntad. El individuo no sólo acepta, implanta el Eterno retorno. Éste, debe ser generado, querido por él.

*«¿Qué ocurriría si, un día o una noche, un demonio se deslizara furtivamente en la más solitaria de tus soledades y te dijese: “Esta vida, como tu ahora la vives y la has vivido, deberías vivirla aún otra vez, e innumerables veces, y no habrá en ella nunca nada nuevo, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y cada suspiro, y cada cosa indeciblemente pequeña y grande de tu vida deberá retornar a ti” [...] ¿Cuánto deberías amarte a ti mismo y a la vida para no desear más ninguna otra cosa salvo esta última y eterna sanción, este sello?»<sup>13</sup>*

Y la Voluntad es el móvil de todo el cambio hacia una realidad completa en sí misma, sin referencias a lo trascendente, que pueda ser deseada por la humanidad, exenta ya de angustia y tensión hacia una culminación del tiempo en cuanto algo siempre por venir y nunca alcanzado. La Transvaloración de los Valores que exige la moral nietzscheana, consistirá, entonces, en reinvertir la operación platónica. No en eliminar los valores, sino el lugar donde estos flotaban etéreos, sobre las cabezas de los hombres, y traerlos de regreso a la sensibilidad de las cosas de las que se originan, para poder manipularlos, quitarlos y ponerlos, en una revisión siempre constante de la Voluntad de Poder. La referencia a lo trascendente se sustituye por el ejercicio de valoración. En realidad la Transvaloración no es la inversión propiamente de los valores habidos hasta ahora, sino del modo de valer de los valores. El valor fetiche, contrapuesto e impuesto al individuo de manera externa, es lo que cambia, para convertirse en un simple sentido conferido a las cosas, voluntario, provisional y discutible.

A lo largo de este apartado se ha intentado dar algunas pinceladas acerca de la filosofía de Nietzsche, apoyada sobre todo en la interpretación *vattimoniana*. Verdad, Máscara, Devenir, Nihilismo, Transvaloración, Arte, *Übermensch*, Eterno retorno de lo mismo... Distintos conceptos que se van desplegando en el itinerario de la filosofía nietzscheana. Pero si hay uno central para la inmersión en la problemática de la

---

<sup>13</sup> Cit. por. VATTIMO, G., *El sujeto y la máscara*, Op. Cit. p.186.

metafísica, con el fin de acercarnos posteriormente a la interpretación de Heidegger, ese será el de la Voluntad de poder. El capítulo VI del *Nietzsche II*, “La metafísica de Nietzsche” (1940), comienza por ahí. Así mismo lo haré también yo. No obstante, será necesario, primeramente, familiarizarnos con la propuesta heideggeriana y su terminología.

### 3.2.- La comprensión de la metafísica en Heidegger: la historia del olvido del ser.

La metafísica, según Heidegger, es un problema irresoluble, la imposibilidad de reducción de la dualidad en unidad. De cualquier cosa forma parte algo que aparece y algo que no lo hace. La tradición metafísica contra la que procede Heidegger ha entendido erróneamente dicha diferencia como la distinción entre el más allá, lugar en el que reside la verdad, la ciencia, en las ideas o en el sujeto, y el más acá, donde radican la apariencia y la experiencia. Pero según Heidegger, esta distinción no señala el verdadero no aparecer, porque en cuanto que oculto, atemático y obvio, cae en el olvido. Tanto la cosa como la idea son entes. *Res cogitans* y *res extensa* son, en uno y otro caso, *res*. Siempre hablamos de entes, de lo que no hablamos es de aquello que permite a los entes que se den, que sean, del ser. Ser y ente forman la verdadera diferencia ontológica, la dualidad irreductible de la que trata la metafísica. Cosa e idea señalarían sólo una diferencia metafísica en el sentido tradicional, no heideggeriano del término, es decir, una diferencia posterior, derivada, dentro del propio ente. La relación entre ser y ente es paralela a la relación entre el decir y lo dicho. El ser y el decir permiten al ente y a lo dicho aparecer, y cuando esto ocurre, los primeros se ocultan.

Por tanto, contra todo pensamiento que se presente como superación de la metafísica (y todos los ámbitos de la anterior actividad cultural que conllevan decisiones históricas como la política, las ciencias o el arte, unificándose ahora como cosmovisión subordinadas por el pensar antropológico, lo hacen<sup>14</sup>), Heidegger ilustra el hecho de que de la metafísica no se sale. Establecer un nuevo principio, otro horizonte, sería una operación inútil que acarrearía una nueva situación derivada, deudora de la antigua situación subyacente incomprendida y postergada. Sólo cabe, entonces, intentar entender esa situación original ineludible y constituyente, y esto es exclusivamente

---

<sup>14</sup> HEIDEGGER, M., *Nietzsche II*, Op. cit., p.722.

posible estableciendo cierta distancia. Constituir esa distancia es el objetivo de Heidegger para adentrarse en la comprensión de cómo la pregunta por la metafísica en lo que tiene de insuperable, la pregunta por la diferencia ontológica, por el ser, se convirtió en olvido del ser, en la metafísica de la tradición occidental, una ciencia que, en cuanto tal procede tematizando lo que hay. Retrotrayéndose a los principios, la metafísica o las ciencias logran sus conocimientos, eluden la nada en los objetos de sus estudios, pero así no se consigue salir del ente ni llegar al ser. La metafísica al preguntar por el ser del ente acaba preguntándose por el ente en cuanto tal, y al hacer esto responde desde una doble perspectiva: desde la ontología y desde la teología. La ontología analiza el ente en su totalidad, es decir, toma a los entes en sus rasgos comunes y los unifica en una totalidad, aglomerados en *el todo*. Cada cosa particular se vuelve indiferenciable respecto a cualquier otra. Aplanada, arrancada de su propia identidad, no sería ya identificable más que numéricamente dentro de una sucesión infinita de cosas indistinguibles. La teología, por su parte, trata la totalidad unificadora del ente supremo, del más eminente, esto es, Dios. Así es que Heidegger da el nombre de *onto-teo-logía* a lo que ha sucedido con la metafísica. Y no lo interpreta como un defecto sino más bien como un acontecimiento necesario, como necesario es el olvido del ser por su constitutivo velarse.

Ser es aquello que no es ente. Heidegger identifica ser y nada, porque ser, en realidad, no es más que un movimiento de retracción. La cosa acontece y el surgir de la cosa abdica. La metafísica, entonces, es ese instante, ese cruce entre *ser* y cosa. Y con el *Dasein* ocurre lo mismo. *Dasein* nombra la manera heideggeriana de referirse al ser humano en cuanto ser arrojado que, carente de esencia, es existencia pura. El *Dasein* no puede ser un ente, ni es analizable mediante categorías *a priori*, ni se da nunca como algo acabado. Parece un ente por ser extenso y pensante, y por esa constante manera de considerarlo todo, fijándolo en una entidad estable mediante un sustantivo. Pero la palabra no muestra tanto un significado positivo como la indicación de una situación original. El *Dasein* se identifica con el ser, y se manifiesta ontológicamente como diferencia. Reside en y es la propia diferencia. *Dasein* es por tanto la metafísica misma, entendida como cruce entre la cosa y el ser. Ese cruce abre el tiempo y abre la posibilidad de tener cosas, estar ante cosas. El tiempo y las cosas las instaura el *Dasein* con su forma de ser existencial. Este cruce es su posición originaria y su residencia, que más que cobijo es un estar abierto al mundo, tener mundo, de ahí el carácter de arrojado,

el *da* (ahí) del *sein* (ser). El *Dasein* no es un sujeto en contra de distintos objetos, sino que está entre los diferentes entes y está en el lenguaje que los expresa. No hay contraposición entre sujeto y objeto, el *Dasein* es un entre (*zwischen*). En cuanto al tiempo, según Heidegger, tampoco se lo puede postular infinito, ni previo al mundo ni a las cosas, a la manera de la metafísica tradicional y el positivismo, que lo eterniza hacia atrás y hacia delante. Tampoco la historia puede ser un mero tránsito, un recorrido de un punto a otro de A a B, ni una línea recta infinita conformada por infinitos puntos indistinguibles. La infinitud es resultado de una operación intelectual derivada, totalitaria, nunca originaria. Esa concepción, al excluir la idea de fin, estaría anulando subrepticamente la propia idea de la muerte.

Heidegger acude a Kant (1724-1804) con ocasión de señalar el encuentro del filósofo prusiano con la finitud, aunque sólo fuese en el plano trascendental. Sobre esa finitud estriba, según Heidegger (y muy a pesar del neokantismo), *La crítica de la razón pura* (1781/1ª ed., 1787/2ª ed.). Kant comprende el conocimiento como síntesis de sensibilidad y entendimiento. A la sensibilidad le atribuye las formas de la intuición del espacio y el tiempo. Al entendimiento, los conceptos puros o las categorías. Tiempo y categorías no son cosas que sucedan, no son fenómenos, sino elementos puros *a priori* cuya unión permite el conocimiento. Kant determina que el conocimiento nace de la síntesis de estos elementos, pero que de esa síntesis no es posible un conocimiento ulterior. En este punto, el conocimiento se revela finito. La subjetividad moderna con su omnipotencia autoproclamada, se derrumba nuevamente. Las evidentes diferencias teóricas entre ambos autores tienen poca relevancia para el asunto que aquí nos ocupa. Es manifiesto que mientras uno se mueve en un plano de articulación positiva, el otro busca eliminar todo apriorismo en una articulación negativa. Aun así, el sujeto kantiano, como el *Dasein*, queda determinado por la finitud. Heidegger señala cómo en las *Meditaciones metafísicas* (1641), Descartes (1596-1650) también entiende que el hecho de que el hombre yerre limita su esencia, y que entiende la verdad como *posse non errare*, es decir, entiende la verdad desde el error y no el error desde la verdad.<sup>15</sup> La finitud es por tanto, donde el ser y la comprensión del ser concurren. Este hecho podrá verse como defecto, pero frente a él no ocurre la posibilidad del no-defecto. El error es

---

<sup>15</sup> HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, Op. cit. p. 676.

connatural a la verdad. La idealidad es sólo una idea derivada. Conocimiento o verdad, son ese defecto sin el cual no hay *Dasein* ni ser.

El conocimiento así entendido, estructuralmente condicionado por la finitud o la temporalidad, conlleva un cambio en el concepto de verdad. La metafísica moderna interpreta la verdad en una sola cara de su dualidad, en el pensamiento o en la idea, excluyéndola del objeto. A es B, una cosa (existente) es algo (esencia).<sup>16</sup> La verdad se entiende únicamente como ἀπόφανσις (enunciado apofántico),<sup>17</sup> adecuación del enunciado respecto a la cosa, situando la verdad en ese enunciado, reprimiendo así la posibilidad de que la cosa sea comprendida en su propia identidad pre-lingüística. Pero esta operación no encaja con la comprensión de la verdad como permanente presencia. Contra esta teoría derivada e inconsistente de la verdad, Heidegger no crea otra distinta, sino que la desmonta y se limita a tratar de pensar lo que hay. Para ello recupera el sentido de la ἀλήθεια griega pre-platónica, que en su pensamiento evoluciona hasta la *Ereignis* (evento), dejando atrás, superando (*überwindend*) a la οὐσία (substancia permanente), como lo eternizante por cuyo presente se cosifica el ser. Se trata de un movimiento entre lo que se oculta y lo que se desoculta. La oscilación comparece desde el no ser, desde la nada, para mostrarse y, posteriormente, volver a él. Sólo puede acontecer (*geschehen*) lo que primeramente no es. Verdad no puede ser una posición sino la fluctuación interna del llegar a aparecer. Lo oculto es tan constituyente de la verdad como lo que aparece. Este es el sentido de la palabra φαίνόμενον (fenómeno), una cosa no se comprende nunca completamente, siempre posee lados que permanecen ocultos a la perspectiva en la que se nos presenta. Velamiento y des-encubrimiento, ser y nada, son los dos polos de la metafísica como acontecimiento.

Heidegger no plantea esto con motivo de dar rienda suelta a su propia inventiva. Sabe y reconoce que toda forma de entender algo no estará nunca libre de presupuestos ni de prejuicios, el prejuicio es justamente la historia (*Historie*). La historia es el recorrido previo que está condicionando de manera más o menos manifiesta. Todo significado que creamos poseer surge de cierto horizonte ya abierto. En ese horizonte hay aspectos que permanecen sin considerar. Ese horizonte, para Heidegger, es el

---

<sup>16</sup> LEYTE, A., *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2005, p. 207.

<sup>17</sup> «No todo enunciado es asertivo (*apophantikós*), sino <sólo> aquel en que se da la verdad o la falsedad», escribe Aristóteles en *Sobre la interpretación* (17a 2-3) (trad. M. Candel Sanmartín), en *Tratados de lógica (Órganon) II*. BCG, Madrid, 1988, pp. 41-42.

circunscrito por Grecia<sup>18</sup>, como coyuntura en la que además de hablar por medio de términos acerca de τὰ ὄντα (las cosas que son), se formula una pregunta explícita por esos términos, lo que concluye en la pregunta por τὸ ὄν (el ser en su siendo). Por medio de esta pregunta las cosas no serán ya sólo ellas, sino también la forma bajo la cual son comprendidas al ser asumidas por el lenguaje. Esta nueva forma de ser de las cosas da comienzo a la historia. Aunque a simple vista resulte contraintuitivo, historia (*Geschichte*) es para Heidegger un acontecer del ser, algo único que se despliega en diferentes épocas que dependen de sucesos metafísicos que determinan los acontecimientos denominados “históricos”, todos ellos vinculados por el esencial olvido del ser constitutivo de la metafísica. Sobre la pretensión de un nuevo comienzo más allá de la metafísica, poco se puede decir por ahora, pues aún permanece oculto.

La verdad del ser del ente es una cuestión que puede plantearse sólo porque en cierto sentido la metafísica moderna ha llegado a su consumación. La superación o desactivación de esta metafísica escolar se produce al concebir la finitud, en lugar de la infinitud, como fundamento del ser.

En este apartado me he querido centrar en la particular (o no) concepción heideggeriana de la metafísica, entendida como olvido del ser, apoyándome sobre todo en las lecturas de Arturo Leyte, para, a continuación pasar al hilo conductor de Platón en cuanto comienzo de la metafísica occidental, como punto de encuentro de Heidegger con Nietzsche, y así poder proseguir en dirección al *scopus* de este trabajo, la interpretación heideggeriana de “La metafísica de Nietzsche”.

### 3.3.- Metafísica y Nihilismo

Cuando Heidegger habla de un nuevo comienzo lo hace siempre con la consciencia de que de la metafísica no se sale. El nuevo comienzo, aún ignoto pese a su proyección, debe suponer el antídoto contra la metafísica occidental que sólo puede finalizar en Nihilismo y catástrofe. Ese antídoto, si no elimina totalmente la metafísica, sí logra inhabilitarla en parte, excediendo el ente en la atención al ser. El final de la metafísica es el final de la historia como presupuesto griego, que mediante el ente y la

---

<sup>18</sup> LEYTE, A., *Heidegger*, Op. cit., p. 184.

idea abre el horizonte, permite tematizar lo que ocurre, permite la ciencia y todo el despliegue técnico de señoreamiento sobre la Tierra. Ignorar que esto es en lo que estamos y nuestro legado, sería, según Heidegger, tan nefasto como nefasto ha sido el, por otro lado necesario, descuido del ser. Nada desaparece totalmente, lo que fue, siempre permanece de algún modo en lo venidero, de forma más o menos trastocada. Si la ciencia moderna hasta hoy se cree exenta de metafísica es por una combinación de ignorancia y arrogancia respecto de su pasado. Pero la filosofía de Heidegger es precisamente advertencia contra este tipo de amnesia. Él lo tiene claro cuando afirma que *el final de la metafísica que se trata de pensar aquí es sólo el comienzo de su “resurrección” bajo formas modificadas.*<sup>19</sup> Y continúa esclareciendo que esas formas modificadas de metafísica emergen, en una lógica dialéctica, de la inversión de su esencia, como última forma posible de su realización (esencial). Esa inversión es la llevada a cabo por Hegel, pero sobre todo, y más importante para este discurso, por Nietzsche. El final de la metafísica no precisa excluir las posiciones metafísicas fundamentales que ha habido hasta el momento, sino que es una nueva manera de darse éstas bajo distintas formas. La deformación general que se hace en nombre de la antropología, no es sino una teoría *del hombre que explica y valora lo ente en su totalidad a partir del hombre y para el hombre*<sup>20</sup>. Se advierte en seguida que lo que está aconteciendo en estas formas nuevas y trastocadas, es un subjetivismo llevado al extremo. Pero antes de desarrollar el tema de la subjetividad como motor del final de la metafísica, será necesario ilustrar su desarrollo a partir del *subiectum*, y éste del εἶδος (aspecto, visión) platónico. Empezaré por este último concepto.

La capacidad de conocer y el ente tienen su punto de encuentro, en la filosofía platónica, en ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα. Esta noción, lejos de identificarse con el bien moral judeo-cristiano, hace referencia a lo que posibilita el ente, lo que lo desoculta, de ahí su relación con el astro solar como propiciador de la visibilidad, en toda esa implicación teórico-visual que tenían los griegos del ente. Ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα es en Platón aquello que hace al ente ser ente. Ante la evidencia del ente, el ser retrocede y va perdiendo fuerza hasta convertirse en mera condición de posibilidad, cayendo en el olvido. El ser, convertido en ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, idea, se vuelve οὐσία, presencia y visualidad,

---

<sup>19</sup> HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, Op. cit. p. 680.

<sup>20</sup> HEIDEGGER, M., *Caminos de bosque* (GA 5), (trad. H. Cortés y A. Leyte), Alianza, Madrid, 1995, p. 76.

remitiendo de su anterior naturaleza. Luego de esto, con la modernidad, la idea, desde la visualización, se transforma en la representación objetual de quien realiza el acto de representar. El ser se va transformando en el sistema de las condiciones necesarias. La frase de Parménides, τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι, se comienza a interpretar de modo subjetivista, ignorando su sentido original. Ya no es el hombre que atiende al ente, el que toma de éste la medida determinada por el círculo de desocultamiento del ser en cada ocasión, sino que el propio hombre se ha vuelto el ser mismo, otorgando e imponiendo al ente su propia medida. Este movimiento en el significado del ser se lee también en la frase de Kant que cita Heidegger en capítulo V del *Nietzsche II* “El nihilismo europeo”: “*Las condiciones de posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia*”<sup>21</sup>, donde esas condiciones parecen gestarse en el sujeto y sólo en él. Las condiciones son las categorías: el ser se transforma en lógica, y la ἀλήθεια se convierte en certeza para un sujeto. La certeza expresa la voluntad de aseguramiento de quien realiza el acto representativo. El ser, transmutado en entidad y por tanto en consistencia, ὑποκείμενον (lo sub-yacente), pasa a ser entendido como *perceptio*, representación, y por tanto, su traducción latina, *subiectum*, pasa de denominar la cosa subyacente, a denominar al sujeto. *Subiectum*, lo que subyace, sujeta y sostiene todo, a partir de ahora es la subjetividad representante, nunca más el ente.

«(...) Representar significa traer ante sí eso que está ahí delante en cuanto que algo situado frente a nosotros, referirlo a sí mismo, al que lo representa, y en esta relación consigo, obligarlo a retornar a sí como ámbito que impone normas. [...] El hombre se convierte en representante de lo ente en sentido objetivo.»<sup>22</sup>

Mediante la subjetividad, el ente se torna ambivalente. Es realidad efectiva pero al mismo tiempo objeto para un sujeto. De este dimorfismo surge la subjetividad como saber volitivo. El hombre cambia completamente de signo porque también antes ha cambiado el ente. La pregunta tradicionalmente conductora de la metafísica, sobre la esencia del ente, se convierte en pregunta por el fundamento inquebrantable de la verdad. La pérdida de dioses es consecuencia del fundamentar el mundo en lo infinito

---

<sup>21</sup> Cit. por HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, Op. cit. p. 703.

<sup>22</sup> HEIDEGGER, M., *Caminos de bosque*, Op. cit. p.75.

de la representación. La liberación moderna, al emanciparse de la verdad revelada de la salvación, debe ir en busca de su propia certeza. La garantía de lo objetivo y la certeza frente al genio maligno pasa de Dios al propio sujeto, aun cuando la figura de Dios tutele, garantice, la *certitudo* del sujeto. El fin último de la metafísica de Descartes era dejar constancia de esta autodeterminación del hombre tanto moral como intelectual. *Ego cogito ergo sum*, revela simplemente el hecho de que el sujeto, sólo después de representar, es. Sólo asegurando lo ente, se asegura a sí mismo. “Emancipado” el sujeto de toda objetividad externa y constrictora, va convirtiendo el ente en simple valor relativo. Pero convertirlo todo en valor supone acabar desvalorizándolo todo. Tanto el Nihilismo como la reacción nietzscheana contra ese Nihilismo, movimiento éste que continúa siendo nihilista, es seguir atrapado en una lógica metafísica de ausencia de ser.

Algo ha ocurrido con la verdad, el mundo suprasensible y su relación con la esencia del hombre. Ese algo es el advenimiento del Nihilismo, el acabamiento de las posibilidades de la metafísica occidental, con lo que ya *sólo le queda pervertirse y desnaturalizarse. Lo suprasensible se convierte en un producto de lo sensible, carente de toda consistencia. Pero, al rebajar de este modo a su opuesto, lo sensible niega su propia esencia. La destitución de lo suprasensible elimina a lo meramente sensible, y con ello, la diferencia entre ambos.*<sup>23</sup> Si Nietzsche también es ajeno a la diferencia ontológica, sólo le queda la comprensión del ser como ente, pero si éste es considerado por la metafísica moderna como objeto para un sujeto, lo único que tenemos ahora es un ser transfigurado en subjetividad dominadora. *Lo creador, antes propio del dios bíblico, se convierte en distintivo del quehacer humano. Este crear se acaba mutando en negocio.*<sup>24</sup> Dice Heidegger que el *nihil* del término *Nihilismo* significa que no pasa nada con el ser.<sup>25</sup> El pensar metafísico experimenta el Nihilismo sin saber qué es, sin poder pensar su esencia. El ser queda fuera de los dominios del ente y ni las perspectivas económicas, políticas, religiosas, ni ese largo etcétera, son suficientes para poder pensar lo que ocurre con esta era extraña.

En este apartado he intentado justificar cómo el recorrido de la historia de la metafísica desde el inicio con el ser como εἶδος en Platón, hasta la subjetividad moderna

---

<sup>23</sup> Ibid., p. 157.

<sup>24</sup> Ibid., p. 165.

<sup>25</sup> Ibid., p. 196.

que se liquidará en la voraz voluntad nietzscheana, es un entramado de deudas siempre con lo anterior. Todo vuelco que pretenda 180 grados es igualmente dependiente de su herencia. Por eso Heidegger encuentra motivos para considerar definitivamente a Nietzsche un metafísico, por supuesto apoyado en su propio concepto de metafísica y no en el ordinario. Heidegger es sensible al hecho de que la secularización del mundo no se establece alegremente con la mera renuncia escéptica a Dios y a lo suprasensible. Lo antiguo siempre encuentra nuevas formas en las que aparecerse. Y Heidegger entiende que esa nueva forma ahora es la Voluntad de poder. Llegados a esta parte, encuentro suficiente el recorrido de este análisis para introducirnos propiamente en el estudio heideggeriano de lo que considera metafísica en Nietzsche.

### 3.4.- Los títulos de la filosofía de Nietzsche según Heidegger

Según Heidegger, Nietzsche plantea el preguntar proyectante desde distintas perspectivas, pero sobre un ámbito que es en el fondo unitario, una posición metafísica fundamental unitaria. El despliegue de su pensamiento comienza naturalmente con la interpretación del ente existente hasta el momento. Pese a que Nietzsche no utiliza la expresión *ente en su totalidad*, como lo hace Heidegger en continuidad con la tradición, éste observa que Nietzsche se refiere a lo mismo utilizando expresiones como *vida*, *mundo* o *existencia (Dasein)*<sup>26</sup>. Cuando Nietzsche se refiere a la esencia de la vida (con lo cual no se refiere sólo al puro ámbito humano) bajo el concepto de la Voluntad de poder, entiende el ente en cuanto ente y en su totalidad como voluntad de poder. Y éste no puede dejar de estar emparentado en su origen con aquello contra lo que surge como controversia, el ente como ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα y el ente Dios-hombre eclesiástico. Sobre ese ámbito unitario que es núcleo de su filosofía, Nietzsche plantea el preguntar proyectante desde diferentes perspectivas. Los títulos capitales son los que guiarán la metafísica de Nietzsche sobre un ámbito particular en cada ocasión, y por ello ésta se comprenderá sólo si se comprende su co pertenencia interna. Estos títulos capitales son el Nihilismo, la Voluntad de poder, el Eterno retorno de lo mismo, el *Übermensch*, y la Justicia.<sup>27</sup> Esta articulación caleidoscópica se vuelve necesaria por el carácter plurívoco

---

<sup>26</sup> Cuando Nietzsche utiliza este término no se refiere exclusivamente a la existencia humana, en cambio Heidegger, como comenté anteriormente, sí utiliza esta palabra en ese sentido exclusivo, que acaba por relegar los sustantivos de hombre o de sujeto.

<sup>27</sup> Heidegger no es constante con este quinto elemento que conforma su visión pentagonal de la metafísica de Nietzsche. En algunos textos se refiere a él como la Transvaloración de todos

que tiene el propio término de Nihilismo, que puede valer tanto para una ideología hueca o como para, en el caso de Nietzsche y según Heidegger, una filosofía cuyo corazón permanece inadvertido. El Nihilismo clásico de Nietzsche se considera dispensado de pensar su propia esencia, eximido de interrogarse por el *nihil*, que no es sino la desaparición del ser en su no volver más a concurrir. El no aparecer es fruto del movimiento que implica la diferencia ontológica, aun cuando su reconocimiento epistémico se dé como olvido del ser. Pues el diferir exige la espaciación de su contenida temporalidad en cuanto *diferir*, dando lugar a un *tópos* cuya justificación reside en el fenómeno mismo del movimiento que necesariamente genera el *diferir*. El ser es comprendido por Nietzsche como un error más de la deriva suprasensible. Al ser interpretado como devenir, en cuanto que ya devenido, es aniquilado por la consistencia de lo empíricamente ente. La articulación en cinco movimientos de la metafísica nihilista de Nietzsche es producto de la dificultad que ocasiona el vacío esencial que es su *nihil*, que como tal es incapaz de ser pensado, y es a este respecto que Heidegger ve pertinente una crítica, no como una cruzada contra dicho autor, sino como la única manera de reanudar su legado. Porque la gran catástrofe no es que los pensadores fracasasen y no puedan continuar hacia delante, sino el hecho de que siguen hacia delante como efecto de un desvío, en lugar de quedarse atrás *en la fuente del propio inicio*.<sup>28</sup>

Sobre los cinco títulos en “La metafísica de Nietzsche” ahondaré más tarde, pero primero será necesario intentar iluminar ese fondo unitario e irreflexivo que comparte Nietzsche con la tradición; el Nihilismo como parte y epílogo de la metafísica anterior.

### 3.5.- La insuficiente crítica de Nietzsche relativa al Nihilismo

Heidegger considera que Nietzsche no logró una crítica lo suficientemente rigurosa relativa al Nihilismo y de ahí que no entendiera la metafísica como el olvido del ser, con lo cual para Nietzsche el ser es nada, en la medida en que no es algo

---

los valores y en otros como la Justicia. En cualquier caso, ambos conceptos están estrechamente vinculados y mutuamente constituidos, cosa que, por otro lado, es fundamental en este entramado de los cinco títulos. He decidido dejar la Justicia como lectura definitiva porque, pese a ser un concepto menos ilustre en lo que a la filosofía nietzscheana se refiere, Heidegger la estima decisiva y latente, sobre todo en el texto que aquí trato de dilucidar más a fondo, el capítulo VI “La metafísica de Nietzsche” del *Nietzsche II*.

<sup>28</sup> HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, Op. cit. p. 273.

substancialmente identificable. Según Heidegger, Nietzsche no supo ver esto y quedó atrapado en la red de la metafísica. A pesar de todo el esfuerzo puesto en la Transvaloración de todos los valores habidos hasta el momento, sólo pudo pensar el ser como Voluntad de poder, que es el traer, mediante el aumento de poder, el devenir a la consistencia (ontificar el devenir), lo cual según Heidegger, no es más que el último avatar de la metafísica que se iniciara con Platón. Por tanto, considera que la crítica nietzscheana al Nihilismo queda sujeta a una comprensión pre-crítica del ser.

Nietzsche se refiere al ser como el último humo de la realidad evaporada, y contra esta imagen de humo y vapor alega Heidegger en su *Introducción a la metafísica*.<sup>29</sup> Al destituir Nietzsche el ser, con todos los demás conceptos suprasensibles, en su retorno a la corporeidad, elimina la posibilidad de formular la más inútil y a la vez, más pertinente de todas las preguntas: ¿por qué el ser y no la nada? Ante el largo olvido del ser, Heidegger habla de hacerse cargo históricamente de nuestra posición, esto es, ubicar nuestro instante actual en la historia de Occidente, para poder volver a formular estas antiguas preguntas por el ser, qué pasa con él, qué es, por qué. Este volver a preguntar no es un mero repetir lo ya elaborado, sino deshacer la respuesta en cuya ontificación del ser está el error, el olvido y la decadencia de Europa, y como consecuencia, del entero planeta. Sólo volviendo al primer comienzo, al inicio puede proyectarse un comienzo distinto. Si para Nietzsche el ser es el engaño que no debió producirse nunca, para Heidegger el engaño está en la ceguera que el ente exige

---

<sup>29</sup> «El ser ... ¿un vapor y un error? Lo que Nietzsche dice aquí del ser no es una observación marginal, arrojada en la embriaguez del trabajo preparatorio de su obra definitiva, que nunca concluyó. Al contrario, desde los tiempos más remotos de su trabajo filosófico, ésta fue la concepción que lo orientó. Ella sostiene y determina su filosofía desde la raíz. Pero esta filosofía todavía hoy ha podido preservarse de todas las torpes y ridículas impertinencias del cortejo de escribientes cada vez más numerosos que la rodean. Y esta obra ni siquiera parece haber superado todavía los peores abusos. Al hablar aquí de Nietzsche, todo eso no debe interesarnos, ni tampoco una ciega heroización. La tarea es demasiado decisiva y, al mismo tiempo, demasiado sobria para distraerse con todo eso. Su finalidad es desplegar primeramente por completo lo que Nietzsche mismo elaboró, antes de emprender un ataque realmente comprometido con él. El ser: ¡vapor y error! De ser así, la única consecuencia que nos quedaría sería que también renunciaríamos a la pregunta “¿por qué es el ente como tal en su totalidad y no más bien la nada?” Pues ¿qué pretendería aún esta pregunta, si aquello que pone en cuestión sólo es vapor y error?

¿Dice Nietzsche la verdad? ¿O bien es él mismo una última víctima de un antiguo error y una larga negligencia, pero en cuanto tal víctima el testimonio de una nueva necesidad?» HEIDEGGER, M., *Introducción a la metafísica* (GA 40) (trad. A. Ackermann Pilári), Gedisa, Barcelona, 2003, pp. 41-42.

respecto del ser, demandando todas las atenciones para sí, valiéndose de la sutil fluidez del ser en su verdad.

*«Pensar el nihilismo tampoco quiere decir, por lo tanto, tener en la cabeza “meros pensamientos” sobre esta cuestión y eludir la realidad en calidad de simple espectador. Pensar el nihilismo quiere decir, por el contrario, estar en aquello en lo que todos los hechos y todo lo real de esta época de la historia occidental tienen su tiempo y su espacio, su fundamento y su trasfondo, sus vías y sus metas, su orden y su justificación, su certeza y su inseguridad, en una palabra: en aquello en que tienen su “verdad”.»<sup>30</sup>*

Analizar el momento en el que se está y, desde la necesidad actual, retroceder y volver a preguntar desde nuestro inicio. Esto es lo que echa en falta Heidegger en la filosofía nietzscheana y respecto a lo cual la considera insuficiente en cuanto crítica. Nietzsche no es uno que haga filosofía con el fin de su propia ostentación creativa, pensando las cosas mientras se piensa sólo a sí mismo, sino que pretende aprehender el mundo, y eso no lo pudo hacer más que desde la tradición en la que fue, pero para Heidegger esto no hay que entenderlo tanto como si Nietzsche dijese esto o lo otro sobre el ser entendiéndolo bajo su apariencia óptica, sino que es el ser el que se dice en él y con él, en su histórico devenir y mostrarse. Esta historia requiere ahora, ante *la huida de los dioses, la destrucción de la Tierra, la masificación del hombre [y] el odio que desconfía de cualquier acto creador y libre*,<sup>31</sup> dar marcha atrás en la atención a la pregunta constitutiva de la metafísica, como única manera de deshacer el camino de 2500 años de violencia lógica.

Justo o no, el reproche es pertinente, pues al estancar el ser del ente en la Voluntad de poder, Nietzsche continúa la maldición que él mismo juzga que pesa sobre la Filosofía. Nietzsche rescata a Heráclito de Éfeso (550-480 a. C.), el pensador del λόγος (palabra, enunciación o, quizás mejor mostrar, conjuntar, hacer ver algo en cuanto algo<sup>32</sup>) y del πάντα ρεῖ (todo fluye), por ser capaz de captar el ser en su perpetuo

---

<sup>30</sup> HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, Op. cit. p. 557.

<sup>31</sup> HEIDEGGER, M., *Introducción a la metafísica*, Op. cit. p. 43.

<sup>32</sup> En esta expresión están en juego otra vez los posibles significados de *verdad* implícitos. La interpretación de Heráclito y el λόγος es otro frente del que la filosofía heideggeriana precisa hacerse cargo debido a sus posteriores consecuencias en la metafísica. Heidegger considera

devenir, comprendiendo su fluidez, inapresable bajo palabras quietas, que pudo sólo insinuar mediante metáforas y antinomias como las de «*nosotros somos y al mismo tiempo no somos*», «*ser y no ser es lo mismo y a la vez no es lo mismo.*»<sup>33</sup> En cambio sanciona a Parménides de Elea (515-446 a. C.) por decidir cerrar sus ojos a la realidad y emigrar al mundo de sus propias abstracciones en su firme convencimiento de no poder encontrar verdad alguna más que allí. En este sentido es que el Eléata exclama: «*¡Mas no obedezcas a tus necios ojos ni tampoco al eco de tus oídos, ni a la lengua; antes bien, examínalo todo con el poder de tu pensamiento!*»<sup>34</sup> Determina Nietzsche en esta operación el comienzo de una dilatada escisión entre los sentidos y la razón, entre el cuerpo y el espíritu, diagnosticando, así, a Parménides como la antesala de la filosofía platónica, comienzo del pensamiento metafísico, pensamiento que cree en las palabras por encima de las cosas y se enajena en ellas. Y contra esto sentencia Nietzsche:

*«Mediante las palabras jamás llegaremos a mirar tras el muro de las relaciones, en algo así como algún principio primordial de las cosas; ni si quiera en las formas puras de la intuición y del entendimiento, en el tiempo, el espacio y la causalidad, obtendremos algo que se parezca a una veritas eaternas.»*<sup>35</sup>

Nietzsche continúa su razonamiento declarando que después de Kant no es sino ignorancia creer que todavía se pueda pregonar como tarea filosófica abarcar lo absoluto con la conciencia, a lo cual se puede objetar como hace Heidegger, que también él aglutinó el ser uniformándolo en un solo ente. Si bien la Voluntad de poder en cuanto traer más poder al poder es en sí un movimiento, este movimiento es querido por Nietzsche como lo que permanece, dejando patente su cautividad respecto de la lógica parmenídea de concebir el ser como lo perfecto, lo acabado, lo inmóvil.

De esta manera Heidegger constata el vestigio metafísico que aún permanece en Nietzsche. Para profundizar en la supuesta carencia nietzscheana, abordaré por fin la

---

precisamente a Nietzsche víctima de esa usual contraposición Parménides-Heráclito, sustentada en un descuido del verdadero relieve que posee en éste último el *λόγος*, como aquello que impera y conjunta toda la *φύσις*.

<sup>33</sup> Cit. por NIETZSCHE, F., *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Op. cit. p. 84.

<sup>34</sup> Ibid., p. 85.

<sup>35</sup> Ibid., pp. 89-90.

problemática desde el capítulo VI “La Metafísica de Nietzsche” del *Nietzsche II*, donde elabora su crítica atendiendo a los cinco títulos capitales anteriormente indicados.

### 3.6.- El diagnóstico de Heidegger relativo a la metafísica en Nietzsche

Heidegger comienza el capítulo retomando el significado, la esencia, de la metafísica. La metafísica es la verdad del ser, y dicha verdad lleva lo que el ente es a lo desoculto. Por eso se dice que la verdad es histórica, producto de la humanidad que la dispone en cada ocasión. Más adelante hace una breve definición, clarificadora en cuanto a su estructura holista, de cada uno de los cinco títulos que comprende como fundamentos de eso que denomina la metafísica de Nietzsche:

*«“La voluntad de poder” es la expresión para el ser del ente en cuanto tal, la esencia del ente. “Nihilismo” es el nombre para la historia de la verdad del ente así determinado. “Eterno retorno de lo mismo” se llama al modo en que es el ente en su totalidad, la existencia del ente. “El superhombre” designa a aquella humanidad que es exigida por esta totalidad. “Justicia” es la esencia de la verdad del ente como voluntad de poder. Cada una de estas expresiones fundamentales nombra al mismo tiempo lo que dicen las demás. Sólo si se piensa conjuntamente lo dicho por éstas se extrae totalmente la fuerza denominativa de cada una de las expresiones fundamentales.»<sup>36</sup>*

En mi tentativa de esclarecimiento, seguiré el orden que traza Heidegger aquí, por hacer una lectura ordenada y porque también parece el orden más formal, aunque no el único, en el sentido de que están los cinco implicados por nexos que se sustentan mutuamente en muchos aspectos.

En la medida que Nietzsche establece la Voluntad de poder como la esencia misma de la vida, de lo vivo, lo establece como el ser en cuanto tal, dando lugar a una concepción óptica del ser que le impide, a ojos de Heidegger, reconocer la dimensión de la apertura, lugar o no-lugar desde el cual pueden aparecer los entes. De esta manera, se le escapa la verdadera naturaleza *ocurrencial* del ser. El originario concepto de φύσις (salir a la presencia) va desfigurándose en la historia del pensamiento hasta definir lo

---

<sup>36</sup> HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, Op. cit. p. 727.

ente como presencia permanente, y la verdad que era ἀλήθεια pasa a ser ὁμοίωσις (*adequatio intellectus rei*). Este proceso histórico culmina con la subjetividad y con la Voluntad de poder, que para Heidegger, es una subjetividad desbordada. Voluntad de poder, advierte Heidegger contra esas habituales interpretaciones apresuradas, no es una expresión de romanticismo o maldad, ni está sujeta a un tipo de psicología concreta, sino que son la psicología y todo el resto del ente que se deben subordinar a aquella. La voluntad de poder es el carácter fundamental del ser en cuanto ser y por tanto su significado no recae, ni mucho menos, únicamente sobre el acontecer humano. Es muy importante para Nietzsche enmarcar la historia humana dentro de la historia natural y no al revés. La Voluntad de poder nombra sencillamente la esencia del poder como rasgo de todo lo vivo. «Donde encontré algo vivo; encontré voluntad de poder; y hasta en la voluntad del siervo encontré la voluntad de ser amo y señor.»<sup>37</sup> También el siervo encuentra siempre un subalterno al que dar órdenes. Al mismo tiempo la voluntad debe ser siempre un ordenarse a uno mismo, pues siempre en la orden obedece, dicho en el lenguaje del dualismo metafísico, el objeto de la orden, pero también el sujeto, en el sentido de que se escinde y se arriesga a sí mismo, y por eso se dice que ordenar es más difícil que obedecer. El poder es el ejercicio de la potencia y esto es, siempre y en esencia, un aumento de sí mismo, una sobre-potenciación. A este punto, el paralelismo de la Voluntad de poder con la necesidad de crecimiento infinito del sujeto moderno se revela evidente, motivo que orienta las consideraciones de Heidegger a este respecto en dirección a su clímax. El fundamento de la Voluntad de poder no debe entenderse como un sentimiento de carencia sino más bien como el fundamento de la vida más rica posible. Este ir eternamente en busca de algo es una especie de *horror vacui*, esa voluntad necesita una meta – y prefiere querer la nada antes que no querer.<sup>38</sup> Querer la nada es querer el empequeñecimiento, la aniquilación, y en un querer así aún subsiste la posibilidad de ordenar. La búsqueda eterna de la Voluntad es un aspirar a algo que sin embargo ya tiene, o ya es en sí misma. En esto consiste la sobre-potenciación como esencia, en querer superarse, puesto que el poder sólo es poder mientras sea aumento del poder. Si esta celeridad se suspende o flaquea, el poder entra en declive, por eso la Voluntad de poder obliga a esa frenética búsqueda en el aumento. La voluntad nunca debe descansar por muy rica que sea su vida. Abre el campo de visión para que se le

---

<sup>37</sup> Cit. por HEIDEGGER, M., *Caminos de bosque*, Op. cit., p. 174.

<sup>38</sup> NIETZSCHE, F., *Genealogía de la moral* (trad. A. Sánchez Pascual), Alianza, Madrid, 1972, p. 144.

presenten las posibles vías para el aumento de poder. Abrir el campo de visión es un mirar previo perspectivista y estos puntos de vista tienen forma de números y de medidas. «*Querer, en general, es tanto como querer ser más fuerte, querer crecer, y querer también los medios necesarios para ello.*»<sup>39</sup> Estos medios son las condiciones de sí misma que dispone la Voluntad de poder: los valores. La Voluntad de poder es el fundamento para actuar según valores, y los valores son simplemente puntos de vista del poder, sus cálculos y estimaciones. Los valores van quedando referidos a sistemas más complejos, formaciones de dominio como la ciencia, el arte, la política, la religión, etc. Aquí se observa la relación de la Voluntad de poder con la Transvaloración de todos los valores. Los valores son mediciones para la conservación y el acrecentamiento de la Voluntad de poder. La Voluntad únicamente puede querer si dispone de algo estable que la asegure a sí misma y a todo lo ente, como ocurre en el sujeto cartesiano del que emerge. El valor necesario para la conservación será la verdad. Su carácter conservador permite a la Voluntad la confianza de remitirse a un círculo de existencias presenciales delimitadas y disponibles inmediatamente. Estas existencias son útiles (garantizadoras) sólo cuando se las toma como algo fijo y estable, y se ignora su carácter deviniente; sólo cuando son tomadas en analogía al objeto para el sujeto. La esencia de la Voluntad de poder es el aumento de sí, y para ello urge el arte, un valor que Nietzsche considera más elevado que la verdad pero mutuamente exigidos. El arte es un impulso que trasciende lo que es, inventa, crea, se excede, y es por eso que puede rebasar el destino fatal de desaparecer de las formas y de las máscaras propias de la mentira, de la que forma parte el valor de la verdad como presencia.<sup>40</sup> Este acrecentamiento promovido por el arte (he de aclarar de nuevo que la Voluntad de poder no es exclusiva de la existencia humana, y por eso arte también debe entenderse en sentido amplio) otorga a la Voluntad de poder su consistencia interna que es su duración, pero esta duración es siempre relativa a la fuerza que ha logrado ejercer el poder en su continuidad, teniendo en cuenta que sólo el aumento da la estabilidad y la mera conservación es ya inestabilidad y agonía. Porque lo único que permanece eternamente es el cambio.

Heidegger reconoce un salto cualitativo entre la concepción del ente en cuanto objeto y el ente en cuanto valor. A sus ojos, Nietzsche aglutina bajo el mismo epígrafe,

---

<sup>39</sup> cit. por HEIDEGGER, M., *Caminos de bosque*, Op. cit., p. 177.

<sup>40</sup> VATTIMO, G., *Las aventuras de la diferencia*, Op. cit. p. 90.

platonismo con doctrina eclesiástica, homogeneizando modos dispares de ver el ser del ente. Pero la metafísica occidental no determina al hombre en todas las épocas del mismo modo, y en cada humanidad hay una verdad actuando como interpretación de la esencia del ser. Para Nietzsche, el ser del ente es la Voluntad de poder, y la Voluntad funciona respecto a valores, que son los objetos a los que se les ha extraído todo atisbo de alteridad, y sólo se refieren ya, no al sujeto, sino a las máscaras o apariencias que se toman de manera activa mediante la propia Voluntad de poder, o de manera pasiva mediante los sistemas de formaciones de poder instalados. Pero esta es una concepción que sólo puede tener su lugar tras la Modernidad, por lo que las Ideas de Platón no podían ser todavía valores. La conciencia de los valores como puntos de vista y estimaciones, se da en una humanidad reciente y pese a que el trasfondo siempre sea, para Heidegger, la metafísica en cuanto única época, simplificar y parangonarlo todo con todo sólo conduce a la imposibilidad de pensar la historia, la verdad y, por su puesto, el ser, como acontecer (*ereignen*). La manera nietzscheana totalizadora de pensar el ente toma la forma de Nihilismo. Su articulación se puede resumir en el enunciado de que nada, nada de las posiciones de valor válidas hasta el momento valen ya, y por tanto todo el ente debe cambiar en su totalidad, todo debe de ponerse bajo condiciones diferentes. Los antiguos valores supremos se muestran ya inalcanzables, y en su comparativa, la vida aparece como inservible. La percepción de la vanidad de la vida da lugar al Nihilismo en sus diversas vertientes. El nihilismo incompleto niega los valores viejos pero sólo logra poner otros nuevos en el antiguo lugar, retrasando así la posibilidad de destruir los valores supremos. El nihilismo extremo es sensible a una cuestión decisiva, que la metafísica que se trata de superar, no es sólo la teología, sino toda posible ontología, pues el error aún permanece en la impregnación metafísica de este mundo, y eliminando el mundo suprasensible no se erradica su impacto sino que se hace difuso. Se trata de una crítica a toda cosa en sí y a las categorías con las que pensamos y actuamos. No obstante, sólo es con el Nihilismo clásico o extático nietzscheano que esta toma de consciencia pasa de la mera nulidad pasiva a su efectividad activa, *infundiendo a lo que quiere morir, el deseo de final*.<sup>41</sup> Este Nihilismo, como he explicado anteriormente, ni se paraliza en la mera negación, ni afirma un ideal nuevo; afirma sólo el principio de la estimación de valores que es la Voluntad de poder.

---

<sup>41</sup> Cit. por HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, Op. cit., p. 743.

El Nihilismo es la esencia histórica de la Transvaloración del ente en cuanto tal en su totalidad. Pero el valor total del mundo que es el devenir resulta ser invalorable, no tiene ningún valor. Y esto no porque la totalidad sea algo nulo o indiferente, sino porque el valor se refiere a un fin o una meta, y esa totalidad del ente, el mundo del devenir, carece de meta en sí. Esto, dirá Heidegger, no expresa ningún defecto ni ninguna ausencia, sino que se refiere a algo afirmativo, el modo de darse la metafísica nietzscheana: el Eterno retorno de lo mismo. Una meta es un obstáculo, pero la Voluntad de poder no puede tener ningún obstáculo, al menos no fuera de sí, puesto que antes de haberlo superado ya lo ha sometido al apoderamiento y lo ha hecho suyo. La Voluntad de poder retorna siempre sobre sí misma, dando al ente en su totalidad, al ser del ente, al devenir, carácter de movimiento, pero este movimiento circular eternamente activo pero finito, carece de meta porque la meta de la Voluntad de poder es el continuo acrecentamiento y no el establecerse en un determinado nivel de crecimiento. El Eterno retorno de lo mismo es el modo en que lo inconsistente viene a la presencia de la consistencia con la finalidad de seguir asegurando mediante esa presencia el ejercicio del poder. Esta fijación de la consistencia es ya, en Nietzsche, abiertamente una falsificación respecto de un mundo en devenir, y por eso dirá que la verdad tendría un uso meramente pragmático. La verdad es en Nietzsche un comportamiento adecuado a la falta de fundamento con el resultado de un caos de perspectivas. Este es el carácter trágico del proyecto nietzscheano y que Heidegger no puede concebir como algún tipo de salida positiva.

El Übermensch es la negación de la esencia del hombre como animal racional. Nietzsche no descarta la racionalidad, sólo la subordinada a la animalidad, una animalidad igualmente invertida, ya no considerada como mera sensibilidad, sino como cuerpo viviente (*Leib*), lleno de impulsos autónomos. El cuerpo se pone al mando de toda la interpretación del mundo, lo que decide no son los sentidos, sino el poder que los integra. Lo vital es concebido metafísicamente como Voluntad de poder. La Voluntad ya no es autolegisadora, sino que es la pura autolegisación de sí. La subjetividad inacabada del espíritu absoluto de Hegel se invierte en la subjetividad acabada de la Voluntad de poder para agotar, de esta manera, su última posibilidad esencial. Esta subjetividad continúa el proyecto del ente existente hasta el momento, por el cual, lo que verdaderamente es, es el espíritu creador y ordenador, espíritu que pasa

de Dios al hombre y, en su última metamorfosis, al *Übermensch*. Este hombre no se vuelve señor con la mera violencia sobre las cosas, la violencia es ejercida también hacia dentro, en el sentido de someter las propias pulsiones y arriesgarlas. El hombre de la Voluntad de poder se fracciona convirtiéndose en juez, vengador y víctima. Heidegger interpreta la reducción a la corporeidad nietzscheana como definitiva fijación del ser a la presencia. La intención de Nietzsche de eliminar toda trascendencia eliminando el mundo suprasensible y poniendo en entredicho las categorías, no es suficiente, según Heidegger, para evitar que toda esa trascendencia corra a resguardarse y camuflarse bajo la voluntad de poder del *Übermensch*. El hombre antiguo difiere del *Übermensch* en que, si bien está determinado por la voluntad de poder, al igual que todo ente, aún no ha experimentado ni asumido esta voluntad como fundamental. La toma de consciencia forma parte de la consumación de lo ente como Voluntad de poder. La grandeza, y quizás megalomanía, del *Übermensch* radica en que pone la esencia de la Voluntad de poder en la voluntad de la humanidad, que se coloca a sí misma como señora de la Tierra. Pero ese dominio extasiado sólo puede acabar en catástrofe, asegura Heidegger con la consciencia que le confirió el oscuro período de la humanidad en que produjo su obra, y que se extiende hasta nuestros días, consciencia que, evidentemente, sobrepasó la hábil capacidad predictiva de Nietzsche.

La Justicia, el último de los cinco títulos de la metafísica de Nietzsche, es el fundamento esencial de la Voluntad de poder. La libertad del nuevo hombre exige una nueva justicia. La Justicia es lo que se ajusta al derecho, y el derecho desenmascarado en Nietzsche no es sino la voluntad de eternizar una determinada relación de poder, es decir, una forma de adiestramiento. Para pensar la Justicia con Nietzsche hay que eliminar todas sus representaciones cristianas, humanistas o socialistas:

*«Justicia como función de un poder que mira lejos en torno a sí, que ve más allá de las pequeñas perspectivas del bien y del mal, que tiene, por lo tanto, un horizonte de ventaja más amplio: la intención de conservar algo más que esta o aquella persona.»<sup>42</sup>*

---

<sup>42</sup> Cit. por HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, Op. cit. p. 779

Bien y mal designaban la posición de valores habida hasta el momento, la Transvaloración exige superar esas perspectivas particulares con vistas a la necesidad de perspectivas múltiples. La nueva Justicia no consistirá más en la apelación a unas leyes en sí válidas, sino en la Voluntad de poder: lugar de la trascendencia de la metafísica nietzscheana.

Heidegger justifica de esta manera intrincada por los cinco títulos la base metafísica del pensamiento y propuesta nietzscheanos. Encuentro oportuno volver a recalcar que este diagnóstico lo lleva a cabo siempre desde una comprensión del ser que difiere del ente y es por esto que ambos pensadores se presentan como dos alternativas divergentes desde una problemática común. Esta discrepancia justifica también los títulos y contenido de los capítulos VII “La determinación del nihilismo según la historia del ser” (1944-46), VIII “La metafísica como historia del ser” (1941), IX “Esbozos para la historia del ser como metafísica” (1941) y X “El recuerdo que se interna en la metafísica” (1941), que aparecen en *Nietzsche II*.

#### 4.- CONCLUSIÓN Y VÍAS ABIERTAS

Recapitulando lo dicho a lo largo de estas páginas del TFG, quiero destacar: 1) una breve introducción a la filosofía de Nietzsche, 2) una orientación sobre el sentido de la metafísica en cuanto olvido del ser en Heidegger, 3) una mudanza histórica de los conceptos básicos de esta problemática (ser, ente, sustancia, objeto, etc.) y 4) un análisis algo más exhaustivo respecto de lo que Heidegger llama los cinco títulos de la metafísica de Nietzsche. Estos objetivos de los apartados de este estudio, tienen la finalidad de hacer ver que el pensamiento del Nietzsche sólo puede ser comprendido como acabamiento de la metafísica occidental en el sentido que se sigue de la intercompenetración de los cinco títulos señalados por Heidegger. Sólo si nos atenemos a su conexión podrá tener cabida la idea de Nietzsche como el último nihilista y el reconocimiento en su obra del proyecto conductor de la entidad del ente que sustenta toda la historia de la metafísica.<sup>43</sup> Heidegger busca, sobre todo, hacer hincapié respecto de los dos títulos que aparentemente se presentan como contradictorios: Voluntad de

---

<sup>43</sup> Ibid., p. 528.

poder y Eterno retorno de lo mismo. Mientras la primera parece indicar una completa libertad de arbitrio, la segunda parece hacer todo lo contrario, constatar la pertenencia del momento presente y de todos los demás momentos a una rueda que gira sin dirección ni progreso, sólo sobre si misma, sin derecho ni esperanza para el cambio. Pero según Heidegger esta aparente contradicción solo es eso, aparente.

Heidegger incide sobre el hecho de que pese a que muchos intérpretes prefieren simplemente omitir este último pensamiento (el relativo al Eterno retorno de lo mismo), catalogándolo de capricho religioso o poético, que tuviera que ignorarse para la correcta aprehensión de la unidad del pensamiento nietzscheano, pese a todo, hay una correspondencia esencial entre ambos, en el sentido de que Voluntad y Eterno retorno tienen que llegar a decir lo mismo. Ese *mismo* es la ausencia de ser. El ente en cuanto tal (la Voluntad de poder) y el modo de darse de éste (el Eterno retorno) apuntan a una misma obcecación por lo corpóreo en el abandono del ser y la preeminencia del ente. Esta operación se transforma en carencia de sentido, ante la cual la Voluntad de poder impone sus metas y valores, con lo que tras esta proyección, del ente como tal no queda nada. Todo se resuelve en la identidad de la Voluntad de poder consigo misma, en su eterna sobre-elevación, todo se reduce a la infinita tendencia al dominio que ya hace mucho que trascendió de lo europeo a lo global, y no siendo suficiente, la técnica y la maquinación no deteniéndose jamás en el mero anhelo, se dirigen ya hacia los confines del espacio. Si todo lo que es, es ahora sólo esta voluntad, la verdad no puede expresarse más que como concordancia, siendo ahora simplemente la Justicia que impone la voluntad, permaneciendo ya completamente ajena a lo que sea el ser y su acontecer.

*«Recapitulación: imprimir al devenir el carácter del ser, esa es la suprema voluntad de poder.»<sup>44</sup>*

Pero aquí Nietzsche, apunta Heidegger, se muestra consciente del fundamento sobre el que se erige su doctrina del devenir, la raíz del ser, dando indicios de haber reconocido el carácter metafísico de su doctrina. En notas como esta, el ser comienza su desocultamiento. Se abrirá un espacio para el despejamiento del ser con tal de que se

---

<sup>44</sup> Cit. por HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, Op. cit., p. 30.

hagan las preguntas adecuadas, de que *verdad del ser* o *sentido del ser* vuelvan a considerarse preguntas dignas de ser preguntadas, y su respuestas dignas de ser pensadas y escuchadas respecto de la voz del ser.<sup>45</sup> Aquí se destapa la posibilidad de lo que para Heidegger es realmente el nuevo comienzo, puesto que el nuevo comienzo de Nietzsche, la nueva humanidad que se anunciaba, no se reveló más que como el cataclismo del antiguo comienzo.

---

<sup>45</sup> Ibid., p. 544.

## 5.- BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES, *Tratados de lógica (Órganon) II*, (trad. M. Candel Sanmartín), BCG, Madrid, 1988.

CACCIARI, M., *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, (trad. M. B. Cragnolini y A. Paternostro), Biblos, Buenos Aires, 1994.

CARRILLO CANÁN, J.L., (2000) El Nietzsche de Heidegger, *A Parte Rei*, volumen 8, recuperado de <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei>

GARCÍA RUÍZ, P.E., (2002) ¿Ontología fundamental o teoría del conocimiento? Heidegger crítico del neokantismo, *Signos filosóficos*, número 7, pp.125-149.

HEIDEGGER, M., *Caminos de bosque (GA 5)*, (trad. H. Cortes y A. Leyte), Alianza, Madrid, 1995.

HEIDEGGER, M., *Introducción a la metafísica (GA 40)*, (trad. A. Ackermann Pilári), Ed. Gedisa, Barcelona, 2003.

HEIDEGGER, M., *Nietzsche (GA 6.2)*, (trad. J.L. Vermal), Ariel, Barcelona, 2013.

HERNÁNDEZ NIETO, M.A., «Pensar después de Nietzsche y Heidegger» Cambiar el mundo y la temporalidad, *Revista Electrónica de Investigación en Filosofía y Antropología*, número 3, recuperado de [http://portal.uned.es/portal/page?\\_pageid=93,44308818&\\_dad=portal&\\_schema=PORTAL](http://portal.uned.es/portal/page?_pageid=93,44308818&_dad=portal&_schema=PORTAL)

LEYTE, A., *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2005.

MARIETA, I., *Tentativas sobre la filosofía griega*, Laertes, Barcelona, 2010.

NIETZSCHE. F., *Genealogía de la moral* (trad. A. Sánchez Pascual), Alianza, Madrid, 1972.

NIETZSCHE, F., *La filosofía en la época trágica de los griegos* (trad. L. F. Moreno Claro), Valdemar, Madrid, 1999.

NIETZSCHE, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Edición digital recuperada de <https://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/verdadymentira.pdf>

SANTIESTEBAN, L.C., (2009) Heidegger y Vattimo: intérpretes de Nietzsche, *Diánoia*, volumen LIV, número 63, pp. 3-36.

VATTIMO, G., *El sujeto y la mascara* (trad. J. Binagui), Península, Barcelona, 1989.

VATTIMO, G., *Las aventuras de la diferencia* (trad. J. C. Gentile), Península, Barcelona, 1986.

VERMAL, J. L., (2013) Notas sobre la interpretación de Nietzsche de M. Heidegger, *Taula, quaderns de pensament*, volumen 45, pp. 82-87.

VERMAL, J. L., (1994) Verdad y apariencia. Una reflexión sobre Nietzsche y la metafísica, *Taula, quaderns de pensament*, volumen 21-22, pp. 35-42.

