

## LOS AVATARES DE LA CRÍTICA EN NIETZSCHE Y HEIDEGGER

José Manuel Romero Cuevas  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

La problemática del procedimiento y el sustento normativo de la crítica recibe actualmente una atención teórica cada vez mayor. Y no es casual, pues nuestra época sólo ha podido ser instalada, presuntamente de una vez por todas, en la anulación de toda alternativa representable al estado de cosas existente gracias a una puesta en crisis de la actividad de la crítica. Esta problematización de la labor de la crítica a lo existente, su práctica desaparición del espacio público, genera una viva necesidad de aclaración del lugar, función y procedimiento de una crítica razonada de lo que se presenta como ya no siendo historizable. Por ello, el tratamiento de esta cuestión no es algo promovido por un interés meramente teórico. Está impulsado por un interés político, en el sentido enfático de la palabra. El presente estudio se enmarca en esta problemática. Explicita el concepto de crítica rastreable en la producción teórica de Nietzsche y Heidegger (autores considerados por la *doxa* filosófica dominante en nuestro tiempo como los grandes críticos de la metafísica occidental, de la ciencia y la técnica y, sobre todo, de ese proyecto de mundo que es la modernidad) con objeto de elucidar si efectúan aportaciones valiosas a una concepción de la crítica productiva para nuestro presente. La tesis que quiero sostener aquí es que, salvo la noción de genealogía de Nietzsche (y con matices), ni en su pensamiento ni en el de Heidegger podemos explicitar un concepto de crítica capaz de dar cuenta, ni siquiera de manera aproximada, de su base normativa. La voluntad de poder y el acontecer del ser aparecen en sus pensamientos respectivos como instancia normativa externa a toda pretensión de autonomía subjetiva, a partir de lo cual se puede constatar cómo esa percepción, común en nuestro tiempo, de la producción teórica de estos autores

como *crítica* parece tener más el estatuto de una falsa apariencia que el de una apreciación rigurosamente sustentada.

## **1. Sobre la noción de crítica en Nietzsche**

Junto a Kant, Nietzsche es uno de los pensadores modernos al que resulta asociable de manera más estrecha la noción de filosofía crítica.<sup>1</sup> Nietzsche ha sido considerado como el radicalizador más consecuente de la corriente intelectual de la que Kant se declaró portavoz: la Ilustración. Su crítica a la metafísica, a los valores y a la moral occidentales puede ser entendida como prosecución coherente del proyecto crítico ilustrado respecto a aquellos contenidos filosóficos, normativos y religiosos coactivos de la libertad individual y colectiva transmitidos por la tradición y transformados por diversas instituciones, como la Iglesia, el *establishment* cultural y la universidad degradada a la formación de futuros funcionarios, en evidencias para el presente. Pero el lugar de Nietzsche respecto a la Ilustración no es tan simple como parece esbozarse aquí. No es un mero continuador o un radicalizador. La posición de Nietzsche es mucho más compleja y es esta complejidad la que va a focalizar el interés de la presente exposición.

Comenzaré ubicando la reflexión nietzscheana sobre el conocimiento con respecto al criticismo kantiano. Nietzsche aparecerá como un radicalizador del criticismo que acaba desfundamentándolo al recurrir a la idea claramente antiilustrada de un antagonismo entre verdad y vida (1.1). A continuación analizaré el modelo de crítica propiamente nietzscheano, a saber, la desublimación de lo excelso y elevado a partir de su traducción en los términos de los ingredientes materiales, viles, que son sus constituyentes reales. Asimismo afrontaré la genealogía como forma de historia crítica de lo devenido evidente en el presente. La crítica nietzscheana es llevada a cabo por un modo de conocimiento desvelador del substrato blasfemo de lo aparentemente excelso. Tal conocimiento puede ser hecho productivo críticamente por una posición perspectivista sustentada en un horizonte normativo de valores cuyo grado de validez es concebido por Nietzsche como derivado de la posición de poder a la que sirve. Esto significa que Nietzsche rechaza la idea de una validez universal de los valores y se distancia del relativismo valorativo, en tanto

que existe una perspectiva, la del hombre superior capaz de afirmar la vida y a sí mismo como voluntad de poder, que fundamenta la validez de sus valores (1.2). Por último, esbozaré tres paradojas de la crítica nietzscheana (1.3): a) el problema de la autoaniquilación de la crítica, que coloca al pensamiento de Nietzsche ante el peligro del relativismo extremo del cual sólo se salva porque existe para él una perspectiva (la afirmadora de la vida como autosuperación) que posee normatividad en todos los sentidos; b) la paradójica relación entre la actividad crítica de la genealogía y el carácter deshistorizado de la concepción nietzscheana de la voluntad de poder, y c) el problemático estatuto de lo originario en la genealogía nietzscheana de la moral.

### **1.1. Nietzsche frente a Kant: radicalización del criticismo en una dirección desfundamentadora del conocimiento**

La peculiaridad del posicionamiento teórico de Nietzsche se pone de manifiesto al considerar el lugar de sus reflexiones sobre el conocimiento en relación al criticismo kantiano. Como ha sostenido J. Conill, puede hablarse en Nietzsche de una radicalización del criticismo.<sup>2</sup> Partiendo del hecho de que el conocimiento científico exitoso constituye una realidad plasmada en disciplinas como la matemática o la física, Kant llevó a cabo una reflexión (que llamará trascendental) acerca de las condiciones de posibilidad universales y necesarias de la experiencia y, en virtud de ello, del conocimiento. La reflexión trascendental tematiza tales condiciones en el ámbito de la estructura constitutiva del sujeto finito, sensible, a saber, en las intuiciones *a priori* del espacio y el tiempo y en las categorías del entendimiento. Tales elementos constitutivos de la forma de la subjetividad finita sustentan la validez intersubjetiva de la experiencia y el conocimiento y justifican las pretensiones cognoscitivas de éste, siempre que se atenga a la dimensión de lo experienciable. Pero al ser la experiencia algo constituido a partir de la estructura del sujeto, Kant va a definir coherentemente una dimensión más allá del alcance de los principios de la subjetividad cognoscente y que denominará *cosa en sí*. A pesar de tal limitación necesaria de las pretensiones del conocimiento científico, al ser la estructura subjetiva que lo sostiene la estructura de todo sujeto pensante finito como tal, el conocimiento resulta fundamentado en su validez para la esfera

que le corresponde: lo experienciable. Ahí y sólo ahí puede obtener la ciencia conocimientos y verdades válidas.

Nietzsche lleva a cabo una radicalización de este planteamiento en una dirección acorde con algunas aportaciones filosóficas a la problemática del conocimiento de determinados autores posteriores a Kant, sobre todo Schopenhauer y Lamarck. Puede sostenerse que Nietzsche *historiza* y *biologiza* el criticismo kantiano al arraigar la constitución de la estructura transcendental del sujeto en el proceso biológico-evolutivo de formación de la especie humana. Nietzsche renuncia a una reflexión de tipo transcendental acerca de las condiciones universales y necesarias del conocimiento posible para adoptar una perspectiva teórica para la cual lo que en el presente cumple el papel de tales condiciones es producto de un proceso evolutivo al cual han resultado funcionales: “ha llegado por fin la hora de sustituir la pregunta kantiana ‘¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?’ por una pregunta distinta ‘¿por qué es *necesaria* la creencia en tales juicios?’ —es decir, la hora de comprender que, para la finalidad de conservar seres de nuestra especie, hay que *creer* que tales juicios son verdaderos”.<sup>3</sup> Los principios *a priori* de la sensibilidad y el entendimiento humanos son en Nietzsche principios *a posteriori*, resultado de un proceso evolutivo impulsado por la necesidad de supervivencia. Evidentemente esta historización de lo *a priori* supone un profundo desplazamiento del sentido que tal noción posee en el planteamiento kantiano y un distanciamiento de la problemática de éste. La dimensión de lo transcendental deja de ser objeto de la reflexión nietzscheana para dejar lugar a una reconstrucción histórica del modo en que los principios que ocupan en nuestra constitución actual la posición de condiciones universales y necesarias del conocimiento se han configurado en el seno de un proceso impulsado por la necesidad de autoconservación a la que han resultado funcionales. Esto modifica profundamente a los ojos de Nietzsche el valor de tales principios. Pues considera que su surgimiento y consolidación como estructura del sujeto humano no ha estado orientada por la búsqueda de la verdad sino por la necesidad de sobrevivir.

Aquí Nietzsche se niega a seguir los pasos de buena parte de la teoría evolutiva del conocimiento del siglo XX, que ha sostenido que el hecho de que determinadas estructuras fisiológicas y cerebrales hayan resultado exitosas en el marco de la evolución biológica es índice de que poseen un valor cognoscitivo productivo. El hecho de que un órgano concreto de conociemien-

to sea efectivo en relación a la promoción de la supervivencia de una determinada especie es señal de que posibilita una interacción exitosa de tal especie con el medio, es decir, de que le proporciona información pertinente y adecuada acerca de las peculiaridades de ese medio de cara a su supervivencia. Nietzsche no puede seguir este camino porque ha adoptado la tesis, que él asume sobre todo de Schopenhauer, de que la verdad y el sentido de lo auténticamente real por un lado y la vida por otro son mutuamente excluyentes. Se le puede atribuir a Nietzsche una intuición metafísica, de claras resonancias románticas, acerca de lo realmente real como caos informe sin sentido. Desde esta intuición originaria, que puede realizar desde la privilegiada posición del filósofo, pero que resulta inalcanzable para los que permanecen en el seno de la perspectiva común a la masa, a Nietzsche se le presenta el proceso evolutivo del ser humano con una luz definida: como un proceso orientado por la necesidad de sobrevivir, lo cual significa aquí por la necesidad de que la verdad terrible de lo real resulte velada a toda costa para la perspectiva de la especie humana. Los órganos del conocimiento y las estructuras cerebrales y psicológicas se han configurado a partir de tal necesidad. En una inversión explícita de la fenomenología hegeliana, el proceso de formación de la especie es considerado aquí como un proceso de velamiento de lo verdaderamente real y de sumergimiento en errores necesarios para llevar a cabo tal velamiento, que son (y deben ser) tomados por los seres humanos como verdades.<sup>4</sup> Esta historización y biologización del criticismo conduce en Nietzsche a una subversión de la pretensión kantiana: lleva a una desfundamentación de las pretensiones cognoscitivas del ser humano y a la ubicación de éste en un horizonte experiencial definido necesariamente por el error.

¿Tenemos aquí una radicalización de la Ilustración? La historización y biologización de las estructuras cognoscitivas humanas constituye efectivamente una prosecución de una teoría ilustrada del conocimiento, pero, como he tratado de mostrar, no creo que conduzcan como tales a una desfundamentación de las pretensiones cognoscitivas de la especie, sino todo lo contrario. Lo que introduce una inflexión en la argumentación nietzscheana es un elemento claramente no ilustrado, sino propio de un planteamiento que fusiona una concepción específica de la naturaleza (como caos sin sentido) y un *ateísmo difícil* para el que determinadas consecuencias de la muerte de Dios en la cultura occidental son insoportables inclu-

so para el mismo filósofo. Si Dios no existe, la verdad de lo real imposibilita la vida: este argumento es más propio de una reacción a la Ilustración que de un pensador que pretende proseguir tal tradición intelectual a finales del siglo XIX. Constituye un substrato antiilustrado en el pensamiento de Nietzsche que confiere a su crítica del conocimiento una radicalidad a todas luces engañosa. Pues su planteamiento afirma por un lado un aristocratismo epistemológico que privilegia la perspectiva del filósofo o del hombre superior para acceder a la esencia de lo real sobre las capacidades cognoscitivas de la masa. Este aristocratismo epistemológico es fundamentado por Nietzsche recurriendo, de nuevo, a argumentos biólogos, es decir, apelando a la constitución fisiológica diferencial de los individuos. Esta fundamentación del acceso privilegiado al conocimiento por parte del filósofo en su peculiaridad fisiológica<sup>5</sup> invalida la idea ilustrada fundamental de que el método de la ciencia y del pensar racional pone en condiciones a todos potencialmente, mediante la formación en tal método, de participar en el proceso de adquisición de conocimientos encarnado en la investigación científica.

En segundo lugar, la antítesis entre la verdad de lo real y la vida es, tal como la fórmula Nietzsche, contraria a la idea ilustrada de autonomía en el sentido kantiano de tener el valor de conducirse por el propio entendimiento. Para la Ilustración el *telos* del proceso histórico como proceso colectivo de aprendizaje y liberación es que el ser humano alcance la madurez para orientar su vida individual y colectiva mediante su actividad racional, es decir, sin andaderas, lo cual incluye a las muletas religiosas. La tesis de Nietzsche, en cambio, consagra la idea antiilustrada de que Dios (o su lugar simbólico) es necesario para la supervivencia física y espiritual del hombre existido hasta ahora. Si Dios se comprueba como error o falsedad, entonces el ser humano existente va a ser incapaz de mirar a la realidad y a su condición finita cara a cara y necesitará de velos, ficciones y engaños para mantenerse vivo. Sólo el hombre superior podrá enfrentarse dolorosamente a la condición de vivir bajo la alargada sombra del Dios muerto. Ahora bien, sólo un nuevo tipo de humanidad, el superhombre,<sup>6</sup> estará en condiciones de desprenderse del peso opresivo del lugar simbólico ocupado por Dios y vivir una existencia donde la inmanencia es afirmada sin fisuras. Esta desvaloración de la capacidad del ser humano para

vivir y aceptar al mundo y a sí mismo sin Dios marca las distancias que separan a Nietzsche de la orientación profunda de la Ilustración.

## 1.2. La crítica como desublimación

Lo expuesto hasta el momento proporciona una primera noción de cuál es el sentido de la crítica en el pensamiento de Nietzsche. En términos generales puede sostenerse que la crítica nietzscheana consiste en una conmoción de las evidencias que sustentan nuestro presente, el cual es considerado por Nietzsche como encarnación de los ideales propios del judeo-cristianismo y, por ello, como antagónico respecto a los valores vitalistas e individualistas-aristocráticos afirmadores de la existencia. Esta desfundamentación toma la forma de una *desublimación* de lo valorado en el presente como excelso, sagrado o incuestionable. La base filosófica de esta labor es un cuestionamiento de la escisión ontológica, que Nietzsche considera de raíz platónica, entre las dimensiones de lo ideal-excelso y de lo sensible, concebidas como radicalmente contrapuestas por la tradición filosófica dominante. La perspectiva metafísica confiere a lo excelso (como lo racional, la contemplación teórica, la verdad, el bien, lo bello) un estatuto ontológico diferente a lo vulgar y vil y por ello cuando piensa en su origen lo hace en términos de origen metafísico, desvinculado de la corrupción y suciedad del mundo material, de la dimensión social del choque y conflicto de intereses y de las estructuras petrificadas de poder: “Glorificar el origen: ese es el resabio metafísico que reaparece en el examen de la historia y hace creer terminantemente que en el comienzo de todas las cosas está lo más valioso y esencial”.<sup>7</sup> El platonismo característico de la metafísica occidental sustenta su prejuicio de que “a lo superior no le es *lícito* provenir de lo inferior, no le es *lícito* provenir de nada... Moraleja: todo lo que es de primer rango tiene que ser *causa sui* [causa de sí mismo]. El proceder de algo distinto es considerado como una objeción, como algo que pone en entredicho el valor. Todos los valores supremos son de primer rango, ninguno de los conceptos supremos, lo existente, lo incondicionado, lo bueno, lo verdadero, lo perfecto —ninguno de ellos puede haber devenido, por consiguiente *tiene que ser causa sui*”.<sup>8</sup> Es con el planteamiento de tal problemática que se abre la gran obra que inaugura la producción teórica más vivamente crítica de Nietzsche.<sup>9</sup>

Frente a la filosofía metafísica, Nietzsche reivindica aquí una “filosofía histórica” como nuevo método filosófico que se apoya en los resultados de las ciencias naturales particulares. Tal filosofía histórica, cuyas elevadas pretensiones epistemológicas son explícitas, cuestiona el abismo ontológico entre lo excelso y lo vulgar para considerar lo primero como una sublimación de lo segundo que dificulta reconocer su presencia en aquél. Desbroza así el terreno para la configuración de lo que Nietzsche denomina “química” de las representaciones y sentimientos elevados que, “gracias al nivel actual de las ciencias particulares”,<sup>10</sup> puede mostrar en tal ámbito que también aquí lo considerado como excelso no es más que la sublimación de deseos, intereses, temores y ambiciones que desde la perspectiva de tales valores no son sino despreciables. La cuestión de la investigación del origen se torna así un problema filosófico, moral e incluso político explosivo, pues: “*Con la comprensión del origen, se incrementa la ausencia de significación del origen*”.<sup>11</sup> Esta concepción del origen de lo considerado excelso en el presente como algo carente de sentido y valor, y por ello como desfundamentador de su pretensión de excelencia, sustenta el carácter crítico de la actividad del historiador: “Todas las cosas que viven mucho tiempo se han impregnado paulatinamente tanto de razón que parece inverosímil pensar que su procedencia sea insensata. ¿Acaso no se siente casi toda exacta historia de una génesis como algo paradójico y sacrílego? ¿No *contradice* el buen historiador en el fondo continuamente?”<sup>12</sup> La historia, concebida en los términos de Nietzsche, es ya crítica.<sup>13</sup> Por un lado, la práctica del historiador posee para Nietzsche un significado abiertamente polémico frente a la filosofía del ser como algo puro, idéntico e inmutable, que desde la perspectiva de Nietzsche fue fundada por Parménides y transformada, a través de su elaboración por Platón, en filosofía dominante del Occidente cristiano. Tal es la idiosincrasia de los filósofos occidentales: “su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipticismo. Ellos creen otorgar un *honor* a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni* [desde la perspectiva de lo eterno], —cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. [...] La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, —incluso refutaciones. Lo que es no *deviene*; lo que deviene no *es*... Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en lo que es”.<sup>14</sup> La historia enfrenta lo que la metafísica consi-



dera como poseyendo cualidades propias del ente metafísico substancial (sea el valor moral, el concepto, el sujeto, el lenguaje, la lógica...) con su auténtico y reprimido carácter: su ser el resultado de un devenir a partir de un origen carente de valor, a saber, lo sensible y lo contingente, el conflicto y la conducta inmoral, lo vergonzoso y estúpido. De esta forma, la pretensión de la filosofía histórica es dinamitar los cimientos mismos de la metafísica occidental, entendida como forma refinada de platonismo.

Por otro lado, la práctica de la historia va a ocupar en Nietzsche un lugar central en su esfuerzo de crítica de la moral platónico-cristiana. En este ámbito articula lo que denomina genealogía de la moral, la cual es concebida como un conocimiento riguroso de la historia realmente acaecida de la moral, capaz de poner de manifiesto una “verdad simple, áspera, fea, repugnante, no-cristiana, no-moral... Pues existen verdades tales”.<sup>15</sup> ¿De qué verdad se trata? Nietzsche mismo parece generalizar el tipo de conocimiento al que accede la genealogía en la siguiente fórmula: “el comienzo de todas las cosas grandes en la tierra ha estado salpicado profunda y largamente con sangre”.<sup>16</sup> O bien: “Todas las cosas buenas fueron en otro tiempo cosas malas; todo pecado original se ha convertido en una virtud original”.<sup>17</sup> Como la filosofía histórica de *Humano, demasiado humano*, la genealogía de la moral es concebida como una disciplina cognoscitiva que se apropia de los resultados de determinadas ciencias especializadas (como la filología y la etimología, la fisiología y la medicina) para efectuar una aproximación compleja y reflexiva a la problemática de la historia de la moral. Nietzsche reivindica para la genealogía una “metódica más adecuada”<sup>18</sup> que la que caracterizó a los intentos anteriores al suyo de realización de análisis históricos de la moral, como fueron los de D. Hume y P. Rée. Este método se sostiene en dos pilares fundamentales. Por un lado, la distinción en una práctica o prescripción moral entre su origen y su sentido actual. Por otro lado, la diferenciación en una práctica moral entre su materialidad (su protocolo o sucesión regulada de conductas determinadas) y su sentido. Ambas diferenciaciones teóricas posibilitan la constatación del carácter radicalmente fluido, exterior y arbitrario del *sentido* de la práctica, el cual proviene, piensa Nietzsche, del régimen histórico de poder que se apropia dicha práctica poniéndola a su servicio.<sup>19</sup> Este método posibilita la historización radical del sentido y valor de las prácticas y valores morales, en tanto que permite la comprensión de los mismos a partir de su funcionalidad respecto al régimen

de poder vigente en cada caso. Posibilita una aproximación a la historia como proceso discontinuo donde no se efectúa ningún despliegue o desenvolvimiento de un sentido originario como pretendía Hegel, sino la reiterada apropiación e interpretación de los valores y prácticas morales por los sucesivos dispositivos de poder que se han constituido en dominantes a lo largo de la historia a partir del enfrentamiento de intereses opuestos que define lo social.

Fundamental para comprender la fuerza crítica de la genealogía es la tesis de que el decurso histórico debe ser concebido como terreno de enfrentamiento entre grupos humanos con intereses contrapuestos (para Nietzsche, fundamentalmente, entre la aristocracia espiritual y social y el judeo-cristianismo de los esclavos y demás estamentos oprimidos). La historia es lucha, a veces abierta pero casi siempre soterrada, entre grupos opuestos por el poder. La correlación de fuerzas entre tales grupos es lo que decanta la constitución de un determinado régimen de poder que pretende fijar y hacer permanente la asimetría en él coagulada. Esto define la tarea de la genealogía: sacudir la petrificación de la asimetría de poder cristalizada por el régimen vigente y consagrada por el sistema de valores que afianza tal régimen, unos valores que se conciben como desligados de la dimensión del interés y el conflicto prácticos: como valores objetivos ahistóricos. Para ello, la genealogía pone de manifiesto la historia de tales valores mostrando su carácter de materia dúctil al servicio de un determinado bando en esa confrontación por el poder que recorre la historia. El tipo de crítica que es el conocimiento histórico aportado por la genealogía no opone al valor dominante otro valor más justo, vital o afirmativo. Permanece en el plano del valor mismo cuestionado, reconstruyendo su historia a partir de un origen que implica la invalidación de su pretensión actual de normatividad. La crítica se efectúa partiendo del valor mismo: se engarza en la fractura existente entre su pretensión normativa, que afianza reivindicando para sí un carácter objetivo, puro e intemporal, y lo que por mor de tal pretensión tiene que reprimir a toda costa: su obscuro origen. Nos encontramos pues ante una crítica que se ejerce en y a partir del objeto mismo que se pretende cuestionar: a partir de su propia historia acaecida. Se trata de un modo de crítica inmanente. Pero esto no quiere decir que es una crítica que se comprende a sí misma en términos objetivistas o positivistas. La genealogía no es crítica por ser ciencia rigurosa (y neutra) de la historia. Nietzsche, como genealogista, puede efectuar una determinada genealogía de un valor

en el modo de una reconstrucción rigurosa y epistemológicamente sustentada de su historia, desfundamentando su presunto valor en sí objetivo, desvinculado del ámbito de la praxis social, porque ya ha realizado una específica toma de partido en el conflicto que soterradamente se agita en el presente. La genealogía es así una herramienta cognoscitiva rigurosa, pero sólo puede ser hecha productiva críticamente por una perspectiva que ya se ha posicionado ética y políticamente en el campo conflictivo que define a la actualidad, es decir, por una perspectiva *interesada*. Conocimiento riguroso y perspectivismo ético-político se dan la mano de manera paradigmática en la genealogía. En este caso concreto, el perspectivismo no supone una impugnación en términos relativistas del conocimiento crítico de la historia, sino que es precisamente su condición de posibilidad.

La práctica genealógica constituye así una *intervención* crítica del genealogista en el sustrato de evidencias que sustentan un presente (considerado por el genealogista como problemático) mediante el conocimiento de su historia, que posibilita la desublimación de los valores excelsos que legitiman tal presente en términos de la dimensión humana, demasiado humana, de la violenta confrontación entre los grupos sociales por el poder. En la genealogía conocimiento e interés aparecen así fundidos, pues es en tanto que conocimiento del pasado que posibilita una percepción reflexiva de la falsa apariencia del presente en su pretensión de ser fijación definitiva de la correlación social de fuerzas cristalizada en el régimen de poder vigente. El Nietzsche genealogista lleva a cabo esta tarea porque quiere dar impulso, energía y alimento a una de las posiciones enfrentadas, a aquélla que encarna los valores que él considera como válidos y que sufre la opresión de un régimen de poder que aspira a ser incuestionable. Ha tomado partido y hace de su actividad un medio auxiliar a favor de uno de los bandos de ese conflicto entre valoraciones contrapuestas, valoraciones de las que Nietzsche piensa que no pueden poseer (ninguna de ellas) una validez universal. Pues Nietzsche no pretende que la validez de la valoración aristocrática que él considera normativa sea universal. La validez de tal valoración sólo es asumible por los hombres superiores. Nietzsche ve comprensible que los débiles y resentidos renieguen de tal valoración y sean judeocristianos, pues es tal código de valores el que mejor sirve a su voluntad de poder degradada. Nietzsche no pretende convencerles de la validez de su proyecto de transvaloración de los valores. Dicho claramente: su proyecto no

es *para todos*. Ni siquiera para una mayoría. Descartada la posibilidad de una interacción no instrumental y no estratégica entre los diferentes estamentos humanos, sólo queda la opción por una de las valoraciones enfrentadas en la arena social. Ahora bien, la opción de Nietzsche por la valoración aristocrática no es arbitraria. Hay una *razón*, un *fundamento* para la elección, a saber, la afirmación por parte de tal valoración de la inmanencia de la existencia, su promoción de la autosuperación de la vida, su impulso hacia una humanidad nueva (el superhombre). Esto define una dimensión normativa del planteamiento de Nietzsche, ilumina una serie de valores que poseen validez propia: la inmanencia de la existencia y la vida como autosuperación. Pero, de nuevo, tales valores no son valores para todos. En consonancia con su perspectivismo valorativo, tales valores sólo son apreciados como válidos por los más fuertes, por los hombres superiores. Para los débiles son algo carente de valor y repudiables desde un punto de vista moral (judeo-cristiano): algo pecaminoso.

Para el Nietzsche ilustrado (sobre todo el Nietzsche del periodo de *Humano, demasiado humano*) la crítica de la metafísica y la moral occidentales tiene como base normativa una perspectiva subjetiva capaz de afirmar la inmanencia de la existencia y la vida como autosuperación. Tal capacidad es lo que caracteriza a la perspectiva que sustenta la crítica fundada. Pero Nietzsche considera que la validez del valor de la inmanencia y de la vida sólo es asumible con todas sus consecuencias por una minoría. No cabe forma de diálogo alguna que convenza a los individuos débiles o inferiores de la validez de tal valor. En todo caso, queda claro cómo la crítica se sostiene para Nietzsche en una perspectiva subjetiva capaz de afirmar determinados valores considerados como válidos. Aquí se podría especular con atribuirle a Nietzsche un planteamiento análogo a una argumentación de tipo transcendental: en tanto que la vida es la condición de posibilidad de todo juicio y todo valor, resultan justificados sólo aquéllos que no contradicen el valor de la vida. El que desprecia lo inmanente y la vida sensible estaría cayendo en una autocontradicción performativa en tanto que tal juicio está en principio al servicio del afianzamiento y fortalecimiento de su perspectiva, pero está negando aquello que es la condición de posibilidad de su propia existencia. El argumento de Nietzsche sería que, dado que formamos parte de la vida, negarla mediante un juicio valorativo es un acto de autocontradicción performativa. Por ello, la perspectiva normativa es aquella que es coherente con la condición de posibilidad de nuestra existencia.

La atribución a Nietzsche de un planteamiento de este tipo resulta problematizada por la irrupción a mitad de los años 80 de la tesis de que todo es voluntad de poder. Pues tal tesis va a llenar de contenido metafísico la categoría normativa de vida de manera que los valores generados por la perspectiva afirmativa de lo inmanente van a encontrar un fundamento ontológico a su validez. La vida no es ya entendida como condición de posibilidad de toda existencia y por lo tanto algo que no puede negarse sin caer en autocontradicción performativa, sino que se va a afirmar una esencia de la vida, un contenido ontológico de la misma, que va a definir qué valores y qué perspectivas valorativas poseen validez. Nietzsche se asoma así al precipicio de la falacia naturalista: la esencia metafísica de lo real va a establecer el baremo normativo para definir la validez de los valores y las perspectivas valorativas. La *physis* es el criterio normativo para la validez del *nomos*. De esta forma, la voluntad de poder, concebida como esencia de las cosas y de la totalidad de lo real, va a posibilitar a Nietzsche arremeter contra el judeo-cristianismo, los movimientos de emancipación, la Revolución Francesa, el liberalismo y la democracia burguesa por ser antagónicas respecto a la esencia de lo real y de la vida, por ser figuras de la negación de la esencia del mundo. Pero, además, la concepción de la voluntad de poder como autosuperación va a aportar el suelo ontológico a la validez de la ética nietzscheana de la autosuperación y a los valores asociados. Los nuevos valores y las formas de existencia por los que Nietzsche apuesta pretenden estar a la altura de lo que la esencia de la realidad es (en unos términos que recuerdan al lema estoico de vivir según la naturaleza).

Aquí la fundamentación de la crítica da un giro antisubjetivo, pues es la esencia de lo real lo que valida normativamente la perspectiva capaz de realizar críticas fundadas. Si es la esencia de lo real lo que fundamenta la crítica, la idea de autonomía, asociada en la época moderna a la actividad crítica, es abandonada en favor de una forma de objetivismo que asume como normativa para los asuntos humanos la estructura y esencia de lo real, definida por Nietzsche con un contenido que, como se verá a continuación, implica ya una decisión cargada de significado ético-político. La metafísica de la voluntad de poder es además la base para una crítica desfundamentadora de la razón. Pues si el Nietzsche ilustrado había perseguido la desublimación de aquellos comportamientos considerados racionales por la perspectiva metafísica tradicional, mostrando que no son sino la sublimación de intereses y deseos inconfesables por

demasiado humanos, con ello aspiraba a promover una reflexión acerca de la problematicidad de tales sublimaciones manteniendo un compromiso que debe calificarse de racionalista. El último Nietzsche, en cambio, va a estar en condiciones de realizar una desfundamentación radical de la razón al sostener que no es sino una manifestación más de la omnipresente voluntad de poder. Todo resto de autonomía racional ha sido abolido aquí. La esencia de lo real es lo que se cumple en las conductas supuestamente racionales. Esta desfundamentación metafísica de la razón anticipa ya, como se mostrará en el próximo apartado, la dirección del segundo Heidegger hacia una problematización de la razón a partir de la idea de una historia del ser.

En consecuencia, el Nietzsche genealogista no parece pretender sustentar su posición crítica en un sustrato normativo que debería poder ser compartido por todos los miembros de la sociedad en las condiciones de reflexión o diálogo adecuadas, de manera que la legitimidad de la crítica se mediría por su referencia a tal nivel normativo validable en términos de su aceptabilidad universal. Pues su constatación es que no existe el sustrato social de tal pretensión de universalización de los parámetros normativos de la crítica. No existe algo así como una comunidad de sujetos en condiciones de compartir un marco normativo común (de tipo moral o discursivo). Lo que existe es un conglomerado social profundamente *fracturado* por un conflicto permanente, por antagonismos estructurales que imposibilitan todo acuerdo o conciliación y que tienen como base en Nietzsche una problematización de la concepción de una especie humana única en favor de la idea de una diversidad inconmensurable de tipos biológicos que prioriza las diferencias fisiológicas entre los individuos sobre sus elementos comunes. La idea de comunidad es disuelta a partir de una monadología biológicamente sustentada que equipara a los individuos con especies diferentes. Ante tal constatación de la ausencia de una comunidad en sentido enfático, acompañada de la renuncia a considerar como válida la idea de la posibilidad de una constitución futura de la misma a partir de la cual pudiera pensarse en una conciliación de los auténticos intereses de los sujetos, el Nietzsche genealogista realiza una toma de partido en la confrontación que escinde lo social y la asunción de su actividad cognoscitiva como fusionada con la praxis crítica a favor de uno de los bandos enfrentados en tal conflicto, a saber, aquél oprimido por un presente que reivindica para sí una validez que se quiere hacer pasar por evidente. En la idiosincrática fantasía

filosófica de Nietzsche serían los valores nobles y aristocráticos los que son oprimidos en su presente por el dominio de los valores democráticos y humanistas, los cuales no constituyen sino el triunfo de aquella subversión de los esclavos en el ámbito de la moral acontecida en el Mundo Antiguo.

Más allá de las fantasías políticas de Nietzsche, debe hacerse hincapié en el valor crítico del tipo de trabajo teórico interesado que es la genealogía. Considero que bajo la autoescenificación de Foucault como positivista feliz, lo que define su genealogía del poder es una concepción de la relación entre conocimiento e interés comparable en términos generales a la de Nietzsche, ahora bien mediada por una importante consideración que distancia su posición de la del pensador alemán en términos esenciales: el rechazo del biologicismo nietzscheano y sobre todo la defensa de una concepción del dominio como algo en sí intolerable. De ahí resulta una determinación del trabajo genealógico como intervención desfundamentadora de la apariencia de evidencia e incuestionabilidad de los dispositivos sociales disciplinarios que reproducen y extienden las relaciones de dominio por los más diversos niveles del tejido social.<sup>20</sup> Como tal, la genealogía posee un componente crítico intrínseco en tanto que es una estrategia de desfundamentación de las estructuras de jerarquización (y exclusión) coaguladas en el presente como evidentes. Es una historia crítica opuesta a las formas de historia legitimistas, es decir, aquellas que reconstruyen el proceso de formación de una institución en el presente con objeto de legitimarla al recurrir a un origen heroico, valioso y paradigmático. La genealogía implica así una deconstrucción de la historia de los vencedores, de esa historia que aquellos historiadores que empatizan con la posición de los grupos dominantes elaboran como legitimación de su poder actual.<sup>21</sup> En tanto que práctica de desfundamentación de lo presuntamente incuestionable, la genealogía como tal posibilita una consideración reflexiva de las evidencias que sostienen nuestro hoy, impulsando a los sujetos a una reapropiación de la tarea de valorar, decidir y actuar con poder de autodeterminación. Es apertura del horizonte de posibles del presente al servicio de la libertad. Lo sostenido en este apartado muestra la necesidad de un pensar con Nietzsche contra Nietzsche que actualice la productividad crítica de determinados instrumentos teóricos articulados por su trabajo intelectual, enfrentándose contra aquellos supuestos y premisas que otorgan a su pensamiento un significado ético y político no asumible por una crítica cuyo telos sigue siendo la emancipación.



### 1.3. Paradojas de la crítica nietzscheana

a) Al final de uno de sus libros más poderosamente críticos, Nietzsche introduce la tesis de la necesidad histórica del proceso de autosuperación y autosupresión de la moral que alcanza su cumbre en el proceso de cuestionamiento de la veracidad por sí misma. Para Nietzsche, ya el cristianismo como dogma había sido víctima de su propia moral, que defiende la verdad como valiosa y la veracidad como virtud. De esta manera, el ateísmo “es la *catástrofe*, que impone respeto, de una bimilenaria educación para la verdad, educación que, al final, se prohíbe a sí misma la *mentira que hay en el creer en Dios*”.<sup>22</sup> Pero a continuación, en un proceso de radicalización sin fin, la veracidad cristiana, impulsada por una fuerza de cuestionamiento crítico constante, de disolución de errores y falsedades, se ve abocada a una superación de sí misma al cuestionar el estatuto de la pretensión y la necesidad de la verdad: “¿*qué significa toda voluntad de verdad?*”<sup>23</sup> ¿Por qué la veracidad? ¿No la sustenta un prejuicio innombrable en favor del valor de la verdad, la consideración de la misma como algo valioso y necesario? ¿No se esconde aquí “la fe en un valor *metafísico*, en un valor *en sí de la verdad*”?<sup>24</sup> Contra tal prejuicio infundado (porque, ¿no puede ser que la verdad sea algo terrible, repugnante y peligroso para la vida?) saca la veracidad su más consecuente conclusión: “La voluntad de verdad necesita una crítica —con esto definimos nuestra propia tarea—, *el valor* de la verdad debe *ser puesto en entredicho* alguna vez, por vía experimental...”<sup>25</sup> ¿La crítica, por tanto, acaba en Nietzsche desfundamentándose a sí misma? ¿La crítica radicalizada conduce a la autosuperación de la crítica? ¿Hacia dónde? ¿Hacia la restitución de lo que la crítica había mostrado ya como inválido, injustificado, falso? Esta es una interpretación posible del devenir final del pensamiento de Nietzsche, es decir como legitimación teórica de un perspectivismo epistemológico a partir del cual cabe definir como verdaderos aquellos errores e ilusiones que acrecientan el poder de una determinada perspectiva. Liberada de la coacción de la categoría normativa de verdad, cada perspectiva puede tomar sin mala conciencia como verdades aquellas ficciones que aumentan su potencia. Aquí la autosuperación de la crítica conduce a un craso relativismo que sólo puede ser eludido por Nietzsche porque para él existe un tipo de perspectiva que posee un estatuto normativo indiscutible: la



perspectiva instalada en una afirmación y justificación de lo inmanente frente a toda forma de transcendencia metafísica y moral denigradoras de lo sensible. Tal perspectiva es normativa en Nietzsche, pues lo que toma por verdad es aquello que es útil y favorable para la autosuperación de la vida, que para nuestro autor es el valor central.

b) La genealogía se esfuerza por conmover lo que en el presente se ostenta con una apariencia de permanencia y consistencia, opuestas coactivamente a la valoración y la praxis de los agentes actuales, a través de un trabajo de excavación bajo los estratos profundos sobre los que el régimen vigente de poder pretende sustentarse que saque a la luz una verdad sacrílega para el mismo. Es un trabajo de historización del presente que se sostiene teóricamente en una concepción de la historia como proceso conflictivo no clausurado. Sin embargo, tal pretensión se enfrenta con la reiterada afirmación de Nietzsche acerca de una esencia de la vida en tanto que voluntad de poder, una esencia no historizable sino eterna, tal como él mismo reprocha a los conceptos y valores de la metafísica moral: “la vida misma es *esencialmente* apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y al menos, en el caso más suave, explotación”, pues “la vida *es* cabalmente voluntad de poder”.<sup>26</sup> A partir de tal concepción de la voluntad de poder en términos salvajemente naturalistas, Nietzsche articula una respuesta muy poco original al planteamiento de Marx: “hoy se fantasea en todas partes, incluso bajo disfraces científicos, con estados venideros de la sociedad en los cuales ‘el carácter explotador’ desaparecerá: —a mis oídos esto suena como si alguien prometiese inventar una vida que se abstuviese de todas las funciones orgánicas. La ‘explotación’ no forma parte de una sociedad corrompida o imperfecta y primitiva: forma parte de la *esencia* de lo vivo, como función orgánica fundamental, una consecuencia de la auténtica voluntad de poder, la cual es cabalmente la voluntad propia de la vida. —Suponiendo que como teoría esto sea una innovación, —como realidad es el *hecho primordial* de toda historia”.<sup>27</sup> ¿Es la explotación por tanto un hecho no historizable? ¿No cabe una genealogía de la explotación entendida como algo natural e inevitable que la libere de un presunto origen metafísico y ubique su emergencia en la cruda violencia de individuos y grupos sobre otros? Tal consideración metafísica de la explotación como esencia inmodificable de la vida y de la historia hipoteca la pretensión crítica de la genealogía al blindar determinadas realida-

des respecto a su potencia historizadora. La categoría metafísica de voluntad de poder posee de esta forma un efecto claramente distorsionante respecto a las pretensiones críticas del pensamiento nietzscheano, pues instaure como permanentes y ahistóricos determinados contenidos elegidos por Nietzsche de manera no fundamentada, lo cual posee claras consecuencias ético-políticas.<sup>28</sup>

c) Existe una importante discrepancia entre el significado que posee lo originario en las primeras obras de Nietzsche (sobre todo *El nacimiento de la tragedia* y la segunda de las *Consideraciones intempestivas*) y en sus publicaciones a partir de *Humano, demasiado humano*. En el joven Nietzsche, la antigüedad griega alcanza la posición de referente normativo para la crítica del presente. Ello ocurre en *El nacimiento de la tragedia* con la tragedia ática, síntesis conseguida de lo apolíneo y lo dionisiaco, que le sirve a Nietzsche de sustento para cuestionar las formas posteriores y actuales de arte musical y defender las virtudes de la obra total wagneriana como modo de “renacimiento de la tragedia”.<sup>29</sup> En la segunda *Intempestiva*, titulada *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, es el conocimiento de la antigüedad, como caso afortunado de realización de lo excelente, lo que posibilita al filólogo clásico una actitud intempestiva (es decir, antagónica respecto al propio tiempo) frente a la degradación del presente, pues tal degradación es constatada como tal precisamente a partir de ese conocimiento.<sup>30</sup> El pasado originario actúa así en el joven Nietzsche como referente normativo de la crítica y como paradigma de la acción.

Para el Nietzsche posterior lo originario cumple un papel teórico muy diferente. Concebido como algo excelso, paradigmático, idílico, es concebido como un mero fantasma. El origen es considerado en cambio por la genealogía como un escenario de fuerzas contrapuestas en conflicto, como un tenso marco en el que la coacción y la violencia es lo único que media entre los sujetos y grupos en interacción. No es fundamento de nada elevado o sublime, sino radicalmente cuestionador de las pretensiones autolegitimadoras del presente. Dicho esto, resulta a todas luces problemático el estatuto que la moral de señores asume en la genealogía del último Nietzsche. Pues tal moral aristocrática aparece considerada en términos abiertamente positivos. Constituye la posición ética originaria subvertida por la moral de esclavos, subversión que ha dado lugar a la historia de occidente como acrecentación de la decadencia de los valores aristocráticos, en sí afirmativos. La completa historia de la moral

judeo-cristiana puede aparecer a los ojos de Nietzsche como desastre civilizatorio precisamente desde la consideración de aquellos valores como poseyendo fuerza normativa en relación a lo que debe ser una ética afirmativa. ¿Constituye en consecuencia la moral aristocrática antigua el paradigma para la nueva valoración que debe ser forjada tras la transvaloración de todos los valores pregonada por Nietzsche? Si es así, la genealogía de la moral se ha topado con un origen fundamentador caracterizado en términos idílicos y que desde una posición coherentemente genealógica sólo puede ser considerado como una fantasmagoría. La genealogía excluye de su actividad crítica la referencia a todo origen metafísico fundamentador, pues su actividad efectúa precisamente la disolución del carácter fetichizado del origen. La posición de la moral aristocrática antigua como algo normativo en la genealogía de la moral de Nietzsche es así un elemento espurio, extraño a la metodología de la genealogía, que sólo introduce en la misma una corrupción de su sentido más propio.

## **2. El lugar de la crítica en el pensamiento esencial de Heidegger**

En Nietzsche la crítica tiene como sustento una posición subjetiva que afirma la validez y la fuerza normativa de determinados valores (como es el caso del valor de la vida como autosuperación), pero sin reclamar para los mismos una validez universal. Se trata de una forma de perspectivismo valorativo que vincula cada valoración con una perspectiva biológicamente determinada a la que sirve en términos pragmáticos para afianzar su voluntad de poder. Cada perspectiva tiene sus valores pero esto no significa, como hemos apuntado, que Nietzsche defienda el relativismo moral: hay una valoración que para él es normativa, a saber, la valoración que afirma la vida como autosuperación. En principio, la validez de esta valoración es perspectivista: está al servicio del perfeccionamiento y autosuperación de los hombres superiores. Pero en el último Nietzsche la introducción de la categoría de voluntad de poder va a conferir un fundamento ontológico a la validez de tal valoración.

En Heidegger vamos a encontrar una agudización de esta orientación hacia una fundamentación objetivista de la crítica que abandona la prioridad que para el ejercicio de la crítica posee todavía en el Nietzsche ilustrado el individuo, la perspectiva subjetiva que se afirma como autónoma a partir de la

generación de un código de valores a los que concede normatividad. El proceso de desobjetivización de la actividad crítica que puede reconstruirse desde el ilustrado *Humano, demasiado humano* hasta las obras finales, dominadas por la fuerza normativa de la categoría de voluntad de poder, es para Heidegger un camino ya transitado. Si en Nietzsche la deconstrucción del significado filosófico tradicional de categorías como sujeto, razón y libre albedrío era un elemento integrante de una enérgica actividad crítica cultural, ética y política (además de filosófica) realizada desde la normatividad del valor de la vida e impulsada por un concepto enfático de libertad (como asunción de la propia tarea de autosuperación), en Heidegger, desde el principio, su aproximación al ser humano y a aquellos ámbitos socio-culturales sometibles a crítica parece estar mediada por la primacía de una problemática que trasciende lo humano, sus necesidades y valores: la cuestión del ser. Va a ser en el seno de tal problemática y de la prioridad que Heidegger siempre concederá a la cuestión del ser sobre las cuestiones ético-políticas y sociales en general, ligadas al ámbito inesencial de lo óntico, que se podrá tratar la cuestión de las pretensiones críticas de su discurso. Además, a diferencia de Nietzsche, la perspectiva teórica de Heidegger parece estar impulsada por una vocación descriptiva, propia del fenomenólogo, en la que el horizonte valorativo del sujeto del discurso filosófico parece estar husserlianamente en suspenso. En todo caso, tanto en el primer como en el segundo Heidegger se ha hablado de una pretensión crítica (crítica de la razón, de la técnica, de la modernidad, de la metafísica occidental). Tal pretensión aparece fundamentalmente mediada por ese movimiento característico del pensamiento de Heidegger respecto a la filosofía de Kant y del propio Husserl: *la destranscendentalización de la filosofía y su orientación incondicional a lo fáctico-temporal*. En el grado y el modo en que Heidegger efectúa este cuestionamiento de la filosofía trascendental (en el que converge con la posición de Nietzsche respecto a Kant) y deriva de él sus consecuencias filosóficas, se juega la viabilidad de su pretensión crítica.

Mi aproximación a Heidegger se llevará a cabo en dos momentos. Primero defenderé la tesis de que las virtualidades críticas respecto a la metafísica occidental y la sociedad moderna tematizables en la hermenéutica del *Dasein* de *Ser y tiempo* resultan hipotecadas por un acercamiento a la cuestión de la existencia humana interesada en su constitución ontológica con objeto de formular adecuadamente la pregunta por el sentido del ser, lo cual deja en el inesencial

ámbito de lo óntico las cuestiones éticas y políticas (2.1). A continuación se mostrará cómo el pensamiento del segundo Heidegger no sólo no implica una crítica radical de la metafísica occidental y de la técnica moderna, sino que elimina toda base para la crítica y promueve un pensar que trascendiendo al sujeto desemboca en un místico dejar ser al ser (2.2).

### 2.1. La hermenéutica del *Dasein* y la pregunta por el sentido del ser

El primer Heidegger radicalizó la aspiración husserliana de ir *a las cosas mismas* redefiniendo el análisis fenomenológico de lo dado al campo transcendental de la conciencia en términos de una hermenéutica de la vida fáctica, de la existencia humana o *Dasein*.<sup>31</sup> Este proyecto de una hermenéutica del *Dasein*, de gran originalidad y preñado de consecuencias para la filosofía del siglo XX, parecía poseer desde sus primeros esbozos hasta *Ser y tiempo* una pretensión crítica manifiesta: aspiraba a cuestionar de raíz la concepción del ser humano característica de la metafísica occidental como alma, substancia, o cosa que piensa (es decir, a partir del modelo de la cosa, del estar-ahí ante los ojos): “La distinción tan manifiestamente obvia entre el ser del *Dasein* existente y el ser de los entes que no son el *Dasein* (el estar-ahí, por ejemplo), es tan sólo el *punto de partida* de la problemática ontológica, y no algo en lo que la filosofía pudiera hallar su reposo. Que la ontología antigua opera con ‘conceptos de cosa’ y que se corre el riesgo de ‘cosificar la conciencia’, es algo sabido desde hace tiempo. Pero, ¿qué significa cosificación? ¿De dónde brota? ¿Por qué se ‘concibe’ el ser ‘primeramente’ a partir de lo que está-ahí *y no* a partir de lo a la mano, que está *mucho más cerca*? ¿Por qué esta cosificación se vuelve una y otra vez dominante?”<sup>32</sup> Este cuestionamiento de la concepción cosista del ser humano es realizado por Heidegger mostrando, a partir de una interpretación de la vida fáctica, que su constitución ontológica no es la coseidad sino la *temporalidad*. Pero tanto este cuestionamiento de categorías centrales de la metafísica occidental así como el enfrentamiento con las representaciones promovidas por el espacio de lo públicamente interpretado (que incitan coactivamente en los individuos formas de relación consigo mismo y con los demás que los hacen encajar en un nicho de posibilidades de vida restringido según las necesidades de reproducción de la sociedad vigente), motivos en los

que parece concentrarse la fuerza crítica de *Ser y tiempo*, no son efectuados por una forma de crítica teórica o éticamente sustentada. Lo que Heidegger muestra en su hermenéutica del *Dasein* es el *movimiento estructural* propio del *Dasein* desde su forma de existencia caída, sometida a la autopercepción de sí como sujeto-cosa y como existiendo en la mirada y la opinión del colectivo anónimo, hacia su reapropiación.<sup>33</sup> Pero este movimiento constitutivo del *Dasein* no es concebido como impulsado por la reflexión crítica del individuo con pretensión de autonomía, sino que es provocado por un acontecimiento no disponible por el individuo que somete su existencia a un *shock* fundamental: la angustia. Ésta sacude al individuo como un acontecimiento externo, del que no puede escabullirse y lo obliga a enfrentarse con la muerte como aquella posibilidad más propia del *Dasein*. A consecuencia de este estar de cara a la muerte, se relativizan las posibilidades de vida en las que el *Dasein* había sido enclaustrado por los modos de relación consigo mismo transmitidos por la tradición metafísica y el espacio de lo públicamente interpretado y es impulsado a la tarea de apropiarse de sus posibilidades más propias.

La exposición de *Ser y tiempo* parece implicar un posicionamiento crítico respecto a la sociedad moderna, en concreto, respecto a los modernos medios de comunicación de masas, las formas de vida y de interacción personal características de las grandes ciudades modernas y el cúmulo de necesidades y posibilidades de vida generadas y definidas restrictivamente por el consumismo moderno. A partir de tales elementos Heidegger configura su categoría de espacio de lo públicamente interpretado, responsable de la generación de una forma de subjetividad impersonal, carente de autonomía y volcada en el cumplimiento de las expectativas de un otro anónimo generalizado. En relación a esta forma de subjetividad impersonal podría parecer que Heidegger expone al *Dasein* conmocionado por la angustia y enfrentado con la muerte como una forma *auténtica* de existencia,<sup>34</sup> a partir de la cual puede calificarse toda la esfera pública moderna como inauténtica. Consciente de la viabilidad de esta lectura, el propio Heidegger hace hincapié en que su hermenéutica no opone normativamente la existencia auténtica a la inauténtica, invitándonos a abandonar la segunda en pos de la primera. Su hermenéutica del *Dasein* reconstruye en cambio el movimiento estructural constitutivo del *Dasein* desde su estar caído en el impersonal espacio de lo público hasta su enfrentamiento con la tarea de hacerse cargo de sus propias posibilidades promovida por la angustia.

La pretensión de la hermenéutica del *Dasein* es así mostrar la estructura ontológica del *Dasein*, su movimiento constitutivo de caída y de resolución proyectante de sus propias posibilidades, movimiento que Heidegger sintetiza con la categoría de “cuidado” (*Sorge*), como categoría que define la estructura ontológica propia del *Dasein*.

Pero en este movimiento, la capacidad de reflexión crítica o el interés por la liberación o la voluntad de libertad no juegan ningún papel. La liberación del estado de caído en el impersonal espacio de lo público es algo que *le pasa* al *Dasein* por la irrupción de la angustia como acontecimiento indisponible. El *Dasein* es así concebido por Heidegger como una instancia pasiva respecto de su liberación, pasivo en relación a un acontecer que es experimentado como ajeno y heterónomo. Algo análogo ocurre cuando Heidegger trata la cuestión de cómo el *Dasein* liberado de las posibilidades de existencia impuestas por el espacio de lo público se apropia de sus propias posibilidades. Si el Nietzsche maduro todavía contempla un espacio para una forma ciertamente devaluada de autonomía individual en tanto que postulaba como tarea de cada perspectiva la proyección de aquellos valores que favorecen su voluntad de poder y su fuerza de autosuperación, el Heidegger de *Ser y tiempo* va a excluir que las posibilidades que el *Dasein* tiene que hacer suyas como propias puedan ser producidas por él.<sup>35</sup> Para Heidegger va a ser el acontecer no disponible de la tradición la fuente de las posibilidades que el *Dasein* debe apropiarse: “La resolución, en la que el *Dasein* retorna a sí mismo, abre las posibilidades fácticas del existir propio *a partir del legado* que ese existir *asume* en cuanto arrojado. El retorno resuelto a la condición de arrojado encierra en sí una *entrega* de posibilidades recibidas por la tradición”.<sup>36</sup> El *Dasein* está abocado a *elegir* entre las posibilidades de existencia transmitidas por la tradición del pueblo al que pertenece (posibilidades transmitidas por ejemplo en la forma de héroes del pasado que ostentan como realizadas posibilidades excelsas de existencia) aquella que considere que puede hacer suya para *repetirla* en el presente: “La resolución que retorna a sí, y que se entrega a sí misma [la posibilidad heredada] se convierte entonces en la *repetición* de una posibilidad de existencia recibida por la tradición. *La repetición es la tradición explícita*, es decir, el retorno a posibilidades del *Dasein* que ha existido. La repetición propia de una posibilidad de existencia que ya ha sido —que el *Dasein* escoja su héroe— se funda existencialmente en la resolución precursora; porque en ella se hace por pri-



mera vez la opción que libera para el seguimiento combatiente y para la fidelidad a lo repetible”.<sup>37</sup>

En relación a la tarea central de apropiación de sus propias posibilidades, el *Dasein* carece de autonomía. La *primacía* recae en el acontecer de la tradición, respecto del cual el *Dasein* lo que puede es *elegir* su héroe. La vivencia de esta relación con el acontecer no disponible de la tradición del propio pueblo es entendida consecuentemente por Heidegger como *destino* y el carácter nacional de esta relación de un pueblo definido con su propia tradición como *destino común*: “En el destino se funda también el destino común, que entendemos como el acontecer del *Dasein* en el coestar con los otros”.<sup>38</sup> En el destino común se realiza propiamente la historicidad del *Dasein*.<sup>39</sup> La connotación política que Heidegger confería a esta cuestión se volvería clara unos años después, cuando el Heidegger encandilado por las hermosas manos de Hitler<sup>40</sup> vio en el nacionalsocialismo la chance filosófico-histórica para que el pueblo alemán pudiera reapropiarse de sus tareas históricas más propias y salvar a Occidente de la catástrofe del olvido del ser en la que convergen el americanismo y el comunismo soviético.<sup>41</sup> Pero no adelantemos acontecimientos.

Esta dimensión antisubjetivista, irracionalista y de significado político claramente reaccionario de la hermenéutica del *Dasein* de *Ser y tiempo* queda rematada por la problemática a la que tal hermenéutica sirve de propedéutica en el libro: la cuestión del ser. La hermenéutica del *Dasein*, que Heidegger va esbozando y articulando desde sus lecciones magistrales de 1919, es convertida en *Ser y tiempo* en actividad subsidiaria respecto de una problemática más esencial. Su tarea consiste en el establecimiento, a partir de una clarificación de la situación hermenéutica de partida que caracteriza al *Dasein* mediante la explicitación de sus estructuras propias y de su precomprensión del ser, de las condiciones adecuadas para una correcta formulación de la pregunta por el sentido del ser. A pesar de las pretensiones destrancendentalizadoras y antisubjetivistas del Heidegger de *Ser y tiempo*, su hermenéutica del *Dasein*, en tanto que propedéutica respecto al planteamiento de la pregunta por el sentido del ser, acaba deviniendo un ejercicio de tematización de la estructura ontológica del *Dasein* (en la que hay que incluir su precomprensión constitutiva del ser) que de cara a la formulación filosófica de aquella pregunta va a permanecer en el “ámbito de la problemática de la reflexión trascendental”.<sup>42</sup> Si la estructura ontológica del *Dasein* explicitada por la hermenéutica de *Ser y*



*tiempo* define las condiciones universales y necesarias (para el ser humano, evidentemente) para la pregunta filosófica por el sentido del ser, entonces el horizonte de la filosofía moderna kantiana no ha sido superado y *Ser y tiempo* permanece presa de un subjetivismo y un transcendentalismo que para Heidegger están íntimamente vinculados con una concepción distorsionada de la cuestión del ser. Esta es la paradoja de *Ser y tiempo*: la ontología fundamental pretende una disolución de la categoría de subjetividad transcendental, pero tal superación se intenta efectuar a través de una analítica de las estructuras del ser-en-el-mundo que procede en términos transcendentales.<sup>43</sup>

Estos deslices moderno-subjetivistas no deben hacer perder de vista que en *Ser y tiempo* es la cuestión de la comprensión del sentido del ser (para lo cual se requiere la adecuada formulación de la pregunta por tal sentido) lo que va a servir de criterio normativo para el proyecto de destrucción de la metafísica occidental (por su reducción del ser a lo presente, a lo dado ahí y cuyo prototipo es el ente) y para caracterizar a las formas de subjetividad generadas por la sociedad moderna como impropias (*uneigentlich*). En esta dimensión profunda, la crítica ha transcendido la perspectiva del sujeto para tomar como referente el modo de relación del hombre con el ser. Es la perspectiva del ser lo que asume aquí la posición normativa para la crítica de la filosofía occidental y de la sociedad moderna. Este movimiento será agudizado poco tiempo después de la publicación de *Ser y tiempo*, cuando Heidegger, consciente de este carácter problemático de su primera obra en relación a sus presupuestos filosóficos, irá avanzando en una dirección teórica que efectúa el abandono definitivo de todo residuo de transcendentalismo y subjetivismo característicos del pensamiento moderno. La orientación de Heidegger durante los años 30 hacia una forma de pensamiento más esencial definirá lo que se ha dado en llamar la *Kehre* o giro hacia un pensar desubjetivizado capaz de dejar ser al ser.

## **2.2. La historia del ser y la crítica de la metafísica, la técnica y la modernidad**

A lo largo de los años 30 Heidegger va reformulando en sus escritos la pregunta por el ser. Su concepción misma del ser sufre una transformación. Pues si en *Ser y tiempo* era la apertura constitutiva del *Dasein*, definida por la tempo-

ralidad, la condición de posibilidad de toda comprensión del ser, lo cual daba al planteamiento de Heidegger una connotación que lo aproximaba a la problemática kantiana, el Heidegger posterior va a considerar que más allá de tal apertura en la que consiste el *Dasein* existe una apertura *más esencial* en juego en la comprensión del ser: la apertura del ser mismo. La apertura, la desocultación del propio ser es lo que constituye el significado originario de la verdad (como *aletheia*, desvelamiento), a cuya luz se hacen distinguibles las verdades discursivas que remiten a lo óntico.<sup>44</sup> Haciendo fructificar la intuición que da título a su primera obra, Heidegger considerará ahora que la apertura esencial en la que se desvela el ser, aunque siempre ambiguamente en un juego de desvelamiento y ocultación, posee una temporalidad propia y por lo tanto un carácter *epocal*.<sup>45</sup> El decurso de las sucesivas aperturas epocales del ser es lo que funda esencialmente el devenir histórico mundano, en el que el hombre está inmerso, con sus diversas épocas. El modo en que el ser se desvela y oculta enviándose al hombre, invocándolo de una forma específica a hacerse cargo de tal envío, es el fundamento originario de cada época histórica: “Ocurra lo que le ocurra al hombre histórico, siempre será como consecuencia de una decisión sobre la esencia de la verdad que ha sido tomada previamente y nunca ha dependido del propio hombre”.<sup>46</sup>

La tesis de Heidegger es que, en la historia de Occidente desde los antiguos griegos, el modo de desvelamiento del ser y el modo de hacerse cargo del mismo por parte del hombre está caracterizado por el *olvido del ser*. Esto es lo que define a la metafísica. La metafísica occidental es analizada meticulosamente por Heidegger como plasmación del olvido del ser que define a la historia occidental. El ser ha sido olvidado en favor del ente. La experiencia originaria del ser en ciertos presocráticos en tanto que *physis*, como acontecimiento, ha sido excluida por una concepción del ser a partir del modelo representado por lo dado ante los ojos, por el ente presente delante de nuestra mirada ya sea en la forma de la *Idea* platónica o el *objeto* moderno. Los grandes metafísicos occidentales han concebido así al ser según el modelo del ente, lo han conceptualizado como un ente más, como el ente supremo o Dios. La metafísica occidental es así onto-teo-logía y se ha cerrado el camino para una comprensión originaria del ser. Esta primacía del ente sobre el ser en la metafísica occidental se ha traducido en la historia intramundana de occidente en el paulatino auge de la técnica (o *Ge-Stell*) y del pensamiento científico asocia-

do a la misma como paradigma de la relación del hombre con la realidad: lo real queda definido como un conjunto de objetos cognoscibles, manipulables y disponibles por un tipo de posicionamiento ante lo real que fusiona conocimiento y disposición técnica de los entes como meros materiales.<sup>47</sup> Este auge de la técnica y del pensamiento científico es lo que define a la modernidad como tal y lo que la constituye en la época de la culminación del olvido del ser. Para Heidegger será Nietzsche el pensador con el que la modernidad alcanza su plenitud, en tanto que es en él donde la esencia de la modernidad alcanza expresión como metafísica de la voluntad de poder y como conceptualización del tipo de ser humano capaz de hacerse cargo del dominio técnico del mundo: el superhombre. El nihilismo anunciado por Nietzsche remite a la signatura de la modernidad culminada: el acabamiento del olvido del ser.<sup>48</sup>

La historia de occidente tiene como fundamento originario la historia del propio ser, la sucesión de sus aperturas epocales al ser humano. Esta historia del ser no es algo disponible por el hombre. Es un acontecer originario, esencial, que define y determina la sustancia filosófica de cada época intrahistórica (y hace de la modernidad la época de la técnica, por ejemplo). Es vivido por los seres humanos como un decurso impenetrable, carente de significación precisable. Aún más, es experimentado como un *errar* (así lo sostendrá Heidegger al hacer el balance filosófico de su compromiso con el nacionalsocialismo. Puede pensarse que Heidegger tenía razones fundamentales para no arrepentirse públicamente del “error” de su apuesta a favor del nacionalsocialismo: pues tal acontecimiento político fue desde su perspectiva un *errar* del ser mismo del cual nadie, ni el propio Heidegger, puede ser responsabilizado).<sup>49</sup> La historia del ser constituye pues un destino que exige de nosotros, así lo pensará el último Heidegger, una forma de pensar que abandone el posicionamiento ante la realidad característico del sujeto (definido según él por la actividad, el impulso hacia la disposición de los objetos, el ansia de identificación...) hacia un pensar esencial que, además de una rememoración (*Andenken*) de la historia del ser como olvido, asuma una actitud de espera expectante, capaz de dejar ser al ser en su inminente acontecer apropiador (*Ereignis*) que supere al fin la metafísica y su olvido constitutivo del ser.<sup>50</sup>

¿Qué hay pues de crítico en el segundo Heidegger? Se ha dicho que Heidegger es un crítico de la metafísica, de la modernidad, de la tecno-ciencia moderna. La historia del ser parece efectuar una desfundamentación de la ra-

zón moderna occidental en términos de un determinado comportamiento de *ataque* respecto a lo real, considerado como objeto o material de manipulación y control. Desvela que la esencia de la razón es una voluntad de disposición técnica sobre lo definido como objetivo ya sea la realidad inerte o los seres vivos (incluyendo a los humanos). La historia del ser muestra que la razón es una figura más del devenir epocal de las aperturas del ser, cuya consistencia depende de la particular apertura que la ha generado y que puede desaparecer cuando el ser se desvele en una nueva apertura epocal. La razón es así desfundamentada en su pretensión de autonomía y radicalmente relativizada históricamente. Esta pretensión es clara en el planteamiento de Heidegger y parece radicalizar la desfundamentación de la razón pretendida por el último Nietzsche. Ahora bien, la metafísica, la técnica y la razón moderna misma, ¿no se tratan realmente de aperturas epocales del propio ser?, ¿no es acaso el ser el que se envía al hombre epocalmente en la época moderna invocándolo a que se haga cargo de él a través de la técnica? En el proceso de errar del ser, en el destino del ser, ¿no cabe hablar realmente de una astucia del ser que a través de su errar pone las condiciones para su acaecer originario (al fin posible) en forma de *Ereignis*?<sup>51</sup> Si eso es así, puede decirse de Heidegger aquello que cabe sostener de la teodicea de la historia de Hegel, a saber, que la posibilidad de criticar acontecimientos concretos del pasado pierde todo sustento, en tanto que sólo podemos saber *a posteriori* (cuando el proceso histórico ha culminado de alguna forma) si tales acontecimientos han jugado un papel significativo para la perspectiva de esa astucia que fundamenta el decurso histórico. Así, sería impropia la crítica de Heidegger a Platón y Aristóteles, o a los traductores latinos de los textos filosóficos griegos o a la modernidad como tal por haber realizado una depravación y un olvido de la experiencia originaria y auténtica del ser acaecida en algunos presocráticos. Todo este decurso posterior forma parte del errar epocal del propio ser y escapa por tanto a nuestra capacidad de comprensión. No sólo no serían fenómenos criticables sino que a partir de la astucia del ser recibirían sentido y justificación en el seno de un proceso que nos trasciende.

En todo caso, si a toda costa quiere verse en Heidegger una crítica de la técnica y de la modernidad, debe aceptarse que en este autor tal crítica no se realiza en nombre de las consecuencias que la modernidad y el dispositivo técnico han tenido y tienen sobre la humanidad, sino por sus efectos sobre el

ser. Pero hay que recordar que el ser no es en Heidegger una esencia platónica intemporal. El ser es en su apertura histórico-epocal que sostiene a cada época intrahistórica. Pero si las sucesivas aperturas epocales del ser anulan por su esencial discontinuidad toda posibilidad de construir una orientación, de algún significado para nosotros, del decurso histórico; si su devenir errático no posibilita ningún proceso de desarrollo, aprendizaje o maduración histórica sino un mero errar, ¿no se desemboca en un relativismo histórico total según el cual todas las épocas son equiparables por su carácter fundado en el errar que impide conceder a nuestro presente algún derecho a juzgar sobre lo pasado o incluso sobre el presente mismo?,<sup>52</sup> ¿en virtud de qué criterio podría Heidegger efectivamente criticar a la técnica moderna si no es apelando a una privilegiada comprensión del ser que en tanto que iluminación cuasi-religiosa es incapaz de justificar?, ¿y en virtud de qué criterio podría criticar un heideggeriano alguna realidad del pasado o del presente histórico? Únicamente en tanto que suponga un obstáculo para superar el olvido del ser, pero en tanto que tal olvido no es sólo responsabilidad del hombre, sino que arraiga en el modo de desvelamiento/ocultamiento de cada apertura epocal del ser, tal crítica carecería de todo fundamento. Consecuentemente con la filosofía de Heidegger, habría que permanecer simplemente a la expectativa de un acontecimiento imprevisible e indisponible, haciendo gala de ese pensar esencial capaz de dejar ser al ser, lo cual significa la superación del pensar subjetivo en favor de un pensar desasido de lo óntico a la espera del inminente acaecer originario del ser. De esta manera, Heidegger consagra filosóficamente la muerte de la crítica y el retorno de la mística en un mundo absolutamente dominado por un dispositivo tecnológico del cual, como él mismo sostuvo, “sólo un dios puede aún salvarnos”.<sup>53</sup>

### Notas

1. No hay que olvidar el caso de Marx, cuyas obras más importantes llevan el título de críticas: *Contribución a la crítica de la economía política* y *El Capital. Crítica de la economía política*.

2. Cfr. J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 20 y ss.

3. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1972 (=MBM), §11, p. 32 y F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Berlín/Nueva York, DTV/Walter de Gruyter, 1988 (=KSA), vol. 5, p. 25.

4. Cfr. F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, Madrid, M.E. Editores, 1994, §110 y §111, p. 128-131; KSA 3, p. 469-472.

5. No entro aquí a discutir qué define la peculiaridad de la fisiología del filósofo, si su enfermedad o su fortaleza. Sobre esto puede verse el estudio clásico de T. Mann, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Madrid, Bruguera, 1984, pp. 118 y ss.

6. La distancia entre el superhombre y el hombre es análoga a la existente entre éste y el mono, es decir, hay que concebir al superhombre como una auténtica *nueva especie*.

7. F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, Madrid, Akal, 1996 (=HDH), vol. II, Segunda parte, §3, p. 117; KSA 2, p. 540.

8. F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1973 (=CI), p. 47-8; KSA 6, p. 76.

9. HDH I, §1, p. 43; KSA 2, pp. 23-4.

10. HDH I, §1, p. 44; KSA 2, p. 24.

11. F. Nietzsche, *Aurora*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000 (=AU), §44, p. 89; KSA 3, p. 52.

12. AU, §1, p. 65 (traducción modificada); KSA 3, p. 19.

13. Hay que aclarar que el papel historizador y desublimador del conocimiento histórico fue desigualmente valorado por Nietzsche en sus primeras obras y a partir de *Humano, demasiado humano*. En las primeras se consideraba que existe todo un ámbito, aquél al que remiten el arte (p. e., de Wagner) y la metafísica (sobre todo de Schopenhauer), que habría que mantener protegido del poder desublimador de la ciencia histórica, la cual reduce toda realidad presuntamente eterna a algo meramente devenido, pues tal ámbito es esencial para mantener al individuo en una atmósfera de sentido protectora (ver F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, §10; KSA 1, pp. 330 y ss.). Para el joven Nietzsche, la historización completa de aquello sobre lo que versa el arte (de Wagner) y la metafísica (de Schopenhauer), destruiría un ámbito esencial para la configuración del horizonte de sentido a partir del cual el agente puede pretender actuar de modo coherente. A partir de *Humano, demasiado humano*, en cambio, la irrestricta historización de lo que se presenta como no devenido, como algo análogo a una segunda naturaleza (como los ámbitos del arte [incluyendo el wagneriano], la metafísica occidental [desde Platón a Schopenhauer] y la moral judeo-cristiana) es la tarea esencial de la filosofía entendida como crítica. Para Nietzsche, tal historización tendría efectos liberadores, al disolver toda una dimensión de contenidos simbólicos que, en su autopoición como eternos, inmutables e incuestionables, habría coaccionado y restringido las posibilidades de un pensar y un actuar *de otro modo* al incitado por el régimen de poder vigente.

14. CI, p. 45 ; KSA 6, p. 74.

15. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1972 (=GM), Tratado primero, §1, p. 30; KSA 5, p. 258. En consonancia con esta pretensión de rigor metódico de la genealogía de la moral reivindica Nietzsche para la misma como su color más propio “*el gris*, quiero decir, lo fundado en documentos, lo realmente comprobable, lo efectivamente existido, en una palabra, toda la larga y difícilmente descifrable escritura jeroglífica del pasado de la moral humana”; GM, Prólogo, §7, p. 24; KSA 5, p. 254.
16. GM, Tratado segundo, §6, p. 74; KSA 5, p. 300.
17. GM, Tratado tercero, §9, p. 132; KSA 5, p. 358.
18. GM, Prólogo, §7, p. 24; KSA 5, p. 254.
19. *Cfr.* GM, Tratado segundo, §12 y 13, pp. 87-92; KSA 5, pp. 313-8.
20. Sobre la concepción de la genealogía en Nietzsche y Foucault, ver O. Moro Abadía, *La perspectiva genealógica de la historia*, Santander, Universidad de Cantabria, 2006.
21. El sustrato histórico y teórico del tipo de contrahistoria que es la genealogía es expuesto brillantemente en M. Foucault, *Genealogía del racismo*, Madrid, La Piqueta, 1992. Para un contraste con la historiografía de Walter Benjamin opuesta a la historia de los vencedores, ver sus “Tesis de filosofía de la historia”, en W. Benjamin, *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973, p. 177-191.
22. GM, Tratado tercero, §27, p. 183; KSA 5, p. 409.
23. GM, Tratado tercero, §27, p. 184; KSA 5, p. 410.
24. GM, Tratado tercero, §24, p. 174; KSA 5, p. 400.
25. GM, Tratado tercero, §24, p. 175; KSA 5, p. 401.
26. MBM, §259, p. 221-2; KSA 5, pp. 207-8.
27. MBM, §259, p. 222; KSA 5, p. 208.
28. Esta paradoja de la genealogía nietzscheana la expongo con más detenimiento en mi libro *El caos y las formas. Experiencia, conocimiento y verdad en F. Nietzsche*, Granada, Comares, 2001, pp. 294-299.
29. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1973, §19, p. 151-160; KSA 1, pp. 120-9.
30. Ver F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, op. cit.; KSA 1, pp. 245-7.
31. Ver R. Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Tecnos, 1997.
32. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 450. En otro lugar de *Ser y tiempo* se sostiene: “Toda idea de ‘sujeto’ —si no está depurada por una previa determinación ontológica fundamental— comporta *ontológicamente* la posición del *subiectum*, por más que uno se defienda ópticamente en la forma más enfática contra la ‘sustancialización del alma’ o la ‘cosificación de la conciencia’. La coseidad misma tiene que ser previamente aclarada en su procedencia ontológica, para que se pueda preguntar qué es lo que debe entenderse *positivamente* por el *ser* no cosificado del sujeto, del alma, de la conciencia, del espíritu y de la persona”. *Op. cit.*,



p. 71. Sobre la cuestión de hasta qué punto la analítica ontológica del *Dasein* en *Ser y tiempo* es la respuesta *más esencial* de Heidegger al esfuerzo de G. Lukács por efectuar una explicación sociohistórica (para Heidegger, inmersa en lo óntico) de la cosificación de la conciencia en la sociedad productora de mercancías, ver L. Goldmann, *Lukács y Heidegger*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pp. 75-86. También para Habermas la crítica de Heidegger al “pensamiento teórico y objetivante” puede ser entendida “como el equivalente idealista de la crítica materialista de la cosificación, que se remonta a Marx y a Weber”, J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, pp. 242-3.

33. Heidegger llegó a calificar la caída del *Dasein* en el espacio de lo públicamente interpretado como alienación (*Entfremdung*) tanto en alguna lección de mitad de los años 20 (cfr. J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 1999, p. 147) como en *Ser y tiempo* (cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 200). En todo caso, como se ha referido, lo característico de la hermenéutica del *Dasein* de *Ser y tiempo*, en profundo contraste con la izquierda hegeliana, es una consideración abiertamente ontológica de esta problemática.

34. Ya el joven Marcuse interpretó la concepción heideggeriana del *Dasein* en estado de resuelto, en tanto que forma de existencia auténtica, como normativa frente al *Dasein* caído en el inauténtico espacio de lo públicamente interpretado. Cfr. T. McCarthy, *Ideales e ilusiones*, Madrid, Tecnos, 1992, pp. 92-106.

35. Este camino fue seguido en cambio por Sartre, para el cual “la libertad no es nada más que una elección que se crea sus propias posibilidades”, J.P. Sartre, *El ser y la nada*, Madrid, Alianza, 1984, p. 589.

36. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 399.

37. *Ibid.*, p. 401.

38. *Ibid.*, p. 402.

39. Para Heidegger “si el *Dasein* destinal existe existencialmente, en cuanto estar-en-el-mundo, coestando con otros, su acontecer es un co-acontecer, y queda determinado como *destino común*. Con este vocablo designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo. El destino común no es el resultado de la suma de los destinos individuales, así como el convivir tampoco puede ser concebido como un estar-juntos de varios sujetos. Conviviendo en el mismo mundo y resueltos a determinadas posibilidades, los destinos individuales ya han sido guiados de antemano. Sólo en el compartir y en la lucha queda libre el poder del destino común. El destinal destino común del *Dasein* en y con su ‘generación’ es lo que constituye el acontecer pleno y propio del *Dasein*.” *Ibid.*, p. 400.

40. Ver R. Safranski, *Martin Heidegger: un maestro de Alemania*, Barcelona, Tusquets, 1997, p. 276.

41. M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1995, p. 42-54 y 179. Cfr. además *Lógica. Lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss*, Barcelona, Anthropos, 1991.

42. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1991, pp. 320.



43. Cfr. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993, p. 176 y R. Rodríguez, *op. cit.*, p. 220.

44. M. Heidegger, “De la esencia de la verdad” en M. Heidegger, *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 151-171.

45. Cfr. C. Másmela, *Martin Heidegger: El tiempo del Ser*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 119-120 y E. Tugendhat, *Problemas*, Barcelona, Gedisa, 2002, pp. 232 y 242.

46. M. Heidegger, “La doctrina platónica de la verdad” en *Hitos, op. cit.*, p. 197. Ver además, del mismo autor, “Carta sobre el ‘humanismo’” en *Ibid.*, pp. 259-297.

47. Cfr. M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo” en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1998, pp. 63-90 y, del mismo autor, “La pregunta por la técnica” en M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, pp. 9-37.

48. M. Heidegger, *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2000, vol. I, p. 381-525 y vol. II, p. 31-269.

49. Cfr. J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 2000, pp. 58-72 y, del mismo autor, *El discurso filosófico de la modernidad, op. cit.*, pp. 189-195.

50. Cfr. M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 61-97.

51. En la entrevista concedida por Heidegger al semanario alemán *Der Spiegel* en 1966 (y publicada por voluntad del entrevistado póstumamente) sostuvo que “‘el ser’ [...] necesita del hombre, [...] el ser no es sin que le sea necesario para su manifestación, salvaguarda y configuración. La esencia de la técnica la veo en lo que denomino ‘imposición’ [*Ge-Stell*]. Este nombre [...] remite lo que dice, rectamente entendido, a la más íntima historia de la metafísica, que aún hoy determina nuestra existencia. El imperio de la ‘im-posición’ significa: el hombre está colocado, requerido y provocado por un poder, que se manifiesta en la esencia de la técnica. Precisamente en la experiencia de que el hombre está colocado por algo, que no es él mismo y que no domina, se le muestra la posibilidad de comprender que el hombre es necesitado por el ser. En lo que constituye lo más propio de la técnica moderna se oculta justamente la posibilidad de experimentar el ser necesitado y el estar dispuesto para estas nuevas posibilidades.” M. Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana y otros escritos*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 72-3. Cfr. además M. Heidegger, “La doctrina platónica de la verdad” en *Hitos, op. cit.*, p. 198.

52. Cfr. K.-O. Apel, “Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie” en K. O. Apel, *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1998, pp. 505-568.

53. El contexto de esta afirmación es el siguiente: ante una pregunta de la redacción de la revista *Der Spiegel* acerca de si los individuos y la filosofía pueden influir sobre el poder ejercido por el “Estado tecnológico absoluto”, Heidegger responde: “la filosofía

no podrá operar ningún cambio inmediato en el actual estado de cosas del mundo. Esto vale no sólo para la filosofía, sino especialmente para todos los esfuerzos y afanes meramente humanos. Sólo un dios puede aún salvarnos. La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso". Cfr. M. Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana y otros escritos*, op. cit., pp. 71-2.