

RENOVACIÓN DEL SUJETO Y HERMENÉUTICA.  
LA AUSENCIA DE NIETZSCHE EN *SEIN UND ZEIT*

*Renewal of the subject and hermeneutics. The absence  
of Nietzsche in Sein und Zeit*

Manuel TORRES VIZCAYA  
*IES de Nigrán. Pontevedra*

BIBLID [(0213-3563) 7, 2005, 171-193]

RESUMEN

Tomando como referencia determinados conceptos clave de la historia de la metafísica (tales como sujeto o tiempo), se intenta escrutar la posibilidad de un acercamiento entre el Heidegger de *Ser y Tiempo* y el pensamiento de Nietzsche. Todo ello, culmina en la sugerencia de que nos hallamos ante una nueva encentadura que tiene como referencia insoslayable el marco apolíneo-apofántico y dionisiaco-hermenéutico, desde el que quizás sea posible –y hasta necesario– ensayar una lectura nietzscheana de Heidegger.

*Palabras clave:* interpretación, entendimiento, hermenéutica, conocimiento, metafísica, Nietzsche, Heidegger.

ABSTRACT

Using as reference certain key concepts of the history of metaphysics, we will deal with the prospects for a reconciliation between Heidegger in *Time and Being* and Nietzsche's ideology. In the end we will be suggesting that we are in the face of a new approach which must inevitably be referred to within the Apollonian-apophantical and Dionysian-hermeneutical frames, from which we might –or even need to– try an interpretation of Heidegger through Nietzsche's eyes.

*Key words:* interpretation, understanding, hermeneutic, knowledge, metaphysics, Nietzsche, Heidegger.

En lo que sigue pretendemos realizar un particular ejercicio hermenéutico consistente en interpretar *Sein und Zeit* a la luz de la filosofía nietzscheana. Hoy se nos aparece como un hecho filosófico indudable la conexión entre Nietzsche y Heidegger o, dicho con A. Leyte, no sólo no podemos leer a Heidegger sin Nietzsche sino que tampoco podemos leer ya a Nietzsche sin Heidegger<sup>1</sup>. Ahora bien, tal interconexión se refiere al autor de *Sein und Zeit* a partir precisamente de esta obra –1927– o, propiamente hablando, a partir de los años 30. Nuestra óptica es temporalmente anterior ya que pretende situarse precisamente donde Nietzsche carece –al parecer– de importancia y trascendencia, esto es, justamente en 1927 con la publicación de *Sein und Zeit*. Intentamos llevar a cabo una lectura *desde* Nietzsche de *Sein und Zeit* tal que pueda arrojar alguna luz sobre el alcance y estructuración de la obra de 1927, en el sentido de una conexión o identidad de intereses filosóficos. Ello arrojará el resultado siguiente: filosóficamente el pensamiento de Nietzsche y su vertebración ontológica están presentes en la obra de 1927 pero de una forma particularmente curiosa, vale decir, como una ausencia no consumada.

Sabemos que externamente la presencia de Nietzsche en *Sein und Zeit* no es patente<sup>2</sup>. Sin embargo, pensamos que es posible rastrear la presencia de la obra de Nietzsche si efectuamos una lectura en *clave epistemológica* de *Sein und Zeit*. Lo

1. Cfr. LEYTE COELLO, A., *Ensaïos sobre Heidegger*, Vigo, Galaxia, 1995, p. 143. Como dice Vattimo, «se puede hablar no sólo de un Heidegger intérprete de Nietzsche, sino también de un Nietzsche intérprete de Heidegger» (VATTIMO, G., *Diálogo con Nietzsche*, trad., Carmen Revilla, Barcelona, Paidós, 2002, p. 270).

2 Nietzsche únicamente aparece citado en tres ocasiones y de ellas sólo una (parágrafo 76) se refiere al autor de *Zarathustra* de forma algo extensa, al tratar el tema de la historicidad (*Geschichtlichkeit*) y la historiografía (*Historie*); cfr. HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe*. Band 2: *Sein und Zeit* (= *SuZ*), Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1977; acompañamos la traducción española de J. Gaos en FCE; pp. 350/288; 361 nota/296 nota y 523-524/427-428. Al margen de una pequeña alusión en la obra sobre Scotto (*Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*) y de la asistencia a los cursos de Rickert sobre el autor de *Zarathustra*, Nietzsche externamente sólo es decisivo en los años inmediatamente siguientes a la publicación de la obra de 1927. Conviene, por otra parte, recordar en la misma dos momentos representativos en los que la ausencia de Nietzsche parece especialmente significativa. El primero está ubicado en el inicio mismo del desarrollo de la analítica, cuando Heidegger está acotando el terreno de reflexión y, sobre todo, busca contradistinguir su reflexión de otras. Nos referimos concretamente al parágrafo 10 («Deslinde de la analítica del *Dasein* respecto de la antropología, la psicología y la biología»). Merecen ser destacados dos aspectos en este punto: por una parte, la declaración de intenciones de la obra respecto de la cuestión del sujeto –a la que luego nos referiremos– y, en segundo lugar, que al tratar de deslindar la analítica de otras reflexiones sobre la «vida» y la «filosofía de la vida» no se refiere en ningún momento a Nietzsche. Cita a Dilthey, Bergson y, por supuesto, Husserl pero curiosamente Nietzsche no aparece. Quizás sea la excepción que confirma la regla, en el sentido de que hasta este momento Nietzsche sólo aparecía en sus tópicos fundamentales y ahora, en uno particularmente significativo, esté ausente. El segundo y de más calado se refiere a la flagrante ausencia del autor de *Zarathustra* al tratar el tema decisivo de la interpretación (*Auslegung*) y la comprensión (*Verstehen*). Sin duda, el asunto de la interpretación y la comprensión es uno de los vértices más profundos y fecundos de la obra, eje de la renovación del sujeto y fundamento de una nueva interpretación del *lógos*. Parece claro que, como señala Gadamer, «cuando Heidegger caracteriza y acentúa la comprensión considerándola como el movimiento básico de la existencia, desemboca en el concepto de interpretación,

que trataremos de realizar es una descripción de la conexión entre Nietzsche y *Sein und Zeit*, de tal forma que demuestre cómo Heidegger prosigue –sabiéndolo o no– en esta obra clave el camino iniciado por aquél. Esta tarea la llevaremos a cabo cartográficamente, señalando los elementos más sobresalientes y decisivos sobre los que sería posible establecer una homogeneidad de fondo<sup>3</sup>.

## 1. LA CUESTIÓN DEL SUJETO, SU DETURPACIÓN Y EL TIEMPO

### 1.1. Dasein y sujeto: la renovación del sujeto

Decisivo en la historia de la metafísica ha sido hallar y mostrar un principio rector, un fundamento sólido y firme sobre el que realizar con garantías especulativas las pesquisas filosóficas del caso. Tal asidero fundamental, así lo ven nuestros autores, no es otro que el sujeto entendido justamente como *ultima ratio* de la evidencia del conocimiento y, por consiguiente, de cualquier acercamiento a la realidad. Aunque el sujeto en su tipicidad canónica adquiere plenitud solamente en la época moderna, de suyo su significado primario es muy anterior. En el inicio mismo de la filosofía como reflexión sobre lo existente basada en el conocimiento ya está, en verdad, incluida como condición elemental la idea de un sujeto aglutinador de los actos de conocimiento. La idea de un sujeto ponente o fundador es uno de los principios rectores de toda la tradición metafísica, motivo por el que Nietzsche y Heidegger, críticos de esta tradición, centran sus reflexiones en ese punto como elemento ineludible. La crítica decidida al concepto de sujeto tradicional viene a exigir una renovación de éste y semejante proceso sólo es posible, tanto para Nietzsche como para Heidegger, sobre la base de una diáfana disolución, en rigor autodisolución, del sujeto que augure nuevas formas de entender el conocimiento y sus elementos coadyuvantes. Todo ello debe encuadrarse lógicamente dentro de la afirmación del carácter relativo y derivado del conocimiento y

---

que Nietzsche había desarrollado especialmente en su significado teórico» (GADAMER, H.-G., *Verdad y método II*, tr. Manuel Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 1994<sup>2</sup>, p. 105).

3. Este trabajo, en rigor, aporta solamente una parte de la cartografía sobre una posible relación de Nietzsche y *Sein und Zeit*; hay otros dos territorios de singular relieve que avalarían lo presentado aquí, a saber: la semejante crítica al *logos* que tiene a Kant como telón de fondo (Cfr. nuestro «Derribar ídolos/derrotar quimeras. Los espesores de la crítica al *logos* en Nietzsche y en el Heidegger de *Sein und Zeit*», *Pensamiento* vol. 58, nº 220 (2002), pp. 91-121; y especialmente la decisiva vinculación entre el concepto nietzscheano *Auslegung* y el heideggeriano *Verstehen* (cfr. nuestro «Nietzsche en *Ser y tiempo*: la *interpretación* nietzscheana como antecedente de la *comprensión* heideggeriana», *Ágora*, vol. 19, nº 2 (2000), pp. 51-72. Hemos intentado, además, ampliar la cuestión de la identidad y la ausencia estudiando la posible relación entre *Die Geburt der Tragödie* y *Sein und Zeit* (Cfr. «Del problema del conocimiento al conocimiento como problema. Una aproximación entre *Ser y Tiempo* y *El nacimiento de la tragedia*», *Estudios filosóficos*, vol. LII, nº 150 (2003), pp. 289-310. Cfr. también «La ausencia presente de Nietzsche en *Ser y tiempo*. La proximidad entre el concepto nietzscheano “interpretación” y el heideggeriano “comprensión”», *Estudios Nietzsche*, 4 (2004), pp. 163-178.

de sus internos mecanismos de legitimación. Dicho de otra forma, la renovación del sujeto viene exigida por la crítica de la *ratio* entendida como conocimiento, esto es, de toda la metafísica.

Es evidente pensar que dos de los elementos o polos que propician en Heidegger un interés desmedido por el conocimiento y su relación con el ser y su sentido son, por un lado, la tradición neokantiana y, por otro, el contacto con la fenomenología de Husserl. Ya en el primer capítulo de la obra de 1927 («Planteamiento del problema de un análisis preparatorio del *Dasein*») reprocha a toda la tradición metafísica el no haber desarrollado, en rigor, el ni siquiera haber avistado la pregunta por el sentido del ser del *Dasein*, por la subjetividad del sujeto y del yo trascendental. Si el origen expreso de la subjetividad hay que cifrarlo en Descartes, a él también hay que reprochar el hecho de que dejara enteramente sin dilucidar el *sum*<sup>4</sup>. El conocimiento ha funcionado como modo primario del ser-en-el-mundo pero sin una aclaración ontológica de su proceder, lo cual deja en el deber de la tradición filosófica un déficit decisivo: «falta totalmente la cuestión de la forma de ser de este sujeto cognoscente»<sup>5</sup>. Será la pregunta ontológica fundamental sobre la subjetividad del sujeto la que proponga el preciso cauce para una renovación de la cuestión del ser<sup>6</sup>. Vale decir, será el problema del conocimiento el vértice trascendental que procura una revolución de la ontología tradicional. Desde el comienzo la analítica existencialista debe evitar entender el conocimiento como aquel elemento constitutivamente esencial del *Dasein*, so pena de recaer en las mismas taras de la metafísica. Es preciso observar que lo que *Sein und Zeit* verifica al hacer del conocimiento un hecho ontológicamente no fundado es la comprensión precisamente del *conocimiento como problema*.

La pregunta por el ser es retrotraída en la obra al *Dasein* como ente peculiarmente señalado y sobre él se cimenta toda la ontología existencialista. Él será el encargado de cumplir la mentada renovación del sujeto a través de la propia comprensión de su ser. El punto de partida se establece a través del ser-en-el-mundo como «estructura necesaria *a priori* del *Dasein*». *Dasein* y ser-en-el-mundo son los polos inmediatos de referencia de la renovación del sujeto y, por eso, Heidegger ya desde el principio de *Sein und Zeit* repite sistemáticamente que no es posible ver en esos elementos a los clásicos sujeto y objeto. Por una parte, se distancia de la asimilación entre *Dasein* y sujeto, al señalar con rotundidad que sentar un sujeto o yo inmediatamente es abandonar la raíz fenomenológica propia del *Dasein*. A continuación declara Heidegger que la idea de sujeto implica obligatoriamente el *subjectum* (*upokeímenon*), salvo que tal idea esté depurada ontológicamente, esto

4. En palabras de Heidegger: «la analítica plantea la cuestión ontológica del ser del *sum* [...] Uno de los primeros problemas de la analítica será mostrar que el sentar un sujeto y yo inmediatamente dado desconoce de raíz la constitución fenoménica del *Dasein*» (*SuZ*, pp. 61-62/58).

5 *SuZ*, p. 81/73.

6. Cfr. PÖGGELER, O., *El camino del pensar de M. Heidegger*, trad. Félix Duque, Madrid, A. Editorial, 1986, p. 86.

es, en la analítica existencial. Por otro lado, la idea de ser-en-el-mundo no puede considerarse equiparable sin más a la del objeto tradicional en la medida en que semejante «estructura» se refiere al hecho previo de estar ya inmerso de facto en el mundo y, en tal caso, es anterior a toda consideración objetiva que sólo será posible sobre la base de una determinada deficiencia. Y, en tercer lugar, *Dasein* y ser-en-el-mundo tampoco pueden ser asimilables consecuentemente a la relación entre un sujeto ponente y un objeto representado: «sujeto y objeto no coinciden con *Dasein* y mundo»<sup>7</sup>.

El lugar del yo trascendental, del sujeto constituyente y ponente lo ocupa ahora el *Dasein*, entendido como existencia fáctica, facticidad que, en modo alguno, puede ser retrotraída al molde de las habituales producciones constituyentes de un sujeto. En tal planteamiento va incluida la necesidad evidente de renunciar a aquel axioma de la metafísica según el cual es preciso alcanzar una fundamentación absoluta. «El conocimiento es un modo del *Dasein* fundado en el ser-en-el-mundo»<sup>8</sup>, esto es, el conocimiento deja de ser considerado como fundador a través de un sujeto constituyente y pasa, como vimos, a ser fundado, derivado y, en tal sentido, el problema del conocimiento en cuanto tal queda aniquilado y disuelto<sup>9</sup>.

La idea del conocimiento y del sujeto se hace más comprensible al incluirla en la ontología de lo *Vorhandensein*, que es el término heideggeriano bajo el cual podemos considerar que se explica el funcionamiento de lo que tradicionalmente se ha considerado *conocimiento* como tal. Tal modelo de pensamiento se basa en la representación por parte del sujeto de cosas, de sustancias que como soporte de propiedades son re-presentadas en el sujeto. Se trata de percibir, a través de la actualización ante el sujeto, objetos. Pero el *Dasein* no puede ser concebido de esta forma, en primer lugar, porque «el *Dasein* es su “estado de abierto” (*Erschlossenheit*)»<sup>10</sup>. El estado de abierto atestigua sin ambages que el mundo no es algo meramente inferido desde un sujeto y que, más bien, el *Dasein* no se halla recluido sobre sí mismo a la espera de un despliegue hacia el objeto. El estado de abierto, la radical apertura «apunta, pues, a una superación de la idea de sujeto porque no se refiere tanto a algo *de* éste, sino más bien al espacio iluminado en el que se hace posible el encuentro fenomenológico sujeto-objeto, al darse de las cosas mismas, es decir, la intencionalidad»<sup>11</sup>. El estado de abierto es el que localiza al ser-en-el-mundo antes de toda tematización e intervención cognoscitiva y se refleja en los dos modos constitutivos del *Dasein*: el «encontrarse» (*Befindlichkeit*) y la «comprensión»

7. *SuZ*, p. 80/72. La discusión de la ontología cartesiana aclara ejemplarmente estas ideas en el sentido de las taras metafísicas que hipotecan toda comprensión del sujeto y el objeto. La distinción cartesiana *ego cogito/res coporea* determina toda la ontología posterior; para esta confrontación con la idea cartesiana de mundo (cfr. *SuZ*, pp. 120-35/103-116).

8. *SuZ*, p. 84/75.

9. Cfr. *SuZ*, p. 82/74.

10. *SuZ*, p. 177/150.

11. RODRÍGUEZ GARCÍA, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Cincel, 1987, pp. 134-135.

(*Verstehen*). La finitud y la facticidad, por otra parte, de la existencia vienen a indicar la rotunda imposibilidad de entender al *Dasein* como aquel fundamento que tradicionalmente la metafísica estatúa como condición esencial de todo filosofar.

Es en el encontrarse (*Befindlichkeit*) y en el estado de ánimo (*Stimmung*) donde se muestra de forma acentuada el carácter omnipresente en toda la obra respecto de la falta de un centro neurálgico al estilo del sujeto ponente, esto es, donde se evidencia la falta clara de un fundamento en sentido fuerte sobre el que cimentar la analítica. El temple es algo que no puede predecirse ni, por tanto, remitirse a un centro reflexionante, mostrando con claridad y radicalidad la finitud como rasgo emblemático del *Dasein*. «Las *Stimmungen* afectivas, los sentimientos, son para Heidegger el verdadero signo de la finitud del ser-ahí, del hecho de que el ser-ahí no dispone, no tiene poder sobre su propio principio, sobre su propio desde-donde»<sup>12</sup>. De esta sazón, asistimos a la imposibilidad de hallar un fundamento firme, habida cuenta de la fragilidad de la existencia, de su propia facticidad. Si se admite que es «la afectividad la que hace patente en toda su falta de fundamentación el hecho de la existencia y de la finitud»<sup>13</sup>, entonces *Sein und Zeit* resulta estar en las antípodas de la subjetividad fundante a través del *Dasein*. También el círculo hermenéutico presupone la falta de un fundamento como suelo nutricional. El círculo que se establece entre comprensión (*Verstehen*) e interpretación (*Auslegung*) en el sentido de que «toda interpretación que haya de acarrear comprensión tiene que haber comprendido ya lo que trata de interpretar»<sup>14</sup>, evita el poner un fundamento firme, sea del signo que sea.

En conclusión, el problema del conocimiento es la piedra angular de *Sein und Zeit*, al menos desde la lectura que proponemos, que termina por revolucionar la cuestión del sentido del ser y, precisamente en semejante sentido, la crítica a la idea de sujeto y la «proposición» de una nueva experiencia de éste es con seguridad una de las claves de la obra. En palabras de R. Rodríguez:

Es indiscutible que la tendencia constante de *Ser y tiempo* es someter a crítica la idea misma de sujeto. La ausencia, constantemente mantenida, de todos los términos clásicos de las filosofías del sujeto –conciencia, representación, vivencia, yo, objeto, etc.– es el indicio claro de ello. Y, sobre todo, ni la idea esencial de «apertura» o «estado de abierto» (*Erschlossenheit*), ni ninguno de los «existenciales» pueden seriamente entenderse como actividades o propiedades de un sujeto<sup>15</sup>.

12. VATTIMO, G., *Poesía y ontología*, trad. Antonio Cabrera Serrano, Valencia, Universidad de Valencia, 1993, p. 160.

13. VATTIMO, G., *op. cit.*, p. 162.

14. *SuZ*, p. 202/170. Para Vattimo el círculo hermenéutico remite al rechazo de la «objetividad» como ideal del conocimiento (Cfr. VATTIMO, G., *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, tr. Juan Carlos Gentile, Barcelona, Península, 1986, p. 25).

15. RODRÍGUEZ, R., «Historia del ser y filosofía de la subjetividad», en: NAVARRO CORDÓN, J. M. y RODRÍGUEZ, R. (comps.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Edit. Complutense, 1993, p. 195. En el mismo sentido se expresa en *Heidegger y la crisis de la época moderna*, *op. cit.*, p. 95.

## 1.2. *Übermensch y ficción: más allá del sujeto*

En Nietzsche también encontramos en la crítica del sujeto el elemento clave de análisis de la tradición metafísica. El sujeto como soporte básico de la metafísica aglutina acciones dispersas del hombre y las petrifica sistemática y rigurosamente en aras de la necesidad vital: el sujeto es el protohecho, la proficción responsable de la hipostatización del devenir<sup>16</sup>. Tanto es así que puede decirse que «el concepto de “yo” es no sólo el correlato de una comprensión ontológica sustancial sino que constituye su condición de posibilidad misma»<sup>17</sup>. Para Nietzsche todas las categorías metafísicas dependen siempre, en último término, de un sujeto erigido como fundador de realidades. Así «el concepto de *sustancia* es una consecuencia del concepto de *sujeto*: ¡no a la inversa!»<sup>18</sup>. El sujeto no es más que la expresión de la rígida identidad que permite, a través de la sustancialidad de lo existente, objetivar la realidad y crear así un «mundo verdadero» frente a la pobre apariencia. El sujeto es, además, responsable del concepto ser<sup>19</sup> y, consiguientemente, del odio visceral a todo devenir; a una con ello, está servida una racionalidad esclerosante y petrificante que momifica todo lo existente en la medida que se lo representa el sujeto.

El reverso «psicológico» del sujeto es la conciencia como auténtico centro aglutinador de los procesos del individuo y, por tanto, se ve sometida a la misma carga crítica. El concepto de sujeto, entonces, es la clave del egipticismo en el que se halla sumida toda la filosofía y no sólo parte de ella. Podría pensarse –como de hecho hacen las interpretaciones de corte heideggeriano– que el diálogo que Nietzsche establece a través de la crítica del sujeto atañe sobremanera a la filosofía moderna pero, con todo, la diatriba nietzscheana afecta a la filosofía desde el momento mismo de su nacimiento. El sujeto aparece en el momento en que en la cultura griega comienza el reinado de lo apolíneo a través de la racionalidad socrática. Si bien en *Die Geburt der Tragödie* el concepto de sujeto no aparece explícitamente como responsable de la racionalidad socrática, sí puede decirse que posteriormente atribuye a esa racionalidad el tener como fundamento un sujeto fuerte que representa la realidad.

Puede concluirse con rotundidad que también en Nietzsche la crítica al sujeto como soporte del conocimiento y, por ende, de la metafísica misma es la clave de

16. Cfr., por ejemplo: «el «alma», el «yo» como hecho primordial (*Urtatsache*), y, en general, introducidos donde hay un devenir» (KSA, 12: *NF*, p. 369; 9[63] y también KSA, 12: *NF*, p. 398; 9[108]). Las fuentes utilizadas y sus siglas habituales están tomadas de NIETZSCHE, F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (= KSA), Ed. G. Colli y M. Montinari, 15 vols., München/Berlin, Dtv/de Gruyter, 1998<sup>2</sup>.

17. VERMAL, J. L., *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1987, p. 172.

18. KSA, 12: *NF*, p. 465; 10[19]. «El concepto “realidad”, “ser” está tomado de nuestro sentimiento de “sujeto”. “Sujeto”: lo que se interpreta a partir de nosotros, de tal forma que el yo vale como sujeto, como causa de toda acción, como agente» (KSA, 12: *NF*, p. 391; 9[98]).

19. «El ser es añadido con el pensamiento, e *introducido subrepticamente* en todas partes como causa; del concepto “yo” es del que se sigue, como derivado, el concepto “ser”» (KSA, 6: *GD*, p. 77/49).

bóveda de su concepción filosófica y que todo cambio de estatuto en la concepción del conocimiento como *ratio* imperante debe pasar ineludiblemente por revolucionar y relativizar tal concepto; «se hace depender la eliminación completa de la metafísica del ser, la muerte de Dios y la ruina de la voluntad de verdad del efectivo desenmascaramiento, como infundada, de la creencia en la identidad y en la causalidad del sujeto»<sup>20</sup>. Ahora bien, la *alternativa* a la idea canónica de sujeto viene definida por el *Übermensch*. Sin entrar en la discusión crítica del concepto, es preciso delinear las líneas programáticas a las que apunta para tratar de establecer la posible conexión con el *Dasein* heideggeriano, al menos en cuanto al papel o función que tales elementos cumplen y realizan. En este sentido, podemos establecer la trascendencia del *Übermensch* en relación a dos ejes fundamentales:

(1) Recuperación de la inocencia del devenir: el cuerpo. Cuando Nietzsche en *Also sprach Zarathustra* nos presenta las tres transformaciones del espíritu<sup>21</sup> y se hace coincidir la suprema liberación con la inocencia del niño, se está apuntando en la dirección de un sujeto que ya no puede ser encorsetado en un sujeto fuerte, sino que ha de vehicularse esencialmente como juego y lucha de ópticas. Las veleidades infantiles suponen una desvinculación de la rígida categorización de la metafísica y proponen, simultáneamente, una liberación encaminada hacia una consideración «inocente» del mundo, hacia el mundo entendido como devenir. Tal devenir se manifiesta en el cuerpo, entendido como recuperación del mundo, digámoslo así, desde el mundo mismo y, por tanto, en detrimento patente del centro neurálgico y aglutinador de realidades que es el sujeto. Para Nietzsche, en general, el cuerpo es el más rico y comprensible de todos los fenómenos y, en tal sentido, ha de ser concebido metodológicamente como lo primero<sup>22</sup>. El sentido que ocupaba el sujeto es sustituido, en términos generales, por el cuerpo y ha de servir, en cuanto tal, como el verdadero *Leitfaden* para el estudio y comprensión de lo existente<sup>23</sup>. Ahora bien, el cuerpo, entonces, concreta su función en cuanto al claro

---

En el mismo sentido: «el concepto de ser lo extrajo [el hombre] del concepto de yo, puso las “cosas” como existentes guiándose por su propia imagen, por su concepto del yo como causa» (KSA, 6: *GD*, p. 91/64).

20. SÁNCHEZ MECA, D., *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 150.

21. Cfr. KSA, 4: *Za*, pp. 29-30/49-51.

22. «El fenómeno del *cuerpo* es el más rico, claro y comprensible de los fenómenos: se le debe reconocer el primer puesto en el plano del método, sin establecer nada sobre su significado último» (KSA, 12: *NF*, pp. 205-206; 5[56]).

23. «Si nuestro “yo” es para nosotros el único “ser” a cuya conformidad modelamos y comprendemos todo el ser, ¡pues muy bien! Entonces resulta muy oportuna la duda de que aquí existe sólo una *ilusión* de perspectiva, la unidad aparente en la que todo se cierra como en un horizonte. Con el cuerpo como hilo conductor, se nos revela toda una extraordinaria *multiplicidad* (*Vielfachheit*); es metódicamente corrector tomar el fenómeno *más rico*, mejor estudiable, como hilo conductor para la comprensión del más pobre. Por último, si admitimos que todo es devenir, sólo *es posible el conocimiento en virtud de la creencia en el ser*» (KSA, 12: *NF*, p. 106; 2[91]).

déficit que señala respecto del conocimiento, esto es, la *multiplicidad* que representa el cuerpo indica claramente que el conocimiento como fijador perenne y categorizador incansable de la realidad es una mera ficción, un mero producto derivado. El sujeto y su despliegue cognoscitivo quedan rebajados cualitativamente de sus funciones y, en suma, desenmascarados en sus propias pretensiones analíticas de legitimación.

(2) Carácter hermenéutico: la *hybris* del *Übermensch*. La multiplicidad a la que aboca recurrentemente la consideración del cuerpo permite entender aquélla desde el punto de vista de las interpretaciones en conflicto que depara la voluntad de poder y que son asimilables finalmente bajo la égida del modelo del arte. Desde su base «fisiológica» el *Übermensch* emerge como el eterno creador de sentidos sin raigambre fundamentativa al uso<sup>24</sup>, pero lógicamente se trata del arte entendido como liberación y no como legitimador y expresión sutil de las estructuras morales y metafísicas.

La voluntad de poder impide radicalmente la recaída en un sujeto sustentante y aglutinador a través del perspectivismo, esto es, de la afirmación del carácter hermenéutico del devenir. De ahí que pueda decirse que «la voluntad de poder no es, por tanto, sino un modo de caracterizar la dinámica interminable de la recurrencia hermenéutica que jamás puede ser un sujeto»<sup>25</sup>. Este sentido de no sujeción a un centro aglutinador es lo que, según Vattimo, expresa con contundencia el *über* del *Übermensch*, al que pone en conexión con la *hybris* como actitud renovada frente a la filosofía tradicional y sus especulaciones<sup>26</sup>. Esa excedencia significativa del *Übermensch* hace prácticamente imposible, por tanto, cualquier intento de asimilación al sujeto canónico de la metafísica y, en tal sentido, puede hablarse, quizás en una significación extensa y generosa, de una peculiar tarea de renovación del sujeto<sup>27</sup>.

Sin entrar a decidir sobre la vidriosa cuestión de si y en qué medida es efectivamente el *Übermensch* un nuevo «sujeto» filosófico o no, lo que nos interesa

24. Sobre el arte como modelo hermenéutico del *Übermensch* cfr. VATTIMO, G., *Introducción a Nietzsche*, tr. Jorge Binaghi, Barcelona, Península, 1990<sup>2</sup>, pp. 127 y ss. La idea fundamental del autor es que se puede ver en Nietzsche una «estética fisiológica» desde la que sería susceptible «buscar en el arte un modelo normativo de la voluntad de poder, y en el artista una primera figura visible del ultrahombre porque el arte puede, aunque no deba necesariamente, darse en forma no enferma» (VATTIMO, G., *op. cit.*, p. 127).

25. SÁNCHEZ MECA, D., «Perspectivas actuales de interpretación del *Übermensch* nietzscheano», *Er*, 14 (1992), p. 126. En el mismo sentido Jaspers hace derivar el *Übermensch* y su sentido específico de una interpretación de la voluntad de poder como principio hermenéutico (cfr. JASPERS, K., *Nietzsche*, tr. Emilio Estiú, B. Aires, Edit. Sudamericana, 1963, pp. 246 y ss.).

26 El texto a partir del cual Vattimo infiere la susodicha conexión se encuentra en KSA, 5: *GM*, p. 357/131. Sobre la conexión *über-hybris*, cfr. VATTIMO, G., *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, tr. Juan Carlos Gentile, Barcelona, Paidós, 1989, pp. 33-45; *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, tr. Jorge Binagui, Península, Barcelona, 1989, pp. 252 y 306-307 e *Introducción a Nietzsche*, *op. cit.*, p. 123.

27. Así habla Vattimo de la experiencia nietzscheana de una «transformación del sujeto» o «desenmascaramiento del sujeto». cfr., por ejemplo, VATTIMO, G., *El sujeto y la máscara*, *op. cit.*, pp. 191 y ss.

sobremanera es señalar que con la experimentación de éste asistimos, cuando menos, a un *intento* de renovación del sujeto clausurante de la metafísica en cuanto representa una lucha denodada contra el soporte último de aquélla: la idea de un fundamento sobre el que erigir y cimentar con garantías toda especulación. Y ésta y no otra es, paralelamente, la tendencia global y la función peculiar que, según vimos, imprimía Heidegger al *Dasein* como quicio de la analítica existencial. Pero, más en concreto, la facticidad y finitud característica del *Dasein*, su afinamiento radical en el mundo tiene, podríamos decir, la misma función que el *Übermensch* nietzscheano pensado a través del cuerpo. El «ahí» del *Dasein* representa aquella apertura, digamos, inmanente que lo imbrica inextricablemente con el mundo: «la expresión “ahí” mienta este esencial “estado de abierto” (*Erschlossenheit*)»<sup>28</sup>. Pensadas así las cosas, no sólo se ha ganado la facticidad del *Dasein* y la «corporalidad» del hombre como *Übermensch*, perdida y nunca hallada en los oscuros vericuetos de la metafísica, sino que se ha recuperado el mundo en su constitución hermenéutica como piedra angular del nuevo esfuerzo filosófico. La afirmación del *Dasein* como centro neurálgico de la analítica existencial es semejante, siempre estructuralmente hablando, a la afirmación, proveniente de la interpretación del cuerpo, del hombre como individuo compuesto de múltiples caracteres allende el sujeto. La indagación sobre el carácter más propio del yo, que es quien dispensa el elemento clave para la renovación de la metafísica, se ejecuta en ambos casos desde el convencimiento absoluto de que es menester inquirir por la situación originaria de ese teórico yo antes de todo adoctrinamiento.

El sujeto, la ficticia y normativa unidad superior del conocimiento, se entiende como un fundamento huero y sin sentido alguno y, por eso, cobra sentido el carácter relativo, ilusorio y derivado del conocimiento. El carácter –no fundador sino fundado– del conocimiento viene así a aparecerse bajo su prisma más profundo y radical<sup>29</sup>. Últimamente lo que tratamos de evidenciar de alguna manera, en aras de la concreción de la posible conexión estructural, es que la *función* del *Dasein* y la del *Übermensch* es programáticamente semejante. No ha lugar a una identidad o equiparación factual entre uno y otro sino a una asimilación respecto del papel que desempeñan dentro de la trama de la crítica al conocimiento. La reubicación en un nuevo marco hermenéutico del sujeto como principio último y trascendentalmente constituido en la metafísica es precisamente la función que cumplen ambos términos. Es posible señalar, con justicia, que en este terreno las disensiones entre los conceptos son más amplias y fuertes que las similitudes pero, con todo, subsiste, a nuestro entender, una equiparación funcional *mutatis mutandis*<sup>30</sup>.

28. *SuZ*, pp. 176-77/149-50.

29. Bien distinta es la versión que ofrecerá más tarde Heidegger del *Übermensch* en tanto encarnación sublimada del sujeto absoluto hegeliano y como forma metafísica de establecer al hombre como animal (cfr. HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 2 vols., 1961, *NII*, pp. 242 y ss.).

30. Por ejemplo, como señala Haar, mientras que la autenticidad heideggeriana establece que el *Das man* es alienante ya que termina por degradar la sustancia propia del *Dasein* trastocándola en una

### 1.3. *El tiempo como factor soterrado*

La centralidad de la noción de sujeto antes analizada recibe a la luz de la idea del tiempo una complementación y concreción decisiva. Si el sujeto constituía el elemento clave de la metafísica que era preciso desmontar en todos sus engranajes y resortes, el tiempo se revelará ahora como otra dimensión y factor ligado estrechamente a las producciones metafísicas y, en tal sentido, paralelo al de sujeto. Tanto en Nietzsche como en Heidegger encontramos el mismo convencimiento genérico: a través del *tiempo* podemos comprender adecuadamente los avatares del desarrollo de la metafísica y sus espasmos típicos y, simultáneamente, será precisamente con la crítica de esa noción como se puede terminar de asestar y revolucionar definitivamente el campo de la metafísica. Heidegger vincula la normativa y omnipresente concepción del tiempo a la ontología griega, quien lo convierte en la piedra angular para el conocimiento de la realidad basada en la presencia-representación. En Nietzsche la idea del eterno retorno supone una ruptura clara con la tradición metafísica y la eliminación del soporte de ésta: el sujeto. Ambos luchan contra una concepción del tiempo que justifica y necesita un sujeto que represente la realidad de forma estable y categórica, esto es, contra una determinada –en verdad, la única– forma de entender el conocimiento.

Es conocido que la pretensión de *Sein und Zeit* es el desarrollo de la forma en que el tiempo pertenece al sentido del ser, es decir, mostrar «sobre la base de la pregunta que interroga por el sentido del ser bien desarrollada, *que en el fenómeno bien visto y bien explicado del tiempo tienen sus raíces los problemas centrales de toda ontología y cómo las tienen*»<sup>31</sup>. El tiempo ha funcionado de forma velada como criterio ontológico que permite una segura y dogmática división entre las diversas regiones de entes. Lo que interesa resaltar en este punto es que una determinada idea del tiempo ha funcionado veladamente en la metafísica, produciendo una curiosa confusión respecto del sujeto. De ahí que la destrucción de la historia de la ontología deba comenzar por la destrucción de la ontología antigua que ha establecido de forma vinculante la determinación del sentido del ser como *παρουσία*, esto es, como presencia (*Anwesenheit*), según la cual se concibe al ente en relación unilateral a un determinado modo del tiempo: el presente (*Gegenwart*)<sup>32</sup>. Además de la falta de la interrogación expresa de la pregunta por el ser en general, la falta de una precisa ontología del *Dasein* es la responsable de que la conexión entre tiempo y sujeto no fuese

---

dispersión perjudicial, para Nietzsche, por contra, la «autenticidad» requiere justamente de esa dispersión, del conflicto de perspectivas (Cfr. HAAR, M., «La critique nietzschéenne de la subjectivité», *Nietzsche-Studien*, 12 [1983], pp. 109 y ss.).

31. *SuZ*, pp. 25/28.

32. Cfr. *SuZ*, pp. 34-36/35-37.

expresa<sup>33</sup>. La subjetividad del sujeto, clave de la investigación de la obra, queda impensada o meramente no aclarada al entender el ser como presencia (*Anwesenheit*). Cuando la ontología cartesiana, en dependencia y connivencia con la ontología antigua, sienta al sujeto no hace sino apurar definitivamente los resultados iniciales del filosofar occidental. Con Descartes se despeja y aclara el sentido de la presencia al convertirse en algo *Vorhanden* y ser definida expresamente como representación. Tanto la ontología antigua como la moderna necesitan presuponer, por lo visto acriticamente, un sujeto que presente y represente los entes y ello con la anuencia de una determinada idea del tiempo.

La idea de tiempo será la responsable de que la metafísica haya establecido desde su mismo inicio la idea de un sujeto. La idea de sujeto es el elemento clave de la ontología imperante de lo *Vorhandensein* y sus derivaciones en la filosofía moderna. El conocer queda, en suma, entendido ya inicialmente como un tener ante sí algo, como una mera constatación de hechos y cosas ubicadas ahí, en el mundo. Ello provoca una interpretación determinada del *logos* que hipoteca un despliegue metafísico caracterizado por las, llamémosle así, hipóstasis provenientes del conocimiento. O, dicho de otra forma, una determinada interpretación del tiempo es la responsable del establecimiento de un sujeto cognoscente, de una particular forma de interpretar la realidad vehiculada expresamente en el conocimiento. Éste es precisamente el sentido que hay que atribuir a la siguiente declaración heideggeriana: «la idea del *intuitus* guía desde los comienzos de la ontología griega hasta hoy toda exégesis del conocimiento»<sup>34</sup>. Pensar y conocer tienen desde antiguo la estructura temporal del puro hacer presente algo (*Gegenwärtigen*), que no es sino una mera derivación del presente propio (*Gegenwart*). La intuición entraña el sentido temporal conocer = presentar (*Gegenwärtigen*), pero Heidegger apostilla, en un gesto claramente retórico, que queda indecisa de momento la cuestión de si todo conocimiento debe tener por meta un presentarse (*Gegenwärtigen*)<sup>35</sup>.

El ser-en-el-mundo, con su inmersión directa en el mundo, será quien rompa la tiranía omniabarcante del conocimiento como modelo. El conocimiento ya no será la forma primaria de relación con el mundo sino un modo derivado de relacionarse con él; se trata de trastocar el hecho de que la conducta teórica, lo *Vorhandensein* haya ganado la partida a la instrumentalidad de la *Zuhandenheit*, vale decir, en el origen mismo de la filosofía se introduce el conocimiento como factor estructurador y posibilitador de una determinada forma monocorde de interpretar lo existente que se impone históricamente y que sólo sale a la luz expresamente en la época moderna.

33. De ahí que declare Heidegger que «sigue embozada en una completa oscuridad la decisiva conexión entre el tiempo y el “yo pienso”, no viéndose ni siquiera el problema» (*SuZ*, pp. 32/34).

34. *SuZ*, p. 474/388.

35. Cfr. *SuZ*, pp. 480; nota/392; nota.

Si para Heidegger es lógica la premisa según la cual «el ser sólo resulta aprehensible cuando se mira al tiempo»<sup>36</sup>, para Nietzsche el tiempo resulta ser también un fenómeno filosóficamente sobresaliente<sup>37</sup>. Si bien el fenómeno del conocimiento es puesto en *Die Geburt der Tragödie* sólo en relación con elementos artísticos y epistemológicos en general, a partir de *Die Fröhliche Wissenschaft* comienza la irrupción del eterno retorno como hilo conductor para la adecuada comprensión de lo pensado en la tradición metafísica. Toda la metafísica está basada en una idea de la temporalidad concretada en la identidad y particularmente en la ausencia de movilidad dentro de la comprensión de la realidad que conduce directamente al nihilismo, a la inexorable inmutabilidad en cuanto categorización de la vida. El mundo del ser únicamente ha sido posible por la ausencia de la consideración de la temporalidad y la consiguiente infravaloración del devenir. Los cognoscentes hipostatizan el ser a través de la ficción de éste como «mundo de lo permanente». Junto a la voluntad de poder el eterno retorno significa la afirmación exhaustiva de que este mundo es el único y la consiguiente eliminación del tras-mundo platónico-cristiano. La divisa de Zaratustra «permaneced fieles a la tierra»<sup>38</sup> es la contrapartida del eterno retorno: «el sí eterno dicho a todas las cosas»<sup>39</sup>.

El eterno retorno es entendido como creación de sentidos, toda vez que ha caído *el* mundo normativo y canónico, y en tal forma supone una crítica frontal al sujeto tradicional en la justa medida en que lo definitorio del sujeto es la expedición de un sentido normativo en aras de la representatividad de lo dado. Quiere esto decir que el ámbito propio del ser ya no puede entenderse simplemente como conocimiento, desde el conocimiento:

encontrada y comprendida a fondo la idea del eterno retorno –nos dice Vattimo–, no se trata solamente de negar la libertad como aspecto de la moral platónico-cristiana que perpetúa la inseguridad y la violencia, sino de comprender que, en general, la esfera de la subjetividad, que culmina y se manifiesta en el llamado acto libre, pero posee toda una multiplicidad de otros aspectos (conocimiento, emociones),

36. *SuZ*, p. 26/29.

37. Heidegger considera la idea del eterno retorno como la lección fundamental de la filosofía de Nietzsche, sin la cual su filosofía sería como un árbol sin raíces (*cf.* *NI*, p. 256). La propia apreciación sobre el eterno retorno es sumamente crítica; Nietzsche vuelve con esta idea a replantearse lo que domina toda la filosofía occidental, retrotrayéndose así al inicio de dicha tradición. Según esto, Nietzsche piensa el ser en la voluntad de poder como eterno retorno, lo cual supone pensar el ser como tiempo. Ahora bien, «Nietzsche pensó este pensamiento pero todavía no pensó en él como *cuestión* de ser y tiempo» (*NI*, p. 28). Nietzsche caracterizaría el tiempo según la idea corriente en la metafísica, esto es, la que proviene a través de oscuros vericuetos del mismo Aristóteles y, con ello, se convierte en el último metafísico de Occidente (*cf.* *NI*, p. 480). En suma, el eterno retorno es el ser de la totalidad del ente que delimita la subjetividad (*cf.* *NI*, pp. 259-260).

38. «El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra! ¡Yo os conjuro, hermanos míos, *permaneced fieles a la tierra* y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no» (KSA, 4: *Za*, pp. 14-15/34).

39. *Cfr.* KSA, 6: *EH*, p. 345/103.

no es originaria y, en cambio, también ella es presa del torbellino de la ficción y la insensatez del devenir<sup>40</sup>.

El nuevo ámbito debe provenir de la voluntad de poder como comprensión del tiempo como eterno retorno, toda vez que la concepción lineal y teleológica en tanto en cuanto modelo ha quedado obsoleta y sin efecto. Ya que «*conocimiento* y *devenir* se excluyen»<sup>41</sup>, será preciso intentar nuevas formas de «conocimiento» que no respondan a la subjetividad fundante<sup>42</sup>.

En suma, el enemigo a batir desde la experiencia del eterno retorno no es otro que el concepto de sujeto de la metafísica tradicional<sup>43</sup>. El sujeto, contraponiéndose él mismo por definición al mundo, no ha cejado en la idea de representarse lo existente en una inercia ficticia sin parangón que ha provocado finalmente la escisión irrecuperable de hombre y mundo<sup>44</sup>. Y, paralelamente, el eterno retorno al implicar el reconocimiento del devenir como elemento desestructurante, aboca a la necesidad imperiosa de crear un nuevo sujeto capaz de querer que se repita el eterno retorno de su presente. Será la experiencia del *Übermensch*.

Después de este recorrido puede afirmarse que si la metafísica tradicional hallaba en el sujeto el elemento clave de su organigrama pensante, ahora el tiempo se ha revelado como una apoyatura sustantiva de la subjetividad y, en esa medida, de la metafísica misma. Tanto Nietzsche como Heidegger coinciden, pues, en señalar las mismas estructuras sustentantes de la metafísica. Ello lleva, por otro camino, a una redefinición del sujeto y, más ampliamente, de la relación del hombre con el mundo. *Übermensch* y *Dasein* se han revelado como los elementos galvanizadores

40. VATTIMO, G., *El sujeto y la máscara*, *op. cit.*, p. 182. En un sentido similar se manifiesta Ver-mal: «identificando el ser del conocimiento con esta última [subjetividad], Nietzsche libera un ámbito del ser cuya esencia no es conocimiento y que tampoco se corresponde con los conceptos de verdad y subjetividad. Este ámbito es el que Nietzsche cubre con la voluntad de poder y su condición es la comprensión del tiempo como eterno retorno» (VERMAL, J. L., *op. cit.*, pp. 128-129).

41. KSA, 12: *NF*, p. 382; 9[89].

42. «En una especie de hombres más depurada, el conocimiento alumbrará nuevas formas que en la actualidad no resultan necesarias» (KSA, 11: *NF*, pp. 210; 26[236]). A la necesidad de una instrumentación «cognoscitiva» nueva alude también Zaratustra cuando indica que para experimentar el eterno retorno es preciso «una lira, ¡una lira nueva! [...] Para estas nuevas canciones se necesitan liras nuevas» (KSA, 4: *Za*, pp. 275/302).

43. «El verdadero enemigo del eterno retorno de lo igual, es decir, de la coincidencia de existencia y valor, acontecimiento y sentido, es el sujeto de la metafísica y la moral tradicionales, que no logra pensar tal coincidencia, sino con terror y disgusto, como falta de sentido (ya que no logra pensar el sentido más que como trascendente)» (VATTIMO, G., *El sujeto y la máscara*, *op. cit.*, p. 191).

44. «Lo sabemos, el mundo en que vivimos no es divino, ni moral, “ni humano”..., nos lo hemos entendido por demasiado tiempo falsa y engañosamente, pero conforme a deseo y voluntad de nuestra veneración, esto es, conforme a una *necesidad subjetiva* [...] Ya nos réimos cuando encontramos que se pone juntos a “hombre y mundo”, separados por la sublime arrogancia de la partícula “y”» (KSA, 3: *FW*, pp. 580-81/240). En tal sentido la relación sujeto-objeto como paradigma de la metafísica deja de ser vinculante y ha de ser entendida bajo otro punto de vista alternativo; para el cuestionamiento de la relación sujeto-objeto (*cf.* KSA, 13: *NF*, 57; 11[120], pp. 53-54; 11[113] y pp. 301-303; 14[122]).

de la nueva experiencia del sujeto. Pero, además, acaso pudiera hacerse –*mutatis mutandis*– un paralelismo genérico entre ambos autores respecto de los modelos sobre los que reflexionan en relación al tiempo, paralelismo quizás extensible a sus respectivos planteamientos. Si aceptamos que *Sein und Zeit* se vertebraba en cuanto al tratamiento del tema del conocimiento en un modelo afirmativo (*Zubandenheit*) y un contramodelo constantemente criticado (*Vorhandenheit*), bien pudiera parangonarse este esquema con la concepción estática del *ser* y la concepción del *ser* como *devenir*. Toda ontología que reviste los caracteres de la *Vorhandenheit* se caracteriza por una concepción estática del *ser* en la que el sujeto es su vértice último y, paralelamente, la ontología basada en el modelo de la *Zubandenheit* (la analítica existencial) delinea el sentido del *ser* como tiempo, lo que equivaldría en Nietzsche a la afirmación sin fisuras del *devenir*. Procedamos con un poco más de calma.

## 2. LA NUEVA ENCANTADURA Y LA REFERENCIA APOLÍNEO-APOFÁNTICA Y DIONISIACO-HERMENÉUTICA

Tanto Nietzsche como Heidegger coinciden, pues, en señalar las mismas estructuras sustentantes de la metafísica. Ello lleva, por otro camino, a una redefinición del sujeto y, más ampliamente, de la relación del hombre con el mundo. *Übermensch* y *Dasein* se han revelado como los elementos galvanizadores de la nueva experiencia del sujeto. Pero, además, acaso pudiera hacerse un paralelismo genérico entre ambos autores respecto de los modelos sobre los que reflexionan en relación al tiempo, paralelismo quizás extensible a sus respectivos planteamientos. Si aceptamos que *Sein und Zeit* se vertebraba en cuanto al tratamiento del tema del conocimiento en un modelo afirmativo (*Zubandenheit*) y un contramodelo constantemente criticado (*Vorhandenheit*), bien pudiera parangonarse este esquema con la concepción estática del *ser* y la concepción del *ser* como *devenir*. Toda ontología que reviste los caracteres de la *Vorhandenheit* se caracteriza por una concepción estática del *ser* en la que el sujeto es su vértice último y, paralelamente, la ontología basada en el modelo de la *Zubandenheit* (la analítica existencial) delinea el sentido del *ser* como tiempo, lo que equivaldría en Nietzsche a la afirmación sin fisuras del *devenir*.

Resulta evidente que tanto *SuZ* como la obra de Nietzsche significan sendos ensayos de analizar y, en buena medida, relativizar el papel del conocimiento en la tradición metafísica. Precisamente por ello declara Nietzsche que el conocimiento no puede ser explicación sino interpretación y Heidegger que es una forma de *ser del ser-en-el-mundo* arraigada en el *Dasein*<sup>45</sup>. Pues bien, en esa justa medida «interpretación» en Nietzsche y «comprensión» en Heidegger son el centro neurálgico

45. Cfr. *SuZ*, pp. 60/74, 62/75.

de un intento de renovación hermenéutica donde el estatuto del *lógos* en su forma tradicional de conocimiento aparece fuertemente cuestionado y que comparte más elementos de los que aparentemente se sugiere. Así puede vislumbrarse un paralelismo de fondo vehiculado sobre los conceptos señalados de interpretación y comprensión y en torno a los cuales late, a nuestro juicio, un esquema paralelo. Con ello pretendemos abundar en la sugestión gadameriana según la cual «cuando Heidegger caracteriza y acentúa la comprensión considerándola como el movimiento básico de la existencia, desemboca en el concepto de interpretación, que Nietzsche había desarrollado especialmente en su significado teórico»<sup>46</sup>. Puede decirse, entonces, que el concepto nietzscheano de interpretación anticipa el heideggeriano de comprensión y que, entonces, éste es un desarrollo de aquél. Vistas las cosas desde la globalidad de la obra de Nietzsche y especialmente desde los *Nachgelassene Fragmente*, puede decirse –aunque no es posible aquí mostrarlo– que la comprensión presente como centro neurálgico en *SuZ* no añade ningún elemento sustancialmente nuevo a lo indicado por Nietzsche y que, en todo caso, Heidegger sólo procede a una reformulación ontológicamente determinada<sup>47</sup>. Veamos brevemente las posibles semejanzas en el esquema interpretativo último.

En el caso de Nietzsche encontramos una redefinición del objeto de conocimiento en el entendimiento de la vida como voluntad de poder y del sujeto en la forma *Übermensch*, significando con ello una finitud que aparecerá bajo el ropaje del cuerpo. En Heidegger la redefinición aparece en la renovación del objeto en términos del ser-en-el-mundo y del sujeto en forma de *Dasein*. A ello habría todavía que añadir dos elementos clave, a saber: el *olvido del valor* como dato fundamental histórico y la importancia de los factores preconscientes que encajan perfectamente con la tarea heideggeriana de aclarar el *olvido del ser* y la trascendencia de la precomprensión en la «construcción» del mundo. Ahora bien, este esquema interpretativo que tiene como objeto descubrir, enfatizar y convertir peculiarmente el problema del conocimiento en el *conocimiento como problema*, se vertebra en una estructura bipolar; en el caso nietzscheano en los términos apolíneo/dionisiaco y

46. GADAMER, H.-G., *Verdad y método II*, trad. Manuel Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 1994<sup>2</sup>, p. 320. Según Gadamer, Heidegger proseguiría la tarea de Nietzsche al confirmar que «la interpretación no es un recurso complementario del conocimiento, sino que constituye la estructura originaria del “ser-en-el-mundo”» (p. 328). Sin embargo, la conexión gadameriana entre el carácter interpretativo-comprensor de la existencia en Heidegger y la interpretación en Nietzsche no debe conducirnos a pensar que este autor haya desarrollado dicha conexión sino, a lo sumo, que la ha anunciado. Gadamer se queda siempre, hasta donde alcanzamos a saber, en la mera formulación de la conexión pero no profundiza en ella. La conexión entre interpretación y comprensión es la hipótesis de trabajo que se plantea precisamente. Fig. 1; *cfr.* FIGL, J., *Interpretation als philosophisches Prinzip. Nietzsche universelle Theorie der Auslegung im späten Nachlass*, Berlin, Walter de Gruyter, 1982, p. 31 y, en general, «Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts», *Nietzsche-Studien*, 10/11 (1981-1982), pp. 408-441 y «Hermeneutische Voraussetzungen der Philologischen Kritik», en: *Nietzsche-Studien*, 13 (1984), pp. 111-128.

47. *Cfr.*, nuestro trabajo «Nietzsche en *Ser y tiempo*: la interpretación nietzscheana como antecedente de la comprensión heideggeriana», o. c., *passim*.

en el heideggeriano en *Zubandenheit/Vorhandenheit*. Con esta bipolaridad no nos hallamos ante una mera redefinición de los términos clásicos sobre los que se cimentó y desarrolló la teoría clásica del conocimiento sino, patentemente, ante una reconstrucción profunda del *logos* que viene a constituir un intento decidido de arraigar el conocimiento bajo nuevas fronteras apenas vislumbradas y sugeridas por la tradición. El carácter reconstituyente que posee lo dionisiaco a través de su galvanización trágica conduce a un pensamiento trágico que por mediación del arte pretende juzgar y valorar el conocimiento, la moral, esto es, la sempiterna y obsesionante verdad como un elemento de suyo no eliminable pero que debe ser avisado desde otro punto de vista. El conocimiento queda, de este modo, descabalgado de su énfasis omniabarcante y es cuestionado en cuanto modelo válido y legítimo de acercamiento al mundo. Pues bien, entendemos que este mismo trayecto reflexivo puede asimilarse a la bipolaridad mantenida en *SuZ* entre *Zubandenheit/Vorhandenheit*. El modelo de la instrumentalidad, la *Zubandenheit*, vértice decisivo de la analítica existencial, tiene como función preeminente reformular comprensivamente el modelo de la presencia, de la *Vorhandenheit*, vale decir, reformular la idea habitual de conocimiento.

La relación y vinculación entre lo apolíneo y lo dionisiaco constituye uno de los pivotes esenciales del pensamiento nietzscheano y ello de forma permanente, a pesar de mediar en ciertos momentos y aspectos una indeterminación, fluctuación y vacilación patentes<sup>48</sup>. En el caso de *SuZ* podemos encontrar también una suerte de resorte esencial sobre el que se vertebra de alguna manera la obra y que, en todo caso, propicia una lectura determinada y preñada de consecuencias. Nos referimos a la *dialéctica* entre *Zubandenheit* y *Vorhandenheit*; *Vorhandenheit*, el «estar ahí dado» es el auténtico contramodelo presente por doquier en la obra de 1927, basado en una ontología de la presencia que halla en la conciencia de la filosofía moderna su punto culminante<sup>49</sup>. Frente a ello o, mejor dicho, al lado tenemos la *Zubandenheit* como auténtico ensayo de ruptura de una subjetividad imperante y apertura radical de la existencia en la medida en que el mundo puede ser abierto para el *Dasein* gracias a la accesibilidad de los entes «a la mano»: «con la accesibilidad de entes “a la mano” dentro del mundo para el “curarse de”, “viendo en torno” (*umsichtige Besorgen*), es en cada caso ya “previamente abierto” el mundo»<sup>50</sup>. El ser

48. Compartimos así la declaración de Vattimo según la cual en la primera filosofía de Nietzsche se presenta «un concepto central, original y característico, que puede tomarse como hilo conductor para leer toda su obra: es la pareja apolíneo-dionisiaco (VATTIMO, G., *Introducción a Nietzsche*, op. cit., p. 15). En el mismo sentido declara un poco más adelante, refiriéndose al alcance de *Die Geburt der Tragödie*: «más en general, Nietzsche sentaba aquí las bases de la “ontología” –centrada en la noción de interpretación– que elaborará en las obras de madurez y en los fragmentos del *Wille zur Macht*. El juego de apolíneo y dionisiaco, y el ambiguo significado, que la tragedia posee, de liberación *por* y *de* lo dionisiaco en la bella imagen apolínea, constituyen elementos decisivos de toda la ulterior elaboración del pensamiento de Nietzsche, y constituyen incluso la base de su posible actualidad teórica» (p. 26).

49. Cfr. RODRÍGUEZ GARCÍA, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, op. cit., p. 86.

50. *SuZ*, pp. 102/89-90.

a la mano, la instrumentalidad es irreductible, ontológicamente hablando, a una mera representación objetiva que tenga como función principal destacar aspectos de las cosas, esto es, a la relación sujeto-objeto de conocimiento, se interpreten como se interpreten estos términos. El sentido ontológico del conocimiento, es decir, su carácter fundado demuestra que «el conocimiento procede *pasando (über)* primero por lo “a la mano” en el “curarse de” (*Besorgen Zubandene*), a poner en libertad lo “no más que ante los ojos” (*nur noch Vorhandenen*)»<sup>51</sup>.

En *SuZ* el desarrollo del entendimiento de la proposición (*Aussage*) como modo derivado de la interpretación viene a cuestionar el sentido atribuido al *logos* y a descubrir el modelo ontológico sobre el que éste se ha asentado. Resulta, entonces, un hecho consumado que «para la consideración filosófica es el *logos* mismo un ente, y con arreglo a la orientación de la ontología antigua, un ente *Vorhanden*»<sup>52</sup>. El dudoso privilegio de la proposición consiste en la reducción del «como» original de la interpretación del ver en torno (*Umsichtigen Auslegung*) al «como» de la determinación de la *Vorhandenheit*. De aquí deduce Heidegger la siguiente distinción clave: «al “como” original de la interpretación comprensora del “ver en torno” (*ermeneía*) lo llamamos el “como” *hermenéutico*-existenciario, a diferencia del “como” *apofántico* de la proposición»<sup>53</sup>.

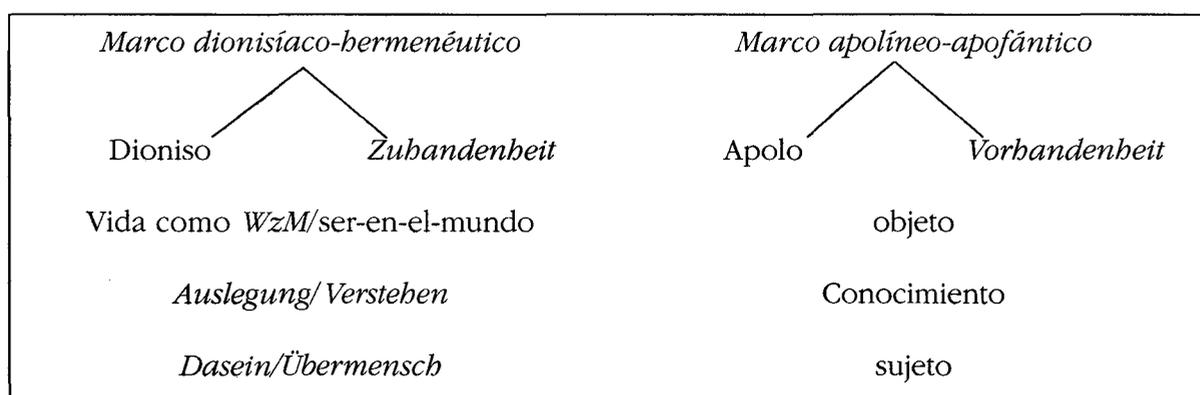
Paralelamente puede establecerse, sin violentar mucho las cosas, la semejanza entre un «como» dionisiaco-hermenéutico y un «como» apolíneo-apofántico. La función de lo dionisiaco y de lo hermenéutico es patentemente la misma, a saber, poner en solfa la «base metódica» sobre la que ha sido posible el desarrollo ulterior de toda metafísica y, por el contrario, en lo apolíneo-apofántico se descubre esa precisa trama. El factor dionisiaco-hermenéutico no sólo saca a luz, en rigor, la trama de toda la metafísica sino que supone por su misma inercia un punto de vista alternativo vehiculado en la *interpretación* en Nietzsche y la *comprensión* en Heidegger. De la misma forma que el *Umsicht*, el ver en torno, mediado hermenéuticamente, es el contacto original con las cosas, el *protoconocimiento*, así la dimensión dionisiaca, el pensamiento trágico es ese mismo protocontacto con el mundo. El carácter apofántico que distorsiona –por omitir– el carácter peculiarmente hermenéutico de la existencia está en la misma posición que el pensamiento socrático-platónico respecto de la dimensión trágica del pensamiento. Si lo que denuncia el «como» hermenéutico es el carácter diferido que se le ha infundido desde su mismo inicio al *logos*, lo mismo representa el pensamiento trágico, el carácter interpretativo respecto de la socratización de la cultura occidental. Y todo ello, en uno y otro caso, arraigado en un carácter hermenéutico indiscutible: la vida como voluntad de poder y el *Dasein* como existencia interpretativo-comprensora.

51. *SuZ*, pp. 96/85.

52. *SuZ*, pp. 211/177.

53. *SuZ*, pp. 210/177.

La dualidad dionisiaco-hermenéutica y apolíneo-apofántica mantiene en su procedencia el mismo denominador común, a saber: una deficiente interpretación de la vida, como voluntad de poder, en un caso y, en el otro, del ser-en-el-mundo. La consecuencia palpable de esta deficiencia es un olvido paralelo que impide cualquier consideración diversa al modelo del *conocimiento*: olvido del valor y olvido del ser como datos relevantes en la comprensión de la realidad. En tal sentido, podría admitirse que la voluntad de poder como conocimiento y la ontología de lo *Vorhanden* son el resultado de una deficiente –o, quizás mejor, inexistente– interpretación y comprensión de la vida y el ser-en-el-mundo como datos radicales de la incardinación del hombre. Todo ello puede quedar sintetizado en el siguiente esquema:



### 3. LA IDEA DE FUNDAMENTO

Si el conocimiento ha sido incuestionablemente la *pregnante* y normativa vía de acceso al mundo y su racionalidad gemela, lo que se proponen tanto Nietzsche como Heidegger es poner en solfa este axioma mediante la investigación concienzuda de aquello que ha podido quedar velado y que, como consecuencia inmediata, tal vez proponga vehicular la trascendental relación hombre-mundo a través de una comprensión de nuevo cuño. Esta peculiar innovación es lo que podemos denominar *retroceso epistemológico*, en la medida en que estamos ante un evidente remontamiento, dicho kantianamente, hacia las condiciones de posibilidad –e imposibilidad– existentes más allá –o más acá– del conocimiento. Nietzsche exige frente a las grandes especulaciones metafísicas la necesidad de un «movimiento de retroceso» (*rückläufige Bewegung*)<sup>54</sup> que nos permita la distancia suficiente para

54. «Pero entonces es necesario un movimiento regresivo [...] Por lo que a la metafísica filosófica se refiere, veo que ahora son cada vez más los llegados a la meta negativa (que toda metafísica posible es un error), pero pocos todavía los que descienden algunos peldaños» (cfr. KSA, 2: *MAI*, pp. 41-55). Para la trascendencia de este «retroceso» cfr. BARRIOS CASARES, M., «Notas sobre los comienzos de la disolución postmetafísica», *Perspectivas nietzscheanas*, n.º 5-6 (1998), pp. 59-69.

observar las cosas desde su fuente primaria. Ahora bien, como todavía se ha de ver, conviene dejar bien sentado que la indagación no consiste en la mera búsqueda del *a priori* del conocimiento en el sentido kantiano del término, lo cual colocaría a nuestros autores a la cola de una larga lista de eminentes intentos, sino, en todo caso, en la búsqueda peculiar del *a priori* del *a priori* convencional del conocimiento. El conocimiento con sus aprioris se problematiza y se buscan tras él los posibles canales desestimados o ni siquiera imaginados.

Lo que en último término viene a cuestionarse es la interpretación operada en el *logos* que lo convierte en el buscador perpetuo de fundamentos pero sin una aclaración previa de su sentido y móviles expresos. En este sentido, la vida entendida como voluntad de poder representa el intento de, por una parte, huir de la fundamentación como principal argumento y ejercicio filosófico y, por otra, de hallar una instancia desconstructora y desestructurante que realice la práctica filosófica *desde* otras vertientes. Todos los términos de la filosofía nietzscheana vienen a abocar, de una u otra forma, hacia el rechazo de la metafísica en cuanto discurso vehiculado neurálgicamente en torno a la idea de fundamento<sup>55</sup>. La afirmación radical del devenir y la interpretación de la historia como nihilismo vienen a abundar en la imperiosa necesidad de desfundamentar la experiencia filosófica. El elemento que sobremanera hace palmario el rechazo frontal a toda fundamentación es el carácter hermenéutico que Nietzsche imprime a la filosofía como tal. Con su tajante afirmación «no hay hechos, sino sólo *interpretaciones*»<sup>56</sup>, Nietzsche viene a alumbrar la necesidad y la urgencia de un «principio» alternativo cuyo carácter intrínseco sea el de privilegiar la falta de cualquier tipo de fundamento que pueda considerarse concluyente y, en la misma medida, fundante<sup>57</sup>.

*Sein und Zeit* puede también entenderse como una lucha contra la idea de fundamento establecida como elemento común en las distintas producciones metafísicas. De esta manera, la obra de 1927 podría entenderse como una introducción a la filosofía en tanto en cuanto no opta por un fundamento firme: «*Ser y tiempo* es una introducción en la filosofía en la medida en que piensa la cuestión del principio sin decidirse por ese principio como consistencia, como fundamento»<sup>58</sup>. Puede,

55. Cfr. KSA, 13: *NF*, p. 10; 11[6]. Esta es una idea que repite constantemente Vattimo y hace, además, deudor a Heidegger de la intuición nietzscheana. Lógicamente tal consideración se hace desde los supuestos de la interpretación heideggeriana de Nietzsche; cfr., por ejemplo, VATTIMO, G., *Las aventuras de la diferencia*, *op. cit.*, especialmente pp. 63 y ss.

56. KSA, 12: *NF*, p. 315; 7[60]. «En tanto la palabra “conocimiento” tiene sentido, es el mundo cognoscible: pero al ser *interpretable* de diversas formas, no tiene un sentido esencial, sino muchísimos sentidos. “Perspectivismo”» (*ibidem*).

57. Sobre la voluntad de poder como contrapartida de la tendencia metafísica al fundamento, cfr. VERMAL, J. L., *op. cit.*, pp. 182-196. El autor, siguiendo a Heidegger, termina por relativizar el intento desfundamentador nietzscheano y reubicarlo en las sendas de la tradición metafísica. En la misma línea, también Vattimo viene a entender finalmente la voluntad de poder como aquel «anquilosamiento metafísico» que convierte a esta doctrina en justamente lo contrario de lo que pretendía ser: un instrumento de liberación de las estructuras de la metafísica. Cfr. VATTIMO, G., *El sujeto y la máscara*, *op. cit.*, pp. 310-333.

58. LEYTE COELLO, A., *Ensaños sobre Heidegger*, *op. cit.*, p. 51.

entonces, hablarse de un retroceso epistemológico que, afectando plenamente al carácter inaugural del *logos*, se propone indagar la auténtica dimensión desde la que el mencionado *logos* adquirió supremacía entendido como búsqueda de un principio estructurador de lo existente. Este retroceso es epistemológico en la medida en que trata de buscar ese *primum* desestructurante a partir del cual, de su tergiversación, la filosofía se estableció sistemáticamente. Pero, es más, es epistemológico en tanto en cuanto debe desentrañar los móviles del conocimiento, esto es, de una determinada y restrictiva comprensión del *logos* que se estableció –aunque sólo fuese veladamente– como conocimiento mediante la implantación decidida de un sujeto ponente y representador cuya tarea sisífrica radica en sentar y mostrar siempre un fundamento estructurante.

El sujeto mismo puede considerarse como el principio de los principios, el fundamento matriz a partir del cual adquieren legitimidad los diversos principios regionales. Para Heidegger el sentido ontológico del *Dasein* es preontológico<sup>59</sup>, lo cual indica que antes de toda investigación teórica ontológica se da la articulación del *Dasein* según la comprensión. «Y esta anterioridad ontológica hace a su vez de la “comprensión del ser” la condición previa de toda ontología, tanto de la referida precisamente al *Dasein* como la que se refiera a los entes que no tienen la forma de ser del *Dasein*»<sup>60</sup>. Designar, entonces, el ser propio del *Dasein* como preontológico significa retrotraer la ontología, toda disquisición teórica en general a una «posición anterior». Todo ello es lo que podemos llamar *a priori* absoluto, queriendo entender por tal la búsqueda de un principio no fundamentativo que pueda explicar desde su raíz misma las diversas producciones de la *ratio* metafísica. Absoluto no quiere denotar, en modo alguno, que ese elemento sea *fundamento* o algo asimilable a un poderoso elemento trascendental, sino que ha de referirse a un dato irrevocable que pueda explicar cómo a partir del *logos* se ha unilateralizado el conocimiento y, por la misma inercia, la metafísica. La voluntad de poder como vida y el *Dasein* como esencial ser-en-el-mundo apuntan a una instancia originaria desde la que las producciones filosóficas aparecen como meramente derivadas y secundarias<sup>61</sup>.

59. *Cfr. SuZ*, pp. 24/27.

60. LEYTE COELLO, A., *op. cit.*, p. 84. Y, en el mismo sentido, «el *Dasein* está constituido por medio de una señal pre-ontológica que lo sitúa en una verdadera posición anterior» (LEYTE COELLO, A., *op. cit.*, p. 85). Por otra parte, esto podría también apoyar lo que denominamos conversión de la gnoseología en ontología, entendiendo por tal el intento, explícito de Heidegger y más velado de Nietzsche, de conducir el problema del conocimiento al entendimiento del conocimiento como problema, gesto que sólo es posible por la conversión del conocimiento en un dato ontológico en un sentido muy radical.

61. Éste es el sentido que recoge Vattimo al hacer de Heidegger, mediado por Nietzsche, un apóstol del «pensamiento sin fundamento»; (*cfr. VATTIMO, G., Las aventuras de la diferencia, op. cit.*, pp. 109-130). Esta ausencia de fundamento le permite a Vattimo sentar las bases de una ontología débil o hermenéutica que, aprovechando la inercia de la desfundamentación nietzscheana y heideggeriana, pueda hablar del ser con otro discurso ajeno al tradicional de la metafísica.

Para Nietzsche la búsqueda del origen, el gesto eminentemente genealógico, acarrea como consecuencia inextricable la relatividad de todo fundamento y, por tanto, la pérdida de sentido del fundamento en sentido fuerte. La filosofía al no percatarse de que la lógica y las categorías de la razón son meros medios para esquematizar el mundo y la vida de cara a la utilidad de la especie, ha depositado en la falsificación de la existencia el criterio de verdad y, de esa manera, ha creado fundamentos irreales. Para Nietzsche la filosofía se ha movido en una curiosa ingenuidad: «la ingenuidad consistía, pues, en tomar la idiosincrasia antropocéntrica como *medida de las cosas*, como pauta sobre lo real y lo irreal: en pocas palabras, en absolutizar algo condicionado»<sup>62</sup>. La interpretación como acontecimiento ontológico radical viene a exigir el perspectivismo como marco desestructurador del conocimiento y el fundamento. En el mejor de los casos, el mundo es cognoscible pero diversamente interpretable y, por tanto, no hay una interpretación vinculante de carácter fundamental<sup>63</sup>.

En cuanto a Heidegger, los dos modos constitutivos e igualmente originarios del *Dasein* son el encontrarse (*Befindlichkeit*) y la comprensión (*Verstehen*). El encontrarse se explicita en el temple (*Stimmung*) y éste es uno de los responsables de que se descubra la insuficiencia del conocimiento, en la justa medida en que a través de él «el ser es vuelto patente como una carga. Por qué, no se *sabe*. Y el *Dasein* no puede saber cosa semejante, porque las posibilidades de “abrir” de que dispone el conocimiento se quedan demasiado cortas frente al original “abrir” que es peculiar de los sentimientos, en los cuales el *Dasein* es colocado ante su ser como “ahí”»<sup>64</sup>. El encontrarse tiene siempre, aunque sea de forma implícita, su comprensión y, lo que es más decisivo, que «la comprensión es siempre afectiva»; como dice Vattimo, las *Stimmungen* afectivas son el verdadero signo de la finitud de la existencia<sup>65</sup>. La afectividad remite al *Dasein* a un elemento pantanoso, si se permite la expresión, desde el punto de vista del fundamento, habida cuenta de que ella en cuanto puesta en marcha de la apertura del *Dasein* es *anterior* al conocimiento, esto es, a la plataforma donde es posible el mantenimiento de algo incondicional<sup>66</sup>. Por decirlo con Vattimo, es «la afectividad la que hace patente en toda su falta de fundamentación el hecho de la existencia y de la finitud»<sup>67</sup>.

62. KSA, 13: *NF*, p. 336; 14[153].

63. «En la medida en que el término “conocimiento” tenga algún sentido en general, el mundo es cognoscible; pero es diversamente interpretable y no tiene implícito un sentido, sino numerosos sentidos. “Perspectivismo”»: son nuestras necesidades las que interpretan el mundo, nuestros impulsos y sus “pros” y “contras” (KSA, 12: *NF*, p. 315; 7[60]). La conclusión que extrae Nietzsche es que la teoría del conocimiento ha de ser sustituida: «en lugar de la “teoría del conocimiento” una *doctrina perspectivista de los afectos*» (KSA, 12: *NF*, p. 342; 9[8]).

64. *SuZ*, pp. 179/151.

65. *Cfr.* VATTIMO, G., *Poesía y ontología*, *op. cit.*, p. 160.

66. «Tan sólo no debe conducir ello al error de negar ontológicamente al estado de ánimo el ser la forma de ser original del *Dasein* en que éste es “abierto” para sí mismo *antes* de todo conocer y querer y muy *por encima* del alcance de lo que éstos son capaces de “abrir”» (*SuZ*, pp. 136/153).

67. VATTIMO, G., *op. cit.*, p. 162.

Ahora bien, no sólo el carácter perspectivístico derivado del carácter interpretativo de la existencia en Nietzsche y el impulso hacia lo «quebradizo» ontológicamente que significa la afectividad son los únicos elementos que vienen a determinar más propiamente la falta de fundamento. Hemos podido comprobar, además, cómo este movimiento sobre la falta de fundamento arraigaba en la crítica al sujeto. Visto todo el despliegue de medios en el tratamiento del problema del conocimiento y el peculiar giro imprimido por Nietzsche y Heidegger, es ahora cuando este asunto del fundamento cobra su mayor sentido y legitimidad.

#### CONCLUSIÓN

Queríamos en este trabajo fundamentalmente responder, al menos en un aspecto muy concreto, a la cuestión de si *realmente* Nietzsche sólo es una influencia destacable y apreciable a partir de la década de los años 30, como nos suelen mostrar los manuales al uso o si, por el contrario, la tarea heideggeriana de una renovación de la filosofía presente en la obra de 1927 comparte elementos heredados del pensamiento nietzscheano. Intentamos, de esta forma, una suerte de genealogía en la obra de Heidegger tal que nos pudiera arrojar luz sobre el soporte último de la especulación heideggeriana. La conclusión a la que podemos llegar, según nuestro punto de vista, es la siguiente: *Sein und Zeit* continúa y repite buena parte de la temática nietzscheana, radicalizándola ontológicamente pero, en rigor, sin añadir ningún elemento sustancialmente nuevo. La crítica y los argumentos trazados por el autor de Zarathustra son modificados, reelaborados, radicalizados, etc., por un Heidegger que, sabiéndolo o no, sigue una senda prediseñada por Nietzsche. De esta guisa, la teórica ausencia de Nietzsche en la obra de 1927 no deja de ser un tópico que, auscultado en profundidad, deja entrever un paralelismo significativo. La tarea heideggeriana de crítica a la *ratio* metafísica –aun con residuos trascendentales– y su intento de convertir el problema del conocimiento en el *conocimiento como problema* son tareas prediseñadas en las, a veces, abruptas intuiciones nietzscheanas que vienen a acotar con precisión y rigor un territorio filosófico realmente compartido. Al territorio insinuado aquí es preciso añadir, como indicamos al principio, otros dos mojones significativos, a saber: la crítica a Kant y la peculiar identidad entre el concepto nietzscheano de interpretación y el heideggeriano de comprensión.