

La ruptura heideggeriana y nietzscheana del sujeto

Alejandro Rojas Jiménez. Universidad de Málaga

Empezando por aquel “conócete a ti mismo” con el que se nos avisaba de nuestra mortalidad e imposibilidad de medirnos a los Dioses, todas las épocas han sabido reconocer la importancia de la pregunta por el hombre; consistiendo cada una de estas épocas en un suelo distinto a partir del cual los filósofos han podido aventurarse en la búsqueda de una respuesta.

Solemos utilizar la expresión “mundo” para referirnos a las distintas épocas: se habla de mundo griego, mundo medieval, mundo moderno... en la medida en que se advierte que es dentro de un mundo desde dónde se hace posible la comprensión del ente (también aplicable a ese otro ente que es el hombre): donde “mundo” no hace referencia a un conjunto de cosas que están-ahí (*res*), sino a una determinación existencial del Dasein en la medida en que posee la constitución esencial de *estar-en-el-mundo*, abriendo un espacio (*Raumgeben*) en el que, desde nuestra condición de arrojado (*Geworfenheit*), nos encontramos ya siempre *entregados*, esto es, perdidos en lo público del Uno. Una *caída* (*Verfallen*) regida por la habladería, la curiosidad y la ambigüedad, absorbidos atemáticamente y circunspectivamente en las remisiones constitutivas del todo de útiles a la mano.

Pues bien, será el mundo moderno el suelo que permitirá como respuesta a la pregunta por el hombre la noción de Sujeto; y la intención de esta comunicación, la de proponer la “disolución del Ser como fundamento” (fin de la ontología fundativa) y la “Historia como herencia de posibilidades abiertas” como dos lugares estratégicos a partir de los cuales exponer la ruptura heideggeriana y nietzscheana del Sujeto. Una ruptura que habrá de ser interpretada como la puesta de manifiesto de una nueva época en la medida en que evidencia que los implícitos sobre los cuales era posible que se levantara la concepción del hombre como Sujeto ya no sirven como soporte.

1. Las implicaciones de la noción de Sujeto

Todos suelen reconocer la “subjetividad activa”, capaz de imponer *su* medida al ente, como la respuesta propiamente moderna a la pregunta por el hombre; así como el más característico elemento diferenciador con respecto a las otras épocas. Adentrarse en profundidad en la tarea de evidenciar por qué tal respuesta no es posible en otra época excede el propósito de esta comunicación, por lo que se me va a permitir hacer simplemente referencia a uno de los posibles lugares desde los que se podría exponer esta imposibilidad: el tiempo.

Me remito al apartado segundo del artículo de Juan A. García, “¿Siempre lo mismo, o algo nuevo?”¹: si el modo de concebir el tiempo propio de la cosmovisión antigua era la *reiteración*: la repetición, a través del cambio y las variaciones, de lo mismo

¹ J. A. García. “¿Siempre lo mismo, o algo nuevo?”. *Concepciones y narrativas del Yo*. Número monográfico de *Thémata* 22 (1999).

siempre (rotación cíclica) y lo propio del cristianismo la victoria de la línea sobre el círculo (interpretación lineal de la historia), lo propio de la modernidad será la continuidad del tiempo. *Lo mismo* siempre ya no se ajustará a la fórmula de la reiteración, sino al curso constante del tiempo (piénsese en el tiempo histórico de Hegel) en la medida en que la subjetividad activa se corresponde con un tiempo abierto para desplegarse y construir su mundo.

Referencia tras la cual, paso a proponer las siguientes cuatro implicaciones de la noción de Sujeto: concepción de la verdad como certeza de la representación, concepción del ente como lo objetivo, creencia en el Sujeto como causa responsable del acontecer y creencia en la subjetividad constante. La primera nota hace referencia a la “reclusión” propia de un Sujeto para el cual el pensamiento ya no es más el vehículo que nos permitía conocer el mundo, sino aquello que directamente conocemos; pues, como dice Ortega en *¿Qué es filosofía?* refiriéndose a la conciencia moderna, lo que ocurre no es que no deje entrar nada del exterior sino que no deja salir nada fuera, tratando sólo consigo misma. Y cuando el pensamiento agota en su apariencia su esencia (el pensamiento es puro aparecerme a mí), consistiendo en ser para-sí, el único criterio de verdad posible es la persuasión respecto de la objetividad del ente: certeza.

La segunda nota pretende indicar que el ente es concebido como objeto. Es decir, la representación coloca ante-sí al ente de tal manera que el hombre moderno pueda estar seguro de él, ocupándose, desde el cálculo que le da “su” medida, del ente como lo objetivo. (“Su” hace referencia al objeto: mediante la imposición de la subjetividad activa el objeto adquiere “su” medida, llegando a ser el objeto que es). El Sujeto recluso, en la medida en que busca estar seguro del trozo de “imagen” del universo (la modernidad entenderá el mundo como imagen²), se aferra a la certeza de la objetividad del ente.

La tercera nota, ligada de un modo inseparable a la anterior (ente como objeto), indica que el Sujeto es entendido como fundamento del ser y la verdad del ente. Quizás el autor en el que esto se vea menos claro a primera vista sea Hume, pues todos conocemos su crítica a la causalidad. Sin embargo, tan patente está en Hume que el Sujeto da razón del ente que allí donde falta la impresión es, precisamente, donde es preciso recurrir a la imaginación y su función proyectante para explicar la idea de una existencia continua más allá de nuestras percepciones, así como a la imaginación operando con la memoria para explicar la creencia en el yo. Eso sí, posiblemente sea desde Kant desde donde se observa mejor esta acción “determinante” del Sujeto. La condición de posibilidad del ente se encuentra en el Sujeto en la medida en que, frente a Aristóteles, los predicados de la modalidad del ser no proceden de la realidad, sino del Sujeto. El ente tiene su razón de ser en el Sujeto y en los elementos *a priori* del mismo, por más que se refieran a algo dado, en cuanto que el ser del ente como objeto es determinado por el Sujeto. La realidad es fenoménica en Kant porque el ente llega a ser el “objeto” que “es” desde la determinación del entendimiento de lo que ya ha percibido sensiblemente en el espacio y el tiempo. Antes de la actuación del Sujeto sólo se puede mencionar el *noúmeno*, que “no-es” “objeto”, porque *aún* no ha sido determinado por la acción del entendimiento.

La última nota simplemente señala la constancia necesaria de un Sujeto que es razón y fundamento del objeto. Así, por continuar con Kant, el “yo pienso” es un

² M. Heidegger. “La época de la imagen del mundo” (1938). En *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 1995.

aislado³ y “constante co-estar-ahí del yo y sus representaciones”⁴ que acompaña a dichas representaciones de una manera ontológica.

2. La ruptura de Heidegger y Nietzsche

Intentaremos exponer en este apartado la noción de *Dasein* heideggeriana como mortal (finitud del proyecto arrojado) y como diálogo (historicidad), y la noción nietzscheana de voluntad de poder como arte. Entendiendo éstas dos propuestas como rupturas con la noción de Sujeto; rupturas que intentaremos mostrar a partir de los dos puntos siguientes: a) la disolución del Ser como fundamento y b) la Historia como herencia de posibilidades aún abiertas.

a) Heidegger y Nietzsche ponen fin a la ontología fundativa, rompiendo con la estructura moderna del Sujeto como causa (tercera nota), en el sentido de razón suficiente, y proponiendo una alternativa al Sujeto eliminando la idea de representación (primera nota), objetividad (segunda nota) y permanencia en el tiempo (cuarta nota).

b) Dejando de entender el pasado (haber-previo) como un momento anterior, éste es entendido, ocupando el vacío dejado por la disolución del Ser como fundamento, en el sentido de siendo-sido: superando el “aislamiento” (sin mundo) del sujeto moderno y llevando al hombre a percatarse de que “su propio pasado –y esto significa siempre el pasado de su “generación”– no *va detrás* del *Dasein*, sino que ya cada vez se le anticipa”⁵; concibiéndose como “situado” y “posibilidad heredada”; y, en este sentido, permitiéndole la posibilidad de *encontrarse* con su época, esto es: “encontrar al sí mismo que ha sido desoído precisamente en la *escucha* del uno”⁶.

a.1. Desde el superhombre (*Übermensch*):

Tras el descubrimiento de la muerte de Dios (la caída del mundo suprasensible y de los valores tradicionales), Nietzsche propone la acción creativa, “más valiosa que la verdad”, propia de una voluntad de poder cuyo movimiento creador como carácter fundamentador del ente consiste en el ejercicio de la negación de los valores precedentes y la necesidad de afirmación de valores nuevos, dándose el eterno retorno de lo mismo; asumiendo la carga más pesada: el tiempo es lo que es eterno y no el ser; un tiempo sin sentido que hay que asumir mordiendo la cabeza a la serpiente⁷.

Heidegger identifica la filosofía de Nietzsche con la expresión máxima de la voluntad de organización tecnocrática total del mundo y del desocultar provocante propio de ésta. Aquel anhelo de productividad es concebido como culminación de la subjetividad moderna, quizás descuidando el modelo estético que está en la base de la misma noción de voluntad de poder, y que nos muestra su esencia “desestructurante”, como ha puesto de manifiesto Vattimo⁸. Claro que Heidegger se percata del valor

³ Sujeto sin mundo.

⁴ M. Heidegger. *Ser y tiempo*. Traducción de J. E. Rivera. Chile: Editorial Universitaria, 1997. p. 339.

⁵ M. Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 44.

⁶ M. Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 290.

⁷ “¡Arráncale la cabeza de un mordisco! Muerde!; mi horror, mi odio, mi asco, mi compasión, todo mi bien y mal brotó de mí en un sólo grito”. Nietzsche. “De la visión y el enigma”. En *Así habló Zaratustra*. Fontana. Trad. C. Palazón, Barcelona, 1997. p. 156.

⁸ Cfr. G. Vattimo. *La Voluntad de poder como arte*.

creador de la filosofía nietzscheana, considerando el arte como máxima expresión de la voluntad de poder, siendo “el modo esencial en el que el ente es creado como ente”. Pero frente a la consideración heideggeriana, podemos pensar en un Nietzsche a-metafísico cuya filosofía consista justamente en arremeter contra la modernidad, concretamente contra la enfermedad propia de una época incapaz de crear una nueva historia y cuyo “virus” no es otro que la exigencia objetivista, a la que Nietzsche opone, como vacuna, una voluntad de poder como arte que permita unir historia y vida. Frente a la pretensión objetivista de la ciencia y la reducción de la filosofía positivista del mundo “a lo dado” (un mundo en el que “todo es como es y sucede como sucede”, quedándonos sin palabras para hablar sobre lo importante), la filosofía del eterno retorno rechaza los hechos entendiendo el mundo como “un complejo infinito de interpretaciones y perspectivas”. Siendo así que todo es interpretación, juego de interpretaciones, también el Sujeto. Lo que no conduce a una filosofía nihilista, en tanto se trata de “superar” (no mediante una negación dialéctica, sino la negación como rechazo propia de una racionalidad creadora⁹) los valores de la tradición que limitan la fuerza creativa de la voluntad (*Wille*) de poder (*Macht*)¹⁰. Una “exigencia creadora”¹¹ que gasta gratuitamente su fuerza redimiendo, creando, todo lo que fue: “redimir todo lo pasado en el hombre y transformar creando todo “Así fue”, hasta que la voluntad proclamara: ‘¡Así lo quise yo! Así lo querré’ –he aquí la redención que les enseñé”¹².

Así, el superhombre significa una alternativa al Sujeto y sus implicaciones exigiendo la destrucción de éstas¹³.

a.2. Desde el Dasein:

El *Dasein*, como “poder-ser”, está abierto en su posibilidad en el proyectar del comprender, en tanto que en su comprender proyecta su ser hacia sus posibilidades. Un poder ser que es asumido desde la experiencia de la muerte que nos revela, como angustia, nuestra esencial finitud¹⁴: “En la resolución precursora el *Dasein* se comprende de tal manera en lo que respecta a su poder-ser, que se presenta ante la muerte para asumir plenamente, en su condición de arrojado, el ente que es él mismo”¹⁵. El *Dasein* se piensa como Sujeto cuando se piensa en términos inauténticos, en el horizonte del ser público y cotidiano propio de la *caída* en el uno (ya-estar-en-medio-del-mundo del que nos ocupamos)¹⁶ frente a la cual el *Dasein*, desde *la llamada*

⁹ “El programa filosófico de Nietzsche representa, sin lugar a dudas, un giro revolucionario en la medida en que trata de definir un nuevo modelo de racionalidad, la racionalidad estética, cuya meta no es otra que la de liberar al pensamiento del dominio de la lógica de la identidad”. L. de Santiago Guervós. *Arte y Poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*. Madrid: Trotta, 2004. pp. 20-1.

¹⁰ En el sentido de fuerza.

¹¹ F. Nietzsche. “De viejas y nuevas tablas”. En *Así habló Zaratustra*. p. 200: “querer es crear”.

¹² F. Nietzsche. “De viejas y nuevas tablas”. p. 192.

¹³ Para otro enfoque que ponga de manifiesto esta ruptura mirar: M. Parmeggiani. “Nietzsche y la certeza inmediata cartesiana”. *Retorno crítico a los orígenes de la Modernidad*. Supl. 2 de *Contrastes* (1997) pp. 155-83.

¹⁴ En un triple sentido: ser-arrojado, proyecto y estar-en-medio-de.

¹⁵ M. Heidegger. *Ser y Tiempo*. p. 399.

¹⁶ M. Heidegger. *Ser y Tiempo*. p. 297.

del cuidado, “salta fuera”; algo que sólo puede ocurrir en el *instante* (presente propio), y por “un instante”¹⁷.

La experiencia de la muerte nos revela la finitud del proyecto como arrojado (*Geworfenheit*) que marca decisivamente la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) desde la que el *Dasein* se encuentra en el mundo dejándose afectar por él.

Cuando nos liberamos de la vida cotidiana, en la que lo familiar y lo próximo ocultan el estado de ánimo fundamental de la angustia, se nos revela la muerte como la última y definitiva posibilidad, quedando al descubierto la contingencia de cualquier otra posibilidad: el hombre angustiado ante la posibilidad posible de su existencia; concibiéndose frente al Sujeto como siendo cada vez su posibilidad¹⁸ y como condición óptica del descubrimiento del ente que comparece en el mundo en el modo de ser de la condición respectiva (estar a la mano).

b.1. Desde Heidegger:

El *Dasein* no es sólo finito, sino históricamente-finito: está marcado esencialmente por la historicidad¹⁹. Si antes hablamos de la disolución del Ser como fundamento, ahora diremos que el no haber fundamento (*Grund*) no quiere decir que no haya algún tipo de suelo (*Boden*) que permita el nacimiento sin devenir causalmente: la tradición (vivida propiamente desde la *repetición* (*Wiederholung*) o impropriamente desde el *olvido* en la cotidianidad). El desmoronamiento de las estructuras fijas no evita el que sí haya líneas de orientación: la historia de la tradición (pasado en el sentido de “siendo sido” (*gewesen*)) como herencia de posibilidades aún abiertas: sólo “*un ente que está siendo-sido, puede, entregándose a sí mismo la posibilidad heredada, asumir la propia condición de arrojado y ser instantáneo para ‘su tiempo’*”²⁰. La Historia se radicalizará en el segundo Heidegger que ya no se referirá al sentido del ser desde su pertenencia a la totalidad instrumental del mundo sino al ser como acontecimiento: el Ser se da (*es gibt*), proponiendo, más allá de la metafísica, un pensar (*denken*) como rememoración no representante (*andenken*) que se dirija al Ser como destino epocal.

b.2. Desde Nietzsche:

La “muerte de Dios” como constatación de un hecho significa también la caída de los fundamentos y de los valores últimos en el sentido de *Grund*. El perspectivismo nietzscheano se levanta como alternativa a la concepción epistemológica tradicional del conocimiento poniendo de manifiesto la finitud del hombre, su carácter de situado. Mas, dando un paso más allá de la sabiduría hermenéutica, no se detiene en el reconocimiento del círculo hermenéutico: esto es, que toda comprensión presupone una previa pre-comprensión (en la medida en que todo reconocimiento de algo como algo presupone que lo conocido esté dentro del horizonte del conociente que está en el mundo). Más allá de este reconocimiento, el superhombre (*Übermensch*) nietzscheano

¹⁷ M. Heidegger. *Ser y Tiempo*. p. 386: “La existencia también puede hacerse dueña, en el instante –aunque sea sólo ‘por un instante’–, de la cotidianidad, pero jamás puede borrarla”.

¹⁸ M. Heidegger. *Ser y Tiempo*. p. 68.

¹⁹ M. Heidegger. *Ser y Tiempo*. p. 398: “el *Dasein* siempre tiene fácticamente su ‘historia’, y puede tenerla porque el ser de este ente se halla constituido por la historicidad”.

²⁰ M. Heidegger. *Ser y Tiempo*. p. p.401.

significa prescindir de la “seriedad de la existencia” haciendo del arte “la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica de esta vida”, evitando la decadencia de las fuerzas vitales.

Claro que Nietzsche reconoce el peso de la tradición, pero tal peso es entendido como una carga pesada²¹. Frente al espíritu del camello, el espíritu del león proclamará “¡yo quiero!” en la lucha por la conquista de su libertad creadora. Mas no es el león el que refleja la filosofía de Nietzsche, sino el “santo decir ¡sí!” del niño: “para el juego de la creación, hermanos, se requiere un santo decir ¡sí!”²²; recobrando el mundo, en ese juego, la inocencia del devenir. “Con mil risas de niños penetra Zaratustra en todas las cámaras mortuorias, riéndose de esos serenos y guardianes de tumbas y de quien anda por ahí haciendo sonar llaves luctuosas”²³. Si es cierto que Nietzsche cuenta con el pasado, con la cultura, también es cierto que hacia donde mira es hacia el futuro, “hacia el país de los hijos”: “ya no amo más que a la tierra de mis hijos, la ignora, la perdida en el mar más lejano; hacia ella enfila empeñosamente mi proa”²⁴; y si es cierto que es importante la cultura, más importante aún es la vida: “¡dadme vida y os daré cultura!”, tal es el grito del superhombre: un grito a la producción de la gran obra como tarea vital: “¿qué importa la felicidad? –respondiédles Zaratustra–. Hace tiempo que ya no aspiro a la felicidad; aspiro a mi obra”²⁵.

Alejandro Rojas Jiménez
Dpto. de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Málaga
29071. Málaga

²¹ La figura del camello, “De las transformaciones”. En *Así habló Zaratustra*. p. 38.

²² F. Nietzsche. “De las transformaciones”. p. 39.

²³ F. Nietzsche. “El adivino”. En *Así habló Zaratustra*. p. 137.

²⁴ F. Nietzsche. “De los sublimes”. En *Así habló Zaratustra*. p. 123.

²⁵ F. Nietzsche. “La ofrenda de miel”. En *Así habló Zaratustra*. p. 227.