UNIVERSIDAD DE SEVILLA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

UNIVERSIDAD DE SEVILLA
SECRETARIA GENERAL

Queda registrada esta Tesis Doctoral
al folio 173 tomo 26 del libro
correspondiente.
Sevilla, 10 ENE 1989
El Jefe del Negociado de Tesis,

NIHILISMO Y METAFISICA COMO PROCESOS HISTORICOS Y SU SUPERACION (Un estudio a través de Nietzsche y Heidegger)

Memoria presentada para la obtención del grado de doctor por CRISTOBAL PEREZ MURO, bajo la dirección del Cat.Dr.D. José Villalobos Domînguez.

UNIVERSIDAD DE SEVILLA

Depositado en
de la
de esta Universidad desde el día
hasta el día

Sevilla de de 19

EL DIRECTOR DE

Sevilla, 1988

UNIVERSIDAD DE SEVILLA
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación

FACULTAD DE FILOSOFÍA
CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
RTAMENTO DE FILOSOFÍA

JOSE VILLALOBOS DOMINGUEZ, CATEDRATICO DE FILOSOFIA Y DIRECTOR DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y CIENCIAS DE LA EDUCACION DE LA UNIVERSIDAD DE SEVILLA

CERTIFICA: que el licenciado D. Cristobal Pérez Muro ha realizado bajo mi dirección la Tesis Doctoral titulada "Nihilismo y Metafísica como procesos históricos y su superación (Un estudio a través de Nietzsche y Heidegger.)". Que dicho trabajo reune todos los requisitos científicos para su lectura y defensa pública.
Lo que firmo en Sevilla a nueve de Enero de 1989.

INDICE

CAPITULO I: EL NIHILISMO METAFISICO

Pág.

Introducción..... 2

a) El origen 4
b) La razón mítica 10
c) El ser y la voluntad de poder 18
d) El arte trágico como solución 23
e) El ocaso de la conciencia 34

Notas 39

CAPITULO II: CONSECUENCIAS MORALES DEL VITALISMO TRAGICO

a) La génesis de la conciencia 52
b) Culpabilidad y destino 63
c) El concepto de valor 79

Notas 85

CAPITULO III: LA METAFISICA NIHILISTA

a) El lenguaje del Ser 93

1) La historia de la verdad 95
2) La diferencia ontológica 106

b) El ser del Logos 120

1) El principio 120
2) Ciencia y lógica 137
3) El logos 148

Notas 165

BIBLIOGRAFIA 178

CAPITULO I: EL NIHILISMO METAFISICO

Introducción

El problema que nos ocupa es, como la filosofía misma, un problema histórico y requiere en consecuencia una aproximación y tratamiento que les sean adecuados. Siendo lo histórico lo más propio del hombre, lo que le constituye más fundamental y radicalmente, no es posible, al menos en última instancia, el compromiso de la distancia, de la objetividad, sino más bien el del acercamiento supremo o asunción. Sólo asumiendo ese despliegue temporal-histórico que le constituye, puede el hombre ser fiel a la historia y a sí mismo.

Claro que con afirmar que el hombre es esencialmente histórico, o mejor dicho, que la historia "esencializa" a través de él, no decimos mucho, pues, ¿qué es en definitiva la historia?. Por el contrario, más bien parece que el problema inicial se ha complicado, pues ya no nos enfrentamos a un problema histórico, sino al problema de la historia. Además, por si fuera poco, este último es imposible dilucidarlo exhaustivamente si nos limitamos a Occidente. Ciertamente, lo que somos se determina en gran medida por lo que no somos. Es decir, no podemos conocernos convenientemente sin una referencia a lo demás, al todo o unidad al que pertenecemos como una parte.

Aunque este trabajo no puede llevar a cabo tan comprensiva tarea y emular de ese modo las lecciones hegelianas sobre la filosofía de la historia, sí serán necesarias algunas alusiones y referencias a lo no occidental,

a lo otro, a fin de comprender mejor lo propio, nuestro problema. Justamente este problema, el nihilismo, se ha hecho tal en la filosofía de nuestro tiempo. La actualidad del problema nos recomienda comenzar su estudio por el presente, tal como se plantea en Nietzsche, aunque, como el mismo sostiene, su origen se remonte a la filosofía griega. Al fin y al cabo, según señala Löwith (1), toda interpretación histórica se hace siempre desde el presente; ello es tan inevitable como el hecho de que, frecuentemente, se crea ver en el pasado, se proyecte en él, algo que es mera contingencia del momento.

Una interpretación adecuada sería aquella que, más que fruto de la contingencia del momento presente, lograse alcanzar la línea conductora o unidad de sentido del proceso, su "constancia", y ello a través de una "presencia" en la que se "muestre", se haga transparente, la "legalidad" de lo acontecido.

a) El origen

Aunque, según ya señalamos, el nihilismo se ha hecho problema en nuestro tiempo, Nietzsche ve en él un proceso histórico de hondas raíces y largo alcance. Realmente un acontecimiento de tanta transcendencia y tan embargante no podía ser fruto del momento, y es por ello por lo que Nietzsche le reconoce un origen y una gestación acordes con su magnitud. Para él este lamentable proceso va a comenzar ya en la noble Grecia presocrática, más exactamente allí donde tan elevado origen inicia su declive y corrupción : justamente con el espíritu socrático. Curiosamente el nacimiento de tan tenebroso acontecimiento guarda una estrecha relación con el ocaso de los primitivos dioses griegos.

Como vemos Nietzsche presupone de entrada dos cosas: en primer lugar que el nihilismo es el problema, está a las puertas como un destino ineludible, y, en segundo lugar, que el primer responsable de la llegada de tan indeseado huésped es Sócrates o la moral racional. Antes de enfrentarnos con estos dos "hechos" y con su posible interrelación, debemos abordar su común denominador, es decir, el nihilismo mismo. ¿Cuál es la esencia del nihilismo?.

Si bien es verdad que el planteamiento de un problema es el primer paso para su resolución, no es menos cierto que un cuestionamiento incorrecto es ya parte de una respuesta errónea y desfigurada. Hemos preguntado por la esencia del nihilismo, dando así por supuesto que este acontecimiento tiene un ser y que éste, justamente por su carácter esencial, metafísico, es independiente del momento y del lugar en el que surge. Sin embargo, a fin de ser rigurosos es de señalar que ya incluso el

mismo término nihilismo es ajeno a la mayor parte de la historia de nuestro pensamiento. No se habla de nihilismo en el mundo griego o en la Edad Media y, según señala Heidegger, el primero que emplea este término con un sentido filosófico es Jacobî en su correspondencia con Fichte. Esta correspondencia será por cierto publicada por primera vez en el otoño de 1.799 (2).

Con posterioridad a Jacobî el término nihilismo es empleado por algunos escritores rusos con diversos significados. No obstante, prosigue Heidegger, hasta Nietzche no alcanza el término la importancia de nombrar un acontecimiento transcendental de nuestra historia.

> "Nietzsche emplea el término "nihilismo" como nombre para el proceso histórico que ha sido por primera vez reconocido por él, que ha dominado ya los siglos precedentes y determinado el movimiento histórico de los próximos, y cuya interpretación esencial recoge él en la breve frase: "Dios ha muerto". Eso quiere decir: "el Dios cristiano" ha perdido su poder sobre el ente y sobre el destino del hombre" (3).

Por tanto, más que varios nihilismos o uno universal, válido para diversos pensadores y en distintas épocas, el nihilismo es un acontecimiento que "esencializa"o se "presenta" en el pensamiento de Nietzsche. Como proceso o acontecimiento que penetra y vertebra toda nuestra historia, no hay pues más nihilismo que el de Nietzsche, aunque naturalmente por su transcendencia el lo vea como un destino para todo el espíritu occidental. Escuchemos lo que nos dice sobre la esencia del nihilismo el pensador para quien tal fenómeno se ha mostrado tan esencial a nuestra historia. "¿Qué significa el nihilismo? : Que los valores supremos pierden validez. Falta

la meta; falta la respuesta al "por qué" (4).

Se podría decir a la vista de la definición nietzscheana del nihilismo, que un hombre que ha caído en él es justamente un hombre desmoralizado. Ciertamente la desmoralización se caracteriza por una falta de metas y valores, por una perdida de fe en todos aquellos principios que hasta el momento habían sido capaces de orientar y dar sentido a la vida. Sin embargo originariamente el nihilismo no va a tener nada que ver con ninguna desmoralización, sino, todo lo contrario, con la moralización, con la aparición de la moral. Según apuntamos, Nietzsche ve justamente en Sócrates, es decir, en el nacimiento de la moral, la raíz del mal, de la desmoralización o nihilismo actual.

Que justamente la aparición de la moral sea la causa de la desmoralización es realmente sorprendente. Es evidente que antes de que exista moral es imposible hablar de desmoralización, pero lo que Nietzsche quiere decir es algo más radical: que la moral es en sí desmoralizadora, nefasta o nihilista. En consecuencia, si el hombre quiere superar la desmoralización y recobrar su salud y vitalidad ha de des-moralizarse a fondo; si quiere escapar del nihilismo ha de aniquilar una tradición de más de dos mil años, tiene que autoaniquilarse en lo que tiene de fruto de esa lamentable tradición.

Naturalmente antes de que el mundo alumbrase el socratismo, los hombres ya tenían fines o metas, y conferían un sentido al cosmos y a sí mismos. Es decir, antes de la moral socrática la humanidad occidental poseía ya algún tipo de moralidad. ¿Qué es entonces lo distintivo de la moral de Sócrates?, ¿qué hay de especial en ella hasta el punto de convertirla en la moral por excelencia

o propiamente dicha?. La razón de ser de la moralina socrática, nos respondería Nietzsche, es justamente la razón, es decir, la fatua pretensión de la dialéctica de determinar idealmente el bien y el mal. Lo bueno y lo malo no pueden ser la consecuencia de una artificiosa meditación o mediación racional, sino algo que la vida determina ya de manera espontánea.

> "El moralismo de los filósofos griegos que aparece a partir de Platón está condicionado patológicamente; y lo mismo cabe decir de su afición por la dialéctica. Razón = virtud = felicidad equivale sencillamente a tener que imitar a Sócrates e instaurar permanentemente una luz del día - la luz del día de la razón -, contra los apetitos oscuros. Hay que ser inteligente, diáfano, lúcido a toda costa: toda concesión a los instintos, a lo inconsciente, conduce hacia abajo ..." (5).

¿Cómo es posible, después de más de dos mil años de desarrollo filosófico y científico, que se pueda ver en la razón algo patológico, un veneno para la vida?. Desde luego la cultura griega en general no vio en la inteligencia o razón algo nocivo o pernicioso, sino todo lo contrario, lo más divino y elevado. La creencia en la elevación y divinidad de la razón es común al principio y al final, la encontramos tanto en Heráclito como en Aristóteles y los estoicos. Claro que aunque Heráclito y el estoicismo parecen hablar de lo mismo, la verdad es que son expresión de dos momentos bien distintos. Entre ambos logos se interpone el fenómeno moral, y por ello prefiere Nietzsche al primero. Sólo en el logos heraclitiano ve él indicios de su sabiduría trágica: "- en vano he buscado indicios de ella incluso en los grandes griegos de la filosofía, los de los dos siglos anteriores a Sócrates. Me ha quedado una duda con respecto a Herá-

clito, en cuya cercanía siento más calor y me encuentro de mejor humor que en ningún otro lugar" (6).

Como podemos comprobar Nietzsche no rechaza todo tipo de racionalidad, sino únicamente la razón moral. Moral racional o razón moral son dos denominaciones para un mismo fenómeno, responsable según el de nuestra enfermedad histórica. ¿En qué se fundamenta esa oposición nietzscheana?. Desde luego resultaría ridículo y descabellado atribuirla exclusivamente a factores biográficos subjetivos. En un nivel histórico-ontológico es el mismo mundo y la razón que le es intrínseca lo decisivo. Si Nietzsche combate un tipo de racionalidad es precisamente porque vive en sintonía con la racionalidad histórica de su momento, porque el mismo es uno de los cauces por los que ésta se desvela y se despliega.

Verdaderamente la consideración y aprecio por lo oscuro, por lo inconsciente, instintivo o afectivo, en una palabra, por lo de "abajo", es lo propio de la segunda mitad del siglo pasado y de comienzos del actual. Después de tres siglos la subjetividad moderna, clara y diáfanamente racional al comienzo, se descubre ahora esencialmente oscura y voluntariosa. Como vemos el rechazo nietzscheano de la "luz del día", del ascenso griego a la razón, es antes que nada la expresión de una necesidad histórica de la subjetividad moderna. Es decir, la exigencia y el aprecio por lo irracional no carece de razón, ya que viene impuesto por la misma racionalidad de nuestro proceso histórico. La nueva tierra firme requería ser explorada hasta su horizonte, hasta un horizonte que ya había sido por cierto vislumbrado al comienzo.

En efecto, para Descartes la esencia de la subjetividad humana, el pensamiento, abarcaba las más hetero-

géneas facultades y actividades: "¿qué soy, entonces?. Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa?. Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente" (7). Descartes asimila o engloba en el pensamiento la voluntad, el sentimiento e incluso la imaginación. Pero la voluntad no sólo está englobada en el pensar, sino que debe sujetarse a la razón, es decir, estar subordinada al entendimiento.

> "¿De dónde nacen, pues mis errores?. Sólo de esto: que, siendo la voluntad más amplia que el entendimiento, no la contengo dentro de los mismos límites que éste, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo, y, siendo indiferente a éstas, se extravía con facilidad, y escoge el mal en vez del bien, o lo falso en vez de lo verdadero. Y ello hace que me engañe y peque" (8).

Llama la atención en el texto la conexión que lleva a cabo Descartes entre error o engaño y pecado o falta. Tal conexión recuerda el intelectualismo socrático y su convicción del mal como fruto de la ignorancia. Por muy amplia que sea la voluntad, está claro que para Descartes ésta debe determinarse por la claridad y distinción del intelecto. Por tanto, tanto en Sócrates como en Descartes la "luz del día", lo de "arriba", debe gobernar lo "oscuro", lo de "abajo".

b) La razón mítica

Por su parte Nietzsche va a ver en el intelecto un mero títere o instrumento al servicio de la todopoderosa voluntad. Claro que la voluntad de la que nos habla él no es ya una mera facultad o poder del yo, sino, de forma análoga a como en su maestro Schopenhauer, el fundamento o fondo de todo lo que es, algo pues verdaderamente ab-soluto. Ante un absoluto que quiere y es por tanto tendencia, quedan suspendidos y relativizados los conceptos, todo lo "atrapado", todos los "términos" y ficciones lógicas, incluyendo al mismo sujeto. La subjetividad como substrato inmutable, como tierra firme, es sólo una ficción lógica y una creencia útil. "Sujeto" es la ficción que pretende hacernos creer que muchos estados similares son en nosotros el efecto de un mismo "substratum"; pero somos nosotros los que hemos creado la analogía entre estos diferentes estados" (9).

Pero si el sujeto o yo es mera ficción, con más razón lo son todos los demás conceptos o categorías que en él se originan. Estos últimos al fin y al cabo sólo serían una proyección del yo como categoría suprema. "¿Y si nuestro yo fuera el único ser a semejanza del cual creásemos o comprendiésemos todos los seres perfectamente?" (10).

Para Heidegger es sin embargo un error el creer que el concepto de sustancia deriva del de sujeto. En realidad, "el concepto de sujeto no es otro que el de sustancia restringido al hombre como el que representa, en cuyo representar lo representado y quien lo representa están firmemente fijados en su interdependencia" (11).

La sustancia no procede pues del sujeto, ni viceversa. A decir verdad ambos conceptos, como ocurre por

cierto con tantos otros conceptos filosóficos y científicos, tienen su origen en el pensamiento griego. Como señala Heidegger al respecto: "Sub-iectum es la traducción e interpretación latinas del griego ὑπο-κείμενον y significa lo que yace al fondo y a la base, lo que por sí está ya dado de antemano" (12).

El problema de la relación e interdependencia entre los conceptos de sustancia y sujeto nos ha remitido al comienzo, al origen. Verdaderamente en la filosofía es imprescindible no perder de vista el principio, si queremos que el final resulte inteligible. La filosofía es sin duda esencialmente "arqueología" o, como dice Nietzsche, un atavismo.

> "El pensar de los filósofos no es, de hecho, tanto un descubrir cuanto un reconocer, un recordar de nuevo, un volver hacia atrás y un repatriarse a aquella lejana, antiquísima economía global del alma, de la cual habían brotado en otro tiempo aquellos conceptos: filosofar es, en este aspecto, una especie de atavismo del más alto rango" (13).

Que Nietzsche se exprese en esos términos, tan bellos por cierto, resulta sorprendente. El texto más que nietzscheano parece sacado de un discurso socrático, tiene pues todo el aire del divino Platón. Conocer, el auténtico conocer, es un "recordar", una reminiscencia; en ello están de acuerdo Platón y Nietzsche a pesar de su irreconciliable oposición en otros puntos.

También coinciden Platón y Nietzsche en otro punto esencial, nos referimos a su común recurso a lo mítico. Ambos despliegan su discurso filosófico desde el mito, apoyándolo en su arquetípica o modélica intemporalidad. Precisamente el hecho de que el mito sea común a dos pen-

sadores tan esenciales, nos lleva a considerar la posibilidad de que lo mítico sea esencial al filosofar y al mismo espíritu del hombre. ¿Es legítimo o aceptable ese recurso a lo mítico?, ¿no significará tal retorno un insulto a la razón, un resabio supersticioso?.

La respuesta que se dé a tales preguntas vendrá condicionada, naturalmente, por la concepción de la razón y de la realidad que se sostenga, por la racionalidad de lo real que se alcance a ver y ser. El asunto es complicado, ya que las mitologías son muy diversas y a menudo resultan contradictorias e inconciliables. Además, incluso ideologías modernas que se presentan como plenamente científicas y racionales, se nos descubren en el fondo cargadas de mitología. La misma ciencia, con su pretensión de constituir el conocimiento absoluto, se ha convertido a su vez en un nuevo mito.

Lo que parece fuera de duda, según se señala frecuentemente, es que la génesis de la filosofía estuvo en íntima correspondencia con una discusión de las explicaciones míticas precedentes. Sin embargo, quizás convendría puntualizar que tal discusión no fue con el mito en general, sino contra una cierta mitología en particular. Ciertamente la crítica a los mitos tradicionales es constante entre los pensadores clásicos, incluyendo a Sócrates y a su discípulo Platón. En lo que no se repara a nuestro juicio suficientemente es en el hecho de que Platón, según hemos apuntado, termina por retornar y apoyarse en lo mítico. Como señala Paul Ricoeur al respecto:

> "La filosofía rompió con el mito teogónico; rompió también con el mito trágico y con su teología inconfesable; pero, pasada la crisis sofística, vuelve a repostar en las fuentes del mito órfico y a extraer de ellas una sustancia y una

profundidad nuevas. El mismo Platón aventó el mito trágico, y transportó el παλαιὸς λόγος del orfismo; en este sentido puede decirse que la filosofía presupone el orfismo" (14).

Como vemos el ataque al mito terminó en su restitución. Parece pues como si el discurso filosófico estuviese necesariamente abocado a encontrar su último apoyo en aquello que, al menos aparentemente, resulta lo más inconsistente y evanescente, en lo fantástico o imaginativo, y ello, podríamos añadir, una vez que viene de vuelta. Desde luego para una concepción de la imaginación que tenga a ésta por una facultad secundaria, es decir, por una capacidad para deformar la verdadera realidad o bien para encontrar salidas desiderativas ante una situación frustrante, resulta del todo inaceptable que lo mítico-poético pueda ser el genuino fondo. Todo depende por tanto de lo que se entienda por imaginación, de lo que la imaginación sea. Si ha de ser la raíz o fundamento de lo real, sus imágenes no pueden quedarse o agotarse en la mera "reactividad", es decir, deben constituir algo más que un "arreglo" de lo ya dado o una sustitución precaria de lo que no se logra alcanzar.

La posibilidad de una imaginación "activa", de un poder transcendental que constituya el mismo núcleo del espíritu, no es una conjetura sin fundamento. Precisamente Heidegger ha puesto de manifiesto, en su obra "Kant y el problema de la metafísica", ese carácter último y trascendental de la imaginación: "..., la imaginación no es solamente y en primer lugar una facultad que se presente entre la intuición y el pensamiento puro, sino que, con ellos, es una "facultad fundamental", en tanto posibilita la unidad original de ambos y, por tanto, la unidad de la transcendencia en total" (15).

Parece pues que con la imaginación nos encontramos ante lo más absoluto del hombre, ante lo divino en lo humano. Tal instancia no se limita o sujeta a "lo que hay", por su carácter transcendental está desligada de lo óntico. Heidegger termina por identificarla con lo que para él es el sentido último del "Dasein", con la temporalidad originaria. "Si la imaginación trascendental como facultad formadora pura forma en sí el tiempo, es decir, si hace surgir el tiempo, no hay manera de evitar la tesis ya mencionada, a saber: la imaginación trascendental es el tiempo originario" (16).

Comprobada la posibilidad de que la imaginación pueda ser lo más transcendental del alma humana, conviene ahora que retornemos a sus producciones mítico-poéticas. Vimos como la filosofía, tanto en el origen como en la inversión moral socrático-platónica, presuponía el mito. De igual modo lo mítico también estará presente en el otro gran ingrediente de nuestra espiritualidad occidental, es decir, en el judeocristianismo, y ello a pesar de la conciencia que éste se formó de sí mismo.

Ciertamente el cristianismo continuó en una línea de descrédito al mito heredada del mundo clásico, y lo consideró pues como algo absolutamente ajeno. Así, señala Eliade, "los primeros teólogos cristianos tomaban este vocablo en el sentido que se había impuesto desde hacía siglos en el mundo grecorromano: el de "fábula, ficción, mentira" (17). Los cristianos, huyendo precisamente del sentido peyorativo del término mito, intentaron realzar por el contrario el carácter histórico,real, de Cristo. No obstante, lo que resulta innegable es que el cristianismo, por cierto como toda religión, está lleno de simbolismos y elementos míticos. Escuchemos a Jung al respecto:

"Cristo vivió una vida concreta, personal y única que en todos sus rasgos esenciales tenía a la vez carácter de arquetipo. Este carácter reconócese por las múltiples relaciones entre los detalles biográficos y temas místicos de amplia difusión. Tales relaciones innegables explican por qué la investigación de la vida de Cristo choca con tantas dificultades en su empeño de extraer de los relatos de los Evangelios una vida individual despojada del mito" (18)

La resistencia a lo mítico se nos descubre como un prejuicio de nuestra cultura. Sin embargo, lo cierto es que lo encontramos vivo en ideologías políticas del presente siglo, incluso en aquellas que en lo demás son absolutamente opuestas e incompatibles. Así, por ejemplo, el ingrediente mítico en el nacionalsocialismo y en el comunismo es evidente, pues tanto el uno como el otro suponen un mítico comienzo fabuloso, el paradisíaco comunismo primitivo o la gloriosa e incontaminada raza de los orígenes, realidades éstas que serán recuperadas al final del proceso histórico (19)

Como vemos estas ideologías, a pesar de su irreconciliable antagonismo, comparten un mismo esquema mítico al creer en la beatitud y limpieza del origen, en una Edad de Oro, y en la posibilidad de recuperarla al final. Como señala Eliade, "pero la noción del "origen" está ligada especialmente a la idea de perfección y beatitud. Por esta razón encontramos, en las concepciones de la escatología, entendida como una cosmogonía del futuro, las fuentes de todas las creencias que proclaman la Edad de Oro no sólo (o ya no) en el pasado, sino asimismo (o únicamente) en el porvenir" (20)

También Nietzsche creyó haber encontrado en el pasado presocrático y trágico un origen inmaculado y, con ello, una tierra prometida para el porvenir. La actitud del filólogo clásico ante la antigüedad va pues más allá de la mera consideración científica u objetiva. En realidad lo que él lleva a cabo es una asunción creadora del pasado, una inmersión en sus impolutas aguas a fin de poner remedio al creciente desierto del nihilismo. Su intento es mítico en un doble sentido: en primer lugar porque constituye el "recuerdo" de una supuesta Edad de Oro situada más allá de la nefasta moral racional, y, en segundo lugar, porque la "idea" directriz de todo su pensamiento, la que justamente nos habrá de devolver el paraíso perdido, es la mítica antítesis entre lo dionisíaco y apolíneo. "Una "idea" -la antítesis dionisíaco y apolíneo- traducida a lo metafísico; la historia misma, como el desenvolvimiento de esa "idea"; en la tragedia, la antítesis superada en unidad" (21)

Si la antítesis dionisíaco y apolíneo es la "idea", todas las demás, como ya vimos por cierto con respecto al yo, no son más que productos derivados y ficciones útiles. "La potencia inventiva que ha imaginado las categorías sirve a la necesidad o a la seguridad de una rápida comprensión, a base de signos y de sonidos, es decir, de signos abreviados -pues no se trata de verdades metafísicas en los conceptos de sustancia, sujeto, objeto, ser, devenir" (22). Como podemos ver para Nietzsche no hay idealidades en sí, pues todos los conceptos o categorías se reducen a una posición según la correspondiente perspectiva, a un para sí que la vida instituye según su conveniencia. Tal institución

que la vida necesita correrá a cargo del poder artístico de la imaginación, de la imaginación de los poderosos. "Los poderosos son los que han impuesto los nombres a las cosas, y, entre los poderosos, los más grandes artistas de la abstracción son los que crearon las categorías". (23)

Claro que todos esos conceptos y abstracciones no siempre han servido a la vida. Así, por ejemplo, entre los eleatas la imaginación parece más bien haberse vuelto contra ella, alumbrando un pernicioso e ilusorio conceptualismo metafísico y nihilista. "Parménides había dicho: 'No se puede pensar lo que no es'; nosotros estamos en el otro extremo, y decimos: 'Lo que es pensado debe ser seguramente una ficción'". (24)

c) El ser y la voluntad de poder

Cuando Nietzsche considera lo pensado como una mera ficción, quiere resaltar así el carácter derivado, secundario e "irreal" de todo lo intelectual o racional. Siendo para él la voluntad lo ab-soluto, el fondo, las razones o conceptos sólo pueden ser buenas si le sirven. No importa el que éstos sean verdaderos o falsos, sino si son acordes con lo único que es "verdadero", es decir, con la voluntad.

El problema surge cuando la razón y sus conceptos pretenden convertirse en realidades en sí, sustantivas y superiores. En este caso, independientemente de lo que se diga o piense, se incurre en "falsedad", pues se ha infringido e invertido el estado natural u orden ontológico de la realidad. Claro que, de forma análoga, se puede afirmar que todo es aceptable si sirve a la vida, aunque, justamente por el mero hecho de ser racional y conceptual, nunca puede ser realmente verdad. Lo decisivo no es pues la verdad, que es por cierto imposible, sino la utilidad para vivir que es lo único verdadero. "La verdad es el error, sin el que no puede vivir ningún ser viviente de determinada especie. El valor para vivir es lo que decide en último término". (25)

La razón es impotente para captar el flujo o devenir de la vida. Es justamente por ello por lo que Nietzsche se sentía tan cercano a Heráclito y tan lejano del frío conceptualismo y del ser parmenídeos.

> "La afirmación del fluir y <u>del aniquilar</u>, que es lo decisivo en la filosofía dionisíaca, el decir sí a la antítesis y a la guerra, el <u>devenir</u>, el rechazo radical incluso del mismo concepto "ser - en esto tengo que reconocer, bajo

cualquier circunstancia, lo más afín a mí entre lo que hasta ahora se ha pensado". (26)

Este conceptualismo metafísico de los eleatas es anterior temporal y ontológicamente a la moral racional socrática. En consecuencia, el pecado original del espíritu europeo radica pues en última instancia en la prostitución que del inocente, espóntaneo y libre devenir ha llevado a cabo tal conceptualismo. Podríamos decir que la moral racional no es más que la traducción de ese corsé lógico-abstracto al ámbito específicamente humano, a lo ético.

Tenemos pues que la moral racional no es la última instancia, ya que se apoya en la metafísica de Parménides. Nietzsche cree ver en ese racionalismo parmenídeo el principio del nihilismo metafísico, y lo considera absolutamente opuesto y distinto del espíritu heraclitiano. Es curioso observar como para Nietzsche, Heráclito y Parménides son absolutamente opuestos e inconciliables, mientras que para Heidegger, por el contrario, resulta que ambos dicen lo mismo. La verdad, según veremos detenidamente más adelante, es que ni son irreconciliables según afirma Nietzsche, ni dicen lo mismo como pretende Heidegger.

Por el momento nos circunscribimos a Nietzsche y su consideración negativa de la filosofía de Parménides. ¿En qué se apoya tal consideración?, ¿por qué rechazaba Nietzsche el concepto que resume el eleatismo, es decir, el concepto ser?. Simplemente porque para él es un concepto vacío. "Pero Heráclito tendrá eterna razón al defender que el ser es una ficción vacía" (27). Y lo mismo se puede decir de los demás conceptos o categorías supremas: "los "conceptos supremos", es decir, los más generales, los

más vacíos, el último humillo de la realidad que se evapora" (28).

¿Es correcto pensar como hace Nietzsche que Heráclito tuvo al ser por una vaciedad abstracta?. La posición de Nietzsche al respecto no posee mucha credibilidad ya que, como también veremos más adelante, Heráclito es anterior a Parménides. Por tanto, difícilmente pudo rechazar el ser parmenídeo cuando en realidad lo precede temporalmente y lo presupone ontológicamente. Con Heráclito estamos aún en la originaria Physis y el término Ente o ser no podía ser considerado una abs-tracción ya que aún no había sido alumbrado o "puesto". Más sentido tiene a nuestro juicio preguntarse porqué Parménides rechazó o abandonó el devenir universal heraclitiano. Pero de ello, según apuntamos, daremos cuenta en la última parte de este trabajo.

Si Nietzsche no ve en Heráclito lo que genuinamente fue, ello se debe a que está proyectando en el pasado su presente. ¿Cuál es esa concepción del ser que Nietzsche combate y cree proceder de Parménides?. La clave para responder a esta pregunta nos la va a dar el texto siguiente: "lo último, lo más liviano, lo más vacío, es situado como lo primero, como lo que se causa a sí mismo, como el ente realísimo" (29). Resulta claro que Nietzsche, como postkantiano, se opone a la metafísica racionalista, siguiendo por cierto en ello a su maestro Schopenhauer. Veamos lo que éste nos dice sobre el mismo asunto.

> "... pues la noción más particular es casi el individuo, es decir, algo real, y la más general, por ejemplo, el ser (es decir, el infinitivo de la cópula) no es apenas más que una palabra. De aquí resulta que los sistemas filosóficos que se limitan al círculo de las nociones más generales,

sin atender jamás a la realidad, no son apenas más que combinaciones de palabras" (30).

Tanto para Schopenhauer como para Nietzsche las nociones metafísicas, en cuanto que son abs-tracciones o generalizaciones, representan un "sacar", un vaciar la realidad y, en consecuencia, implican su reducción empobrecedora. Tenemos pues que para ambos los conceptos supremos en general y el del ser en particular no son prácticamente nada de la realidad, un último humillo o meras palabras. Lo auténticamente verdadero, el principio activo en el que se origina toda "posición", es la voluntad.

Aunque Nietzsche toma de Schopenhauer la doctrina de la voluntad como principio último de lo real, ésta va a tener en él una muy distinta consideración. La voluntad como principio vital creador no debe ser negada o suspendida, objetará Nietzsche a su maestro. Tal cosa representa una mutilación de la vida, nihilismo, o mejor dicho, su preforma, pesimismo; un pesimismo que está por cierto en la misma línea que la metafísica eleática, el moralismo socrático y el cristianismo.

Si la filosofía de Schopenhauer aspira a una suspensión de la voluntad, la de Nietzsche por el contrario defiende su más resuelta afirmación. "Pero Schopenhauer no supo divinizar esta voluntad; se atuvo al ideal cristianomoral. Schopenhauer se encontraba tan presionado por los valores cristianos, que cuando la cosa en sí no fuera para él "Dios", la consideró como algo abyecto, estúpido y absolutamente reprobable" (31). Como vemos para Nietzsche la voluntad no sólo no es rechazable, sino que constituye un en sí divino y, por ello mismo, un camino para la propia divinización. "No comprendió nunca -

termina por objetarle a su maestro - que puede haber muchísimas maneras del ser diversamente y hasta muchas maneras de ser Dios" (32).

La voluntad como vía hacia la divinización, hacia el poder supremo, es justamente voluntad de poder. Como tal lo impera todo y lo es todo: "este mundo, es el mundo de la voluntad de poder y nada más. Y vosotros sois también esa voluntad de poder, y nada más" (33). Por cierto que voluntad de poder no quiere decir que la voluntad quiera o busque algo que le es ajeno, puesto que el poder y la voluntad son realmente las dos caras de una misma moneda. Como señala Heidegger: "la voluntad de poder no es el resultado de una reunión de "voluntad" y "poder" sino al contrario: "voluntad" y "poder" permanecen siempre como dos fragmentos conceptuales arrancados artificialmente a la esencia originariamente una de la voluntad de poder" (34). Voluntad de poder significa pues que la voluntad es poderoso autoquererse, que el poder es esencialmente una voluntariosa autoafirmación y autoelevación de sí mismo.

d) El arte trágico como solución

Vimos como las raíces del nihilismo metafísico se encuentran en el conceptualismo de las eleatas. Con Parménides el espíritu griego se despegó pues de la Physis, se hizo meta-físico, e inició de ese modo un largo desvarío negando reiteradamente su suelo vital, es decir, lo sensible y el artístico devenir. Es necesario según Nietzsche suprimir tal conciencia falsa o falseamiento consciente de la realidad. La superación de un mal tan radical requiere una recuperación, un "recuerdo", de ese fondo primigenio del que el espíritu occidental se despegó, se emancipó ilegítimamente. Podríamos decir, parafraseando la antigua sentencia de Anaximandro, que el pensamiento metafísico debe pagar por su culpa, por su "injusticia", y retornar a su tierra natal.

¿Cuál es para Nietzsche ese suelo o tierra original? Naturalmente lo que lo precedió y, más exactamente, lo que lo sigue precediendo, puesto que el auténtico pasado no es nunca algo absolutamente caduco y se conserva en la unidad de la temporalidad. Heidegger ha puesto de manifiesto como el pasado es propio de los entes que están en el tiempo, y no del espíritu humano, del "Dasein" como él lo llama, que más bien es tiempo. De este último nos viene a decir que es sido, que sigue siendo sido, siendo éste por cierto el primer éxtasis de la temporalidad originaria.

La metafísica eleática viene precedida por la lúdica y artística Grecia de los orígenes. Por ello ve Nietzsche en lo lúdico artístico la solución, lo que aún no está contaminado por el nihilismo metafísico. En esta apreciación o consideración del arte como actividad suprema, sigue Nietzsche también a Schopenhauer. Para éste

el arte, especialmente la música, constituye el mismo lenguaje inmediato de la voluntad. "La música, que no es, como las demás artes, una representación de las ideas o grados de objetivación de la voluntad, sino que representa a la voluntad misma directamente, obra sobre la voluntad al instante" (35)

Esa influencia de Schopenhauer se va a hacer patente en la primera gran obra de Nietzsche; en ella la tragedia, que representa precisamente el arte supremo, es concebida de manera musical como indica su mismo título: "El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música". El mismo Nietzsche confiesa que en su predilección por la música sigue a su maestro: "..., siguiendo la doctrina de Schopenhauer nosotros concebimos la música como el lenguaje inmediato de la voluntad..." (36)

En estos primeros años a la influencia de Schopenhauer se une la de Wagner. No obstante, Nietzsche terminará por romper con ambos más adelante. De Wagner vendrá a decir en "Ecce Homo", que todo fue un malentendido: "a un psicólogo le sería lícito añadir aún que lo que en mis años jóvenes oí yo en la música wagneriana no tiene nada que ver en absoluto con Wagner; que cuando yo describía la música dionisíaca, describía aquello que yo había oído" (37)

De la separación con Schopenhauer hemos aludido ya al hablar de sus distintas consideraciones sobre la voluntad. Por lo que respecta a sus respectivas concepciones de la tragedia, encontramos en ellas semejanzas y diferencias. Así, el juego trágico entre lo Uno abismal y primordial, lo dionisíaco, y las realidades pasajeras y determinadas, simbolizadas por Apolo, lo expone Nietzsche en su "Nacimiento de la tragedia" recurriendo para

ello a la terminología de Schopenhauer.

> "Y así podría aplicarse a Apolo, en un sentido excéntrico, lo que Schopenhauer dice del hombre cogido en el velo de la Maya. El mundo como voluntad y representación, I,p.416: "Como sobre el mar embravecido, que, ilimitado por todos lados, levanta y abate rugiendo montañas de olas, un navegante está en una barca, confiando en la débil embarcación; así está tranquilo, en medio de un mundo de tormentas, el hombre individual, apoyado y confiando en el principium individuationis" (38)

La semejanza terminológica es al mismo tiempo expresión de una afinidad de contenido. Lo Uno dionisíaco es el equivalente nietzscheano de la voluntad infinita de Schopenhauer, mientras que Apolo simboliza lo sometido a lo espacio-temporal, es decir, lo cogido en el velo de Maya.

Con el tiempo tal afinidad o cercanía se disolverá en gran medida. De ese modo, cuando Nietzsche escriba al final de su vida lúcida "Ecce Homo", obra ésta en la que recapitula todo su itinerario intelectual, sólo verá en el pensamiento de Schopenhauer un gran error. "Precisamente la tragedia es la prueba de que los griegos no fueron pesimistas: Schopenhauer se equivocó aquí, como se equivocó en todo" (39). Como podemos ver la tragedia se convierte ahora en el símbolo del desacuerdo mutuo. Ciertamente ambos van a sostener una muy distinta concepción y función de la tragedia. Así, para Schopenhauer la tragedia moderna es más elevada que la antigua, y ello justamente porque expresa un conocimiento más profundo de la vida, de su futilidad e inanidad. Por esta razón, termina por concluir, la tragedia moderna nos invita con mayor fuerza a la renuncia de la voluntad de vivir (40)

Nietzsche por su parte va a defender que la auténtica tragedia es la griega, que lo trágico por excelencia se mostró en el espíritu griego presocrático. La tragedia posterior es una degeneración o caída optimista, "cómica", desde esa plenitud originaria.

> "..., en nuestra tragedia un heleno apenas reconocería nada que pudiera corresponder a su tragedia; pero sí se le ocurriría que la estructura entera y el carácter básico de la tragedia de Shakespeare están tomados de la denominada comedia nueva de él. Y de hecho, es de ella de la que se han derivado, en enormes espacios de tiempo, los misterios y moralidades latino-germánicas y, finalmente, la tragedia de Shakespeare:.." (41)

De igual modo combate Nietzsche a Schopenhauer en lo que respecta a la función de la tragedia; ésta según él no invita a la resignación o al desinterés, sino a todo lo contrario: al sí absoluto a la vida, a asumirla plena e incondicionalmente con todo aquello que hiere o repugna a la sensiblería moralista.

Al oponerse Nietzsche a la concepción de Schopenhauer sobre la tragedia, se opone igualmente a su concepción del arte en general como apaciguador de la voluntad. Para él el arte no es un apaciguador sino el dinamizador por excelencia, la pasión más profunda. De esta pasión trágica no hay que purificarse, pues no tiene nada de deprimente. "Yo he puesto muchas veces el dedo en el gran error de Aristóteles, que creyó reconocer en el error y en la compasión emociones deprimentes, nada menos que las emociones trágicas" (42)

En realidad, como ha puesto de manifiesto Heidegger, tanto la concepción del arte de Schopenhauer como

la de Nietzsche son el fruto de una errónea interpretación de Kant. El texto clave que origina tal error interpretativo es el siguiente: "Gusto es el poder de juzgar un objeto o un género de representación por puro placer o displacer, sin ningún interés. El objeto de un tal placer se llama bello" (43). Partiendo de esta afirmación de Kant Schopenhauer concluye que el arte, justamente por su esencial "desinterés", es capaz de arrancar al hombre de las cadenas del deseo, es decir, es capaz de lograr una suspensión de la voluntad.

Por el contrario para Nietzsche por ser la vida, la voluntad de poder, esencialmente artística, trágica, o lo que es lo mismo, por ser el arte trágico la suprema expresión vital, resulta absurdo hablar de él en términos de desinterés o indiferencia. El arte o la vida son lo más preocupante, su interés es de tal magnitud e importancia que no puede ser satisfecho con una mayor o menor atención, sino con la entrega absoluta, con una pasión embriagadora. "Para que haya arte, para que exista una acción y una contemplación estéticas cualesquiera, se requiere una condición fisiológica previa: la embriaguez. La embriaguez tiene que haber aumentado primero la excitabilidad de toda la máquina; sin ésto no es posible el arte" (44)

Con la embriaguez como el estado estético por excelencia, hemos abandonado verdaderamente una consideración objetiva, "científica", del arte. ¿Qué entiende Nietzsche exactamente por embriaguez?. "Lo esencial de la embriaguez -nos dice- es sentirnos en posesión de todas nuestras fuerzas y en un momento de intensificación de éstas" (45). Siendo el arte la suprema manifestación de la vida, la máxima forma de la voluntad de poder, exige del hombre un estado que esté en cor-respondencia, la

entrega absoluta de la embriaguez.

Para el arte o en el arte el sujeto tiene pues que "abandonarse", romper con su enclaustramiento y particularidad. El arte es ciertamente incompatible con los intereses menores y ello precisamente porque el mismo es el "interés" supremo. Por esta razón, el intento de Kant de sustraer del sentimiento estético y de lo bello toda interferencia o subjetivismo, no está precisamente en oposición a Nietzsche sino en su misma línea.

Tenemos pues que la falta de interferencia, la transparencia, caracteriza la obra de arte e, igualmente, a su creador. Por cierto que esta peculiaridad del genio tiene su contrapartida negativa, es decir, en él su "fuerza" es al mismo tiempo su "debilidad". Realmente en el ámbito trascendental en el que principalmente se mueve el creador, que es naturalmente el mismo al que pertenece la obra de arte, se han dejado atrás, como insignificantes, los intereses menores o conveniencias ónticas. No está ciertamente el creador en su medio en lo óntico; en él su desenvolvimiento es descuidado y brusco, resulta torpe a los "ajustados", a los listos. Schopenhauer reparó en ello: "el genio, en la vida práctica, es torpe, inútil y casi siempre desgraciado. Así lo pintó Goethe en su Tasso" (46)

La embriaguez estética nietzscheana representa un máximo de poder, una "acumulación" necesaria para el "desbordamiento", para la "posición" creadora. Claro que si la embriaguez como temple estético es una explosión o desbordamiento vital, y apunta pues a un "más allá" de la particularidad subjetiva, lo bello por su parte no puede ser concebido convenientemente en términos objetivos, como un mero objeto de representación. Según apunta

Heidegger: "la embriaguez como estado afectivo hace precisamente estallar la subjetividad del sujeto", y, a su vez, prosigue más adelante, "la belleza no es el objeto dado de un mero representar" (47). No obstante, a una clara conciencia de ello no llegó Nietzsche, ni tampoco Kant, quien según Heidegger "en virtud de su método transcendental, disponía de medios más grandes y más seguros para exponer su estética, y quedó encerrado en las barreras del concepto de sujeto" (48).

Los dos polos del arte, el sentimiento estético y lo bello, no pueden ser pues entendidos apropiadamente como sujeto y objeto. Ello es así porque el arte es algo absoluto, lo absoluto en lo sensible como diría Hegel, y como tal transciende lo subjetivo-objetivo. Más propiamente podemos decir que en él y por él se "funda" la realidad, se "instaura" un mundo. Claro que también es válido lo contrario, es decir, que un determinado arte es la expresión de un determinado mundo, su "razón poética". Así, por ejemplo, sólo en el mundo genuinamente trágico de la Grecia presocrática pudo brotar la tragedia por excelencia. La tragedia posterior, según vimos sostenía Nietzsche frente a Schopenhauer, es una mera derivación cómica. Ricoeur también considera a la tragedia griega como la auténtica.

> "Sin embargo, hemos de arrancar de la tragedia griega y eso por varias razones. Primera, porque el ejemplo griego no es un ejemplo de tantos. No podemos considerar de ningún modo la tragedia griega como un ejemplo, en el sentido inductivo,sino como el ejemplar por excelencia, como la plasmación súbita y plena de la esencia de lo trágico (49).

Lo característico de esta tragedia originaria es la espontaneidad, es decir, que muestra un mundo que

no ha sido mediatizado, contaminado, por el deber. En este mundo amoral trágico todo fluye sin restricciones morales ni reducciones o abstracciones metafísicas. Por ello ve Nietzsche en él, en el arte trágico que lo simboliza o expresa, la solución al sofocamiento vital. "El arte es la única fuerza superior opuesta a toda voluntad de negar la vida, es la fuerza anticristiana, la antibudística, la antinihilista por excelencia" (50).

Para alcanzar o recuperar tal espontaneidad artística original, es necesario disolver todo lo que la sofoca, toda la moral y religión que históricamente se le ha super-puesto. Claro que si se debe comenzar por negar el deber, ello significa que el camino hacia la espontaneidad, hacia el terapéutico juego artístico, ha de discurrir en primer lugar por una fase moral, "reactiva". Es decir, al hombre actual sólo le es posible revivir su sana naturalidad originaria si destruye la historia, si se destruye a sí mismo en lo que tiene de engendro histórico. Esto es precisamente lo que Nietzsche pretendió hacer y de ahí su consideración negativa del proceso de nuestra historia, de nuestra historia como progreso.

> "¡Y no nos sigamos engañando!. El tiempo corre hacia adelante. Nos gustaría creer que todo lo que él contiene, de la misma forma, corre igualmente hacia adelante, que la evolución es una evolución progresiva... Esta es la apariencia que seduce hasta a los más lúcidos. Pero el siglo XIX no significa ningún progreso con respecto del XVI: y el espíritu alemán de 1.888 es un paso atrás con respecto al espíritu alemán de 1.788... La "humanidad" no avanza, ni siquiera existe" (51).

Son numerosos los apuntes y observaciones en los que Nietzsche expresa tal valoración negativa. Des-

truir la historia a fin de alcanzar la espontaneidad del comienzo, como intenta Nietzsche, encierra en sí algo paradójico. Ciertamente una espontaneidad que se logra tras esa trabajosa desconstrucción, a través de semejante mediación, no es verdaderamente tan espontánea.

A nuestro juicio Nietzsche se equivoca pues al pensar que lo propio del hombre es esa naturalidad o espontaneidad trágica del origen griego. La genuina creatividad humana es siempre fruto de una espontaneidad del espíritu, y este como tal es esencialmente histórico, es decir, ha abandonado ya la ruda inmediatez de la naturaleza. Si el espíritu humano pretende alcanzar la espontaneidad que le es propia, su genuina creatividad, no sólo debe superar su inmediatez o tosquedad natural, sino igualmente la ley o deber que a aquella se opone. Esta ley y deber, la tradición, justamente por ser absorvida en la inmadurez, por la presión de la autoridad, no está asumida personalmente y representa pues una exigencia in-mediata, tan "natural" como esa naturaleza que pretende dominar y educar. Por tanto, pues, el hombre sólo termina de transcender su tosquedad natural cuando logra dominar lo que la domina, es decir, la autoritaria naturalidad de la ley.

Esa superación de la ley a la que nos referimos no puede significar una recaída en la tosquedad natural primitiva, sino un tránsito desde lo impersonal, desde la letra, al espíritu que es por "naturaleza" personal. Además, en cuanto personal el espíritu exige apertura para la novedad y libertad que constituyen su sentido más íntimo, que hacen de él el sentido de la historia.

Según acabamos de ver la realidad humana no resulta aceptable en su inmediatez, no está lograda tal como

se presenta espontáneamente, sino más bien como resultado de un largo proceso, de una mediación que ha de negar lo negativo. Dicho de otro modo, la realidad humana, al igual que la historia que la hace ser, es un sobreponerse a la negatividad, un negarla, y por ello una afirmación mediata.

Por su parte el vitalismo nietzscheano no acepta mediaciones o mediatizaciones: el sí a la vida ha de ser absoluto puesto que supone que ésta ya es plena en su in-mediatez, en la inmediatez de su origen trágico. La vida no ha de sufrir mengua alguna en su espontaneidad original, en su pristina mostración trágico-artística, y sólo debe negarse en todo caso lo que la niega, es decir, la patraña de un espíritu histórico o de una historia como progreso, como liberación.

Pero realmente Nietzsche, con su elaborada destrucción de la tradición, parece autorefutarse. Es decir, él no se aceptó en su inmediatez, no se consideró libre en principio y sólo alcanzó ésta tras un penoso ascenso. En su caso más que de un ascenso, debido a las connotaciones platónicas o racionalistas del término, resulta más apropiado hablar de un descenso a las oscuras raíces de la vida. Tal descenso le llevó a su libertad: a lo apolíneo-dionisíaco como Juego fundamental.

No obstante, una vez alcanzado ese lúdico devenir no se ha eliminado toda negatividad o destructividad. Más bien ocurre lo contrario: alcanzado el Juego trágico la vida se nos descubre esencialmente como un afirmar y un negar, tan erótica como tanática. Ahora incluso el elemento destructor, el odio, se puede mostrar en toda su pureza y rudeza, en toda su crueldad ya que no sirve a ningún ideal y no se puede presentar pues disfrazado de -

moralidad.

Es precisamente esa ciega negatividad la que asusta e impresiona a las "almas bellas", que pretenden refugiarse consecuentemente en cualquier razón o sustancialidad eterna. Pero ante la furia del devenir no hay tierra firme que subsista. La única "substancia o ser" es justamente el devenir. "El hecho de que se imprima al devenir la condición de ser, supone la más alta voluntad de poderîo" (52).

Afirmar que el ser es el devenir es lo mismo que afirmar que lo único constante es la falta de constancia. Con esta doctrina revive Nietzsche la contradición como razón, la racionalidad contradictoria que vivió Heráclito. Si Nietzsche lo sentîa cercano era porque tampoco habîa en Heráclito ser o substancias, historia como proceso a un fin o creación desde la nada. Todo se resolvîa igualmente en el cosmos del viejo Heráclito en la inocencia de un eterno retorno. Claro que la inocencia que Nietzsche revivió, justamente por ser tal, un re-vivir, no puede ser la de Heráclito. La inocencia nietzscheana sólo pudo acaecer tras la culpa más grave y la pena más angustiosa, es decir, tras la destrucción de la moral y la muerte histórica del mismo Dios que la sostenîa.

e) El ocaso de la conciencia

Nietzsche creyó ver en el ocaso de los dioses olímipicos la aurora de nuestra enfermedad histórica, de la historia misma como enfermedad. Sin embargo, lo cierto es que el nihilismo se hace problema con él y en su tiempo, es decir, en el momento de crisis que sigue a la caída del idealismo alemán. Por tanto, más bien parece ser ésta la responsable de la situación, y no los caducos dioses griegos.

De cualquier forma, la solución para él como sabemos pasa por tal origen olímpico y, por tanto, termina por apoyarse en lo trágico como visión mítico-religiosa. ¿Cuál es la concepción de la divinidad que implica tal visión?. Ricoeur nos da la respuesta:

> "Cuando no se produce esa polarización antagónica, cuando se presenta el mismo poder divino, como principio de sensatez y justicia y al mismo tiempo como poder de extraviar u obcecar al hombre, entonces la figura ambigua tiende hacia lo trágico; de esa manera la indistinción o la identificación entre lo divino y lo diabólico viene a constituir el tema implícito de esa teología y de esa antropologías trágicas" (53).

La solución artística de Nietzsche desemboca pues en una teología trágica, es decir, en un universo espiritual en el que se da una unidad indivisa entre lo divino y lo demoníaco. En un mundo así, amoral, no tiene sentido hablar de culpa o mérito, sino de destino, de fatalidad. La libertad del hombre trágico es ilusoria y su heroicidad termina siempre por doblegarse a la ciega necesidad. Nietzsche revivió ese mundo: "nadie es responsable de existir, de estar constituído de uno u otro modo, de encontrarse

en estas circunstancias, en este medio ambiente. La Fatalidad de su existencia no puede desvincularse de la fatalidad de todo lo que ha sido y de todo lo que será" (54).

Tenemos pues que el antîdoto Nietzscheano frente al racionalismo metafísico pasa por el arte, y termina porapoyarse en un irracionalismo del más alto rango: en la ineluctable cólera de Dios. Esta que, como señala Ricoeur, "constituye el motivo último de la conciencia trágica, permanece inaccesible a los argumentos y dardos, tanto de la filosofía como de la teología: no hay forma de justificar por razón la inocencia de Dios" (55). Claro que si no es posible justificar a la divinidad, menos aún tiene el hombre que justificarse moralmente. Es decir, en un mundo trágico la libertad humana es aún insignificante, el hombre no ha alcanzado aún lo propiamente ético y está, como Nietzsche se quiso a sî mismo, más allá del bien y del mal.

Por cierto que la pre-eticidad o fatalidad del mal está todavía presente en la religión ética, en el judaîsmo. Ciertamente en el mito adámico la serpiente simboliza el mal más radical, es decir, un mal que precede al hombre y a su libertad.

Resulta realmente extraño y sorprendente que Nietzsche, a fin de solucionar el nihilismo que él sintió en su época, termine por instaurar una fatalismo trágico que estuvo vivo, propiamente hablando, hace más de dos mil años. ¿Por qué permanece Nietzsche en lo trágico amoral?, ¿por qué retrocede a él?. La respuesta a esta pregunta debe brotar de una consideración sobre la relación de Nietzsche con respecto al cristianismo y, en definitiva, de una atenta consideración sobre la realidad espiritual de la Europa de finales del XIX.

Si la filosofía moderna comienza con Descartes, el espíritu moderno, que por ser una realidad más comprensiva incluye a aquella como a una de sus manifestaciones, se inicia con la Reforma. La llegada de la subjetividad a su nuevo y privilegiado papel, viene precedida pues o tiene como apriori la autonomía e independencia espiritual de la conciencia. Con la Reforma la conciencia pretende liberarse de todo vasallaje medieval, de las mediaciones y mediadores que la obstruyen. De ese modo, Lutero luchará contra la inmoralidad eclesiástica, contra la inmoralidad que supone el pretender vender la salvación y, más aún, contra la pretensión de alcanzarla por las propias obras. Es decir, en la Reforma, siguiendo por cierto a San Pablo, se va a resaltar el carácter postético de la Verdad, y sin embargo, de forma paradójica, se termina por provocar una acusada acentuación o agravamiento de la responsabilidad y conciencia ética personal. La emancipación de lo "exterior", de la tutela político-eclesiástica, produjo pues una profundización de la conciencia en los ambientes cristianos protestantes.

No cabe duda la importancia que la Reforma tuvo sobre el espíritu europeo moderno en general, y sobre su filosofía en particular. "El párroco protestante es el abuelo de la filosofía alemana, el protestantismo mismo, su pecatum originale" (56). Como podemos comprobar, Nietzsche reconoce la influencia del protestantismo en la génesis del pensamiento moderno, y ello justamente para condenarla, precisamente por lo que tuvo de renovación cristiana.

> "Lutero, esa fatalidad de fraile, restauró la Iglesia y, lo que es mil veces peor, el cristianismo, en el momento en que éste sucumbía ... ¡El cristianismo, esa negación de la voluntad de vida hecha religión! ... Lutero, un fraile imposible, que atacó a la Iglesia por motivos de esa

su propia "imposibilidad" y -¡en consecuencia!- la restauró... Los católicos tendrían razones para ensalzar a Lutero, para componer obras teatrales en honor suyo... Lutero -¡y el "renacimiento moral"!" (57)

Para Nietzsche la Reforma fue el último gran eslabón en una larga cadena negadora de la vida, el último gran hito del nihilismo europeo. La Reforma, el "recuerdo" o atavismo cristiano, ahogó según él el último brote de vitalidad europea: el Renacimiento. Naturalmente la Reforma fue algo más que un simple retroceso, o mejor dicho, por ser auténticamente "retroceso" significó un progreso. Por su parte T.Mann vió en ella tanto un avance como un retroceso: "la Reforma de Lutero fue progreso y liberación, fue la forma alemana de la revolución, fue la precursora de la Revolución Francesa. Pero la Reforma de Lutero fue asimismo una recaída en la Edad Media,..." (58).

Nietzsche vió en definitiva en el fenómeno de la Reforma un renacimiento o renovación de la moral, a la que consideró por cierto el núcleo esencial del cristianismo. En esta misma línea, incluso su creador, Cristo, es entendido por él únicamente como un reformador moral, como el representante de una nueva praxis. "Jesús llevó a cabo una nueva praxis vital, no un nuevo saber o una nueva fe, sino una nueva conducta (VIII, 259)" (59).

Pero el cristianismo es histórico y ontológicamente transético, justamente una nueva fe, y como tal substraída en última instancia al poder moral del hombre. Nietzsche quiere salvar a la cultura occidental de la moral, del sofocamiento que ésta representa para su espontaneidad vital, pero en realidad no la transciende propia-

mente hablando, pues instaura lo trágico, es decir, lo a-moral.

El atavismo nietzscheano desemboca por tanto en la instauración de lo retrógrado, en un vitalismo ciego de consecuencias político-sociales catastróficas. "No hay derecho ninguno ni a la existencia, ni al trabajo, ni a la felicidad: el destino del hombre no se distingue del destino del más vil gusano" (60). Como vemos la afirmación ciega de la vida termina en la más honda negación y desprecio, en su condena a la repetición lúdica, es decir, a lo circular a-histórico.

En la concepción nietzscheana lo vital, la voluntad de poder, es el fondo de la conciencia, su "razón". Pero el que el vitalismo agote la subjetividad moderna no significa que agote "lo que es". Si el impulso vital fue descubierto como la verdad de la conciencia, ello se debió a que la subjetividad moderna estaba siendo transcendida por la verdadera instancia transcendental del hombre, es decir, por su espíritu. Es en el espíritu, como ser o fundamento de la historia, donde encuentra su razón de ser el alumbramiento de la insuficiencia y relatividad de la conciencia moral.

Notas al Capítulo I

(1) LOWITH, K. El sentido de la historia. Aguilar, Madrid 1956, p.9.

(2) HEIDEGGER, M. Nietzsche II. Neske pfullingen 1961, p.31.

(3) "Nihilismus" gebraucht Nietzsche als den Namen für die von ihm erstmals erkannte, bereits die voraufgehenden Jahrhunderte durchherrschende und das nächste Jahrhundert bestimmende geschichtliche Bewegung, deren wesentlichste Auslegung er in den Kurzen Satz Zusammennimmt: "Gott ist tot". Das will sagen: Der "cristliche Gott" hat seine Macht über das Seiende und über die Bestimmung des Menschen verloren" Id, p.32,33. (la trad. es nuestra).

(4) NIETZSCHE, F. Nachgelassene Fragmente 1885-1887, Sämtliche Werke. Herausgegeben von G.Colli und M.Montinari, W. de Gruyter. Berlin, 1980, Bd 12, p.350 (Ed. española La voluntad de poder, Edaf, Madrid 1980, p.25)

(5) NIETZSCHE, F. Götzen-Dämmerung, op.cit, Bd 6, p.72 (El ocaso de los ídolos, Busma, Madrid 1982, p.49)

(6) NIETZSCHE, F. Ecce Homo, op. cit, Bd 6, p.312,313 (Ed. esp. Alianza Editorial, Madrid 1980, p.70)

(7) DESCARTES, R. Meditaciones metafísicas, Alfaguara, Madrid, 1977, p.26

(8) Id, p.49

(9) NIETZSCHE, F. Nachgelassene Fragmente 1885-1887, op. cit, Bd 12, p.465 (Ed. esp. La voluntad de poder, op. cit, p.271)

(10)Id, p.106 (Ed. esp, p.283)

(11)"Der Subjektbegriff ist nichts anderes als die Einschränkung des gewandelten Substanzbegriffes auf den Menschen als den Vorstellenden, in dessen Vorstellen das Vorgestellte und der Vostellende in ihrer Zusammengehörigkeit festgestellt sind". Nietzsche II, op. cit, p.182.

(12)"Sub-iectum ist die lateinische Ubersetzung und Auslegung des griechischen ὑπο-κείμενον und bedeutet das Unter-und Zugrunde-liegende, das von sich aus schon Vorliegende". Id, p.141.

(13)NIETZSCHE, F. Jenseits von Gut und Böse, op. cit, Bd 5, p.34 (Más allá del bien y del mal, Alianza Editorial, Madrid 1977, p.41)

(14)RICOEUR, P. Finitud y culpabilidad. Taurus. Madrid 1982, p.429

(15)HEIDEGGER, M. Kant und das Problem der Metaphysik. V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1973, p.129 (Kant y el problema de la metafísica, F.C.E., México 1981, p.118,119)

(16)Id, 181 (Ed. esp. p.160)

(17) ELIADE, M. Mito y realidad, Labor, Barcelona 1981, p.170

(18) JUNG, C.G. Psicología y religión. Paidos. Buenos Aires 1981, p.142

(19) ELIADE, M. op. cit, p.191

(20) Id, p.59,60

(21) NIETZSCHE, F. Ecce Homo, op. cit, p.310 (Ed. esp. p.68)

(22) NIETZSCHE, F. Nachgelassene Fragmente 1885-1887, Bd 12, p.237 (Ed. esp. op. cit, p.280)

(23) Id, 237

(24) NIETZSCHE, F. Nachgelassene Fragmente 1887-1889, Bd 13, p.332 (Ed. esp. op. cit, p.294)

(25) Citado por HEIDEGGER, Nietzsche I, op. cit, p.508 (Ed. esp. La voluntad de poder, op. cit, p.274)

(26) NIETZSCHE, F. Ecce Homo, op. cit, 313 (Ed. esp. op. cit, p.70,71)

(27) NIETZSCHE, F. Götzen-Dämmerung, op. cit, p.75 (Ed. esp., p.52)

(28) Id, p.76 (Ed. esp., p.53)

(29) Id, p.76 (Ed. esp., p.54)

(30) SCHOPENHAUER, A. La estética del pesimismo. Labor. Barcelona 1976, p.107

(31) NIETZSCHE, F. Nachgelassene Fragmente 1885-1887, Bd 12, p.355 (Ed. esp. op. cit, p.519)

(32) Id, p.355

(33) NIETZSCHE, F. En torno a la voluntad de poder. Península. Barcelona 1973, p.122

(34) HEIDEGGER, M. "Der Wille zur Macht ist nicht das Ergebnis einer Zusammenfügung von "Wille" und "Macht", sondern umgekehrt: "Wille" und "Macht" bleiben immer nur kunstlich aus dem ursprünglich einigen Wesen des "Willens Zur Macht" herausgebrochene Begriffsstücke". Nietzsche I, op. cit, p.650

(35) SCHOPENHAUER, A. op. cit, p.258

(36) NIETZSCHE, F. Die Geburt der Tragödie, op. cit, Bd 1, p.107 (Ed. esp. El nacimiento de la tragedia, Alianza Editorial, Madrid 1978, p.136)

(37) NIETZSCHE, F. Ecce Homo, op. cit, p.313 (Ed. esp. p.71)

(38) NIETZSCHE, F. Die Geburt der Tragödie, op. cit, p.28 (Ed. esp. op. cit, p.43)

(39) NIETZSCHE, F. Ecce Homo, op. cit, Bd 6, p.309 (Ed. esp. p.68)

(40) SCHOPENHAUER, A. op. cit, p.240,241

(41) NIETZSCHE, F. Das griechische Musikdrama, op. cit, Bd 1, p.515 (Ed. esp. El drama musical griego -incluído en el "Nacimiento de la tragedia"- op. cit, p.195-196)

(42) NIETZSCHE, F. Nachgelassene Fragmente 1887-1889, op. cit, Bd 13, p.409 (Ed. esp. op. cit, p.450)

(43) "Geschmack is das Beurteilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungart durch ein Wohlgefallen, oder Missfallen, ohne alles interesse. Der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens heisst schön". Nietzsche I, op. cit, p.127

(44) NIETZSCHE, F. Götzeng-Dämmerung, op. cit, Bd 6, p.116 (Ed. esp. op. cit, p.103)

(45) Id, p.116 (p.103)

(46) SCHOPENHAUER, A. op. cit, p.180

(47) "Der Rausch als Gefühlszustand sprengt gerade die Subjektivität des Subjektes... Ungekehrt: die Schönheit ist kein vorhandener Gegenstand eines blossen Vorstellens;..." Nietzsche I, op. cit, p.145

(48) "Sogar Kant, der doch durch eine transzendentale Methode grössere und bestimmtere Möglichkeiten der Auslegung der Asthetik besass, blieb in den Schranken des neuzeitlichen Subjektbegriffes gefangen". Nietzsche I, op. cit, p.145

(49) RICOEUR, P. Finitud y culpabilidad, op. cit, p.363

(50) NIETZSCHE, F. Nachgelassene Fragmente 1887-1889, op. cit, Bd 13, p.225 (Ed. esp. op. cit, p.454)

(51) Id, ed. esp. p.67

(52) Nachgelassene Fragmente 1885-1887, op. cit, p.312 (Ed. esp. p.333)

(53) RICOEUR, P. op. cit, p.365

(54) NIETZSCHE, F. Götzeng-Dämmerung, op. cit, p.96 (Ed. esp., p.79)

(55) RICOEUR, P. op. cit, p.470

(56) NIETZSCHE, F. Der Antichrist, op. cit, Bd 6, p.176 (Ed. esp, El Anticristo, Alianza Editorial, Madrid 1982, p.34)

(57) NIETZSCHE, F. Ecce Homo, op. cit, p.359 (Ed. esp. p.117,118)

(58) MANN, T. Schopenhauer, Nietzsche, Freud. Bruguera, Barcelona 1984, p.177,178

(59) "Jesus verwirklicht eine neue Lebenspraxis, nicht ein neues Wissen, einen neuen Wandel, nicht einen neuen Glauben (VIII, 259). JASPERS, K. Nietzsche und das Christentum. R.Piper. Verlag. München 1985, p.17 (la trd. es nuestra)

(60) NIETZSCHE, F. La vol. de poder, op. cit, p.400

CAPITULO II: CONSECUENCIAS MORALES DEL VITALISMO TRAGICO

El fatalismo vitalista era la solución nitzscheana al problema de la moral, al nihilismo, una solución que terminó por retrotraernos más allá de la razón ética hasta la misma raíz trágica del espíritu occidental. Como para Nietzsche el discurso metafísico-moral ha prostituido o desfigurado los verdaderos conceptos éticos, es necesario por tanto disolver toda esa larga marcha histórica de pensamiento extraviado, a fin de recuperar aquellos en su pureza original. Con tal fin inicia Nietzche, justamente en el primer capítulo de su Genealogía de la moral, un minucioso estudio de los términos bueno, malvado y malo. Su aproximación genealógica es al mismo tiempo una investigación etimológica, mediante la cual se intenta que tales conceptos muestren su sentido originario, su logos verdadero.

En esa linea conecta Nietzsche malo con el latín malus, a su vez emparentado según él con negro (μέλας): "con el latín malus (malo)(a su lado pongo yo μέλας (negro)), acaso se caracteriza al hombre vulgar en cuanto hombre de piel oscura, y sobre todo en cuanto hombre de cabellos negros, en cuanto habitante preario del suelo italiano,... "(1). Naturalmente si los malos son los oscuros prearios, lo noble y bueno debe corresponder a la raza de los conquistadores, a los que se han impuesto por su poder.

Que la justicia y la moralidad sean originariamente una mera cuestión de poderío o fuerza, es algo que repugna realmente a nuestra sensibilidad ética actual. Tenemos el convencimiento que el asunto no puede ser así, no puede ser resuelto ahora de una manera tan simplista y rudimentaria, aunque fuese de ese modo en el origen. Por tanto, lo verdaderamente chochante no es que fuese así, sino, como pretende Nietzsche, que semejante primitivismo pueda ser traído sin más y tener vigencia en el presente. La bondad y la maldad, toda calificación moral en general, como consecuencia inmediata del enfrentamiento y de la lucha, es decir, sin atención alguna a consideraciones de razón. No obstante, aunque en la lucha no se dé, propiamente hablando, un intercambio dialéctico de razones, la verdad es que ella misma es la forma más rudimentaria o primitiva de mediación racional entre dos partes que se niegan u o-ponen absolutamente.

Según acabamos de ver la tesis nietzscheana respecto a lo malo resulta clara: malo es lo importante, lo que ha mostrado una vitalidad deficiente y, en consecuencia, ha terminado por doblegarse y servir a un poder ajeno, es decir, por sufrir una voluntad rota y enajenada. Por su parte lo bueno es lo fuerte y poderoso, lo emparentado con los dioses: "nuestra misma palabra alemana "bueno" (gut): ¿no podría significar "el divino" (den Göttlichen), el hombre de "estirpe divina" (göttlichen Geschlechts)?, ¿ y ser idéntico al nombre popular (originariamente aristocrático) de los godos (Gothen)? "(2).

El auténtico peligro y la oposición más enco-

nada a todo lo noble, poderoso y divino, no va a estar representado por la impotencia servil y plebeya. Esta última es simplemente mala y, más que poner en peligro los valores vitales y la moral aristocrática, la justifica ya que ha sido puesta al descubierto por su concurso. El verdadero peligro para la sana vitalidad lo encarna según Nietzsche la negra casta sacerdotal; los sacerdotes son los auténticos malvados ya que en ellos la impotencia se ha espiritualizado, ha cristalizado en "espíritu".

> "Los sacerdotes son, como es sabido, los enemigos más malvados -¿por qué?. Porque son los más impotentes. A causa de esa impotencia el odio crece en ellos hasta convertirse en algo mostruoso y siniestro, en lo más espiritual y más venenoso. Los máximos odiadores de la historia universal, también los odiadores más ricos de espíritu, han sido siempre sacerdotes -comparado con el espíritu de la venganza sacerdotal, apenas cuenta ningún otro espíritu". (3)

La máxima impotencia, la maldad sacerdotal, se ha encarnado según Nietzsche en el espíritu de un pueblo histórico concreto, justamente en el pueblo del espíritu y de la historia. El pueblo judío, carente de tierra y propiedad, avasallado sucesivamente, se ha fabricado como compesación un ilusorio reino celestial. El resentimiento y el odio que le ha provocado su impotencia vital ha terminado por glorificar todo lo que hasta entonces no era más que bajeza y abyección. Es decir, en el judaismo el resentimiento y el odio de la impotencia se ha convertido en un poder, en el punto de apoyo de la mayor trasvaloración

moral que han visto los tiempos. ¿Cómo es posible que la impotencia se pueda haber convertido en semejante poder?. ¿Cómo puede el odio, lo esencialmente destructivo, ser la fuente creadora de lo más elevado e ideal, de los valores morales?. A fin de responder convenientemente a tales preguntas debemos considerar antes de nada qué entiende Nietzsche por odio (y amor) y por poder.

Según vimos anteriormente para Nietzsche la vida es esencialmente voluntad de poder, es decir, voluntad de sí mismo o poderoso autoquererse. En consecuencia, amor para Nietzsche no puede ser otra cosa que un afirmar la ya esencial tendencia autoafirmativa y expansiva de la vida. Por esta razón es malo lo plebeyo o esclavo, lo que habiendo resultado frustrado en su intento de autoafirmación incondicional ha terminado por doblegarse a un poder ajeno. Por su parte lo malvado, lo sacerdotal, no es una voluntad débil sino una voluntad enferma, un engendro patológico que reniega antinaturalmente de sí mismo, que se daña y mutila a sí mismo. Con él nos encontramos ante una pura autonegación, es decir, ante una manifestación de odio puro. En este caso el poder negador, el señor, no se halla fuera sino que ha logrado infiltrarse en las mismas entrañas del individuo, de forma que no puede hablarse propiamente de individuo sino más bien de "dividido". "En moral, el hombre no se considera como un individuum, sino como un dividuum". (4)

Tenemos pues que en lo moral sacerdotal el hombre muestra una vitalidad quebrada o rota, colonizada por un deber ajeno a su vitalidad que le exige

subordinarse y adecuarse a un ideal. En definitiva el yo moral es para Nietzsche un yo que no se ama, que no se quiere tal como es, naturalmente, y anhela por ello convertirse en otro. A la base de todo impulso ético nos encontramos pues con la insatisfacción de una vida que no se acepta espontáneamente, que ha sido forzada a tomar conciencia de su insuficiencia. Más aún, podríamos decir que para Nietzsche la misma aparición de la conciencia es ya el síntoma inequívoco de una vitalidad deficiente, de una vitalidad que ha perdido fuerza e impulso y ha terminado por caer sobre sí misma, por abatirse en la reflexión. La misma conciencia es por tanto para el vitalismo un producto derivado y decadente, la consecuencia de una vitalidad que ya no tiene el poder de descargar espontáneamente sus afectos y termina por intoxicarse, por tener memoria.

Si realmente el conocimiento moral tiene como presupuestos la debilidad y el resentimiento impotente, sus "productos" han de ser necesariamente sospechosas. Ciertamente la conciencia, fiel a semejante origen, va a convertir en deber, en ideal deseable, justamente lo que no lo es, sus despreciables presupuestos.

> "Los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranza, - en cambio vosotros, vosotros los nobles y violentos, vosotros sois, por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos y vosotros

sereís también eternamente los desventurados, los malditos y condenados!..." (5)

La creación de la moral y su triunfo en el mundo ha sido realmente la gran venganza de todos los débiles y resentidos, que tienen justamente en Israel su máximo representante. La misma figura de Jesús, que parece contradecir el legalismo ético u ortodoxia judía, es vista sin embargo por Nietzsche como el fruto más genuino de tal árbol de la venganza, como su más sutil estratagema. "No ha alcanzado Israel, justamente por el rodeo de ese "redentor", de ese aparente antagonista y liquidador de Israel, la última meta de su sublime ansia de venganza?". (6)

Con Jesús no estamos ya en la heteronomía, la "escisión o división" farisaica ha alcanzado tras el "trabajo" ético la reconciliación del amor cristiano, es decir, el odio más espiritual a la vida. Para Nietzsche con Jesús la moral ha alcanzado su ansia de culminación o coronación, la corona de espinas, y la vida a la que pretendía servir su macabra plenitud, el sacrificio en la cruz. Por todo ello, y a pesar de su irreconciliable antagonismo, Nietzsche no tiene más remedio que reconocer que también Jesús estuvo en cierto sentido más allá de la moral:" 'Jesús tomó partido contra los justos: quiso ser el destructor de la moral'. 'Jesús dijo: ¿qué nos importa a los hijos de Dios la moral? Y explícitamente: 'Dios como más allá del bien y del mal'". (7)

Realmente las sucesivas conclusiones de Nietzsche son tan claras y coherentes como inaceptables: la conciencia o la razón es algo derivado, el síntoma de una decadencia vital, el esfuerzo ético una automutilación patológica y, por último, como fundamento y sentido de todo ello, un espíritu de odio, el espíritu como máscara del odio. Alcanzado este último y supremo nivel el hombre ético puede sentir que ha transcendido su división, ya que ha logrado aniquilar en sí mismo todo resto de salud y naturalidad, ya que se ha autoaniquilado e identificado plenamente con el odio malvado que es la razón de ser última de su conciencia y de su moral.

El más allá de la moral que Nietzsche propugna va a ser de muy distinto cuño. En realidad para él la reconciliación no va a estar más allá de la ley sino antes, en la inocencia de una maciza vitalidad que en la pureza de su espontaneidad no sigue más ley que su propia pulsionalidad y deseo. Tras la "muerte" histórica del Dios cristiano en la segunda mitad del XIX, la única resurrección que Nietzsche ve y hace posible es la de la religión griega, la de los dioses olímpicos con Dionisios a la cabeza. "Nosotros, concluye, creemos en el Olimpo, no en el Crucifijo". (8)

a) La génesis de la conciencia

Siendo lo consciente y lo moral el fruto de una impotencia vital, toda busqueda racional de lo verdadero o de lo bueno no puede ser para Nietzsche más que la consecuencia inevitable de una vitalidad que se descubre en su fondo como ni verdadera ni buena, es decir, que no está satisfecha consigo mismo y busca por tanto compensaciones ideales. Querer lo que otro impone o quererse de otro modo es un atentado contra la ley más sagrada de la vida: voluntad de sí mismo, voluntad del propio poder como la única verdad y bondad. Lo que obedece o quiere la alteridad es realmente lo alienado, lo que no se tiene, lo que se ha perdido o aún no es sí mismo. ¿Cómo ha sido quebrada la sana naturalidad instintiva del animal humano?, ¿cómo y porqué se le ha creado al hombre una consciencia?.

Al hombre se le ha creado tal instrumento enajenante, según Nietzsche, a fin de suprimir su espontaneidad, a fin de controlar sus poderosos y caprichosos impulsos haciéndolo apto así para la convivencia. Ciertamente no es posible una comunidad, una convivencia social, si no se logra algún tipo de uniformación sobre lo que se debe ser o hacer. Claro que en una naturaleza primitiva y salvaje es difícil inscribir unas normas coercitivas y se requieren pues procedimientos acordes, igualmente primitivos y salvajes, a fin de que el animal hombre recuerde el tipo de comportamiento que se le exige. Hablamos de exigencia, de necesidad, puesto que la moral no es originariamente un problema de libertad, de aceptación voluntaria de la norma. Por tanto, se equivocan según Nietzsche aquellos que quieren hacer valer la

libertad y la responsabilidad en el ámbito de la moral.

Las reglas y exigencias de funcionamiento del grupo son deberes u obligaciones inexcusables para sus miembros. Por esta razón el individuo que osa transgredir tales normas tiene necesariamente que pagar, se ha convertido en un deudor pues ha incurrido en una culpa (Schuld). El término alemán culpa (Schuld) está etimológicamente emparentado con el de tener deudas (Schulden), y Nietzsche juega por cierto con ese doble sentido. Los procedimientos que la colectividad empleará para hacer pagar al culpable, al deudor, servirán al mismo tiempo como refuerzo para la memoria del transgresor y como ejemplo moralizador para los demás miembros del grupo. Veamos algunos ejemplos de estos procedimientos moralizadores.

> "piénsese en las antiguas penas alemanas, por ejemplo la lapidación (-ya la leyenda hace caer la piedra de molino sobre la cabeza del culpable), la rueda (¡la más característica invención y especialidad del genio alemán en el reino de la pena!), el empalamiento, el hacer que los caballos desgarrasen o pisoteasen al reo (el "descuartizamiento"), el hervir al criminal en aceite o vino (todavía en uso en los siglos XIV y XV), el muy apreciado desollar ("sacar tiras del pellejo"), el arrancar la carne del pecho, y también el recubrir al malhechor de miel y entregarlo, bajo un sol ardiente, a las moscas". (9)

Lo justo y lo bueno, lo legal-moral -puesto que ambos órdenes están confundidas en origen- no son como podemos comprobar ninguna idealidad caída

del cielo, sino el fruto de la violencia y crueldad más despiadada. Todo el llamado progreso moral ha sido pues la consecuencia de un gran sacrificio, de la represión inmisericorde de la sana espontaneidad del animal humano. No cabe duda que hay mucho horror y sangre en el fondo de las cosas buenas. "Ay, la razón, la seriedad, el dominio de los afectos, todo ese sombrío asunto que se llama reflexión, todos esos privilegios y adornos del hombre: ¡qué caros se han hecho pagar!, ¡cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las "cosas buenas"!... (10)

Resulta sorprendente observar como Nietzsche reniega de la crueldad moral, de la que se enmascara al servicio de un ideal, pero no de la pura crueldad natural- Por el contrario esta última, en cuanto intrînseca a la vida, no le parece rechazable sino reivindicable: "al contrario, hay que hacer constar expresamente que, en aquella época en que la humanidad no se avergonzaba aún de su crueldad, la vida en la tierra era más jovial que ahora que existen pesimistas" (11). Para Nietzsche pues, en conclusión, no hay mayor crueldad que la represión moral de la crueldad. Consecuentemente, con el ejercicio espontáneo de ésta la humanidad recuperaría la salud, el bienestar y la felicidad que le ha robado la represión del "progreso".

Por otro lado, además, esa cruel represión penal no sólo ha significado una mutilación o castración de la naturalidad humana, sino que al mismo - tiempo parece haber resultado inoperante. Es decir, según Nietzsche las penas a pesar de su dureza no han logrado permeabilizar al hombre. "Vistas las cosas

en conjunto, la pena endurece y vuelve frío, concentra, exacerba el sentimieto de extrañeza, robustece la fuerza de resistencia" (12). Realmente el asunto resulta contradictorio: ¿cómo es posible que la represión penal haya domesticado y al mismo tiempo reforzado la capacidad de resistencia del hombre?.

El planteamiento de Nietzsche resulta incongruente e inapropiado pues, a nuestro modo de ver, con la justicia y la moralidad no se trata en última instancia de quebrar la naturaleza humana o de domesticar al animal hombre, simplemente porque la naturaleza no es lo propiamente humano ni el hombre en cuanto tal se puede reducir a la animalidad. Una justicia que no se acepta, que refuerza la resistencia, es precisamente una justicia que resulta obsoleta o carente de razón. Claro que el mismo fenómeno también puede ser la expresión de un sujeto que no ha entrado en razón, que no ha asimilado ni comparte pues la racionalidad del grupo, de sus exigencias de convivencia. En este caso la pena tampoco puede hacer mejor, no provoca sentimientos de culpa, puesto que se siente como una constricción exterior absolutamente ajena al propio yo, es decir, como una fatalidad. Se requiere un proceso de interiorización previo de la norma para que el transgresor se pueda sentir responsable, para que pueda mostrar una conciencia verdaderamente culpable y aceptar el castigo.

Ya hemos apuntado antes que lo legal y lo moral no se hallan diferenciados en un principio. Es razonable suponer que originariamente toda normatividad se funda en una coacción exterior que se impone a la voluntad del individuo; de este orden legal pri-

mitivo surgirá la conciencia moral, justamente cuando la coacción o autoridad exterior se coloca en la misma interioridad del individuo, pudiendo dirigir de ese modo contra el yo sus propios instintos o pulsiones agresivos y antisociales. El hombre ético es como vimos un in-dividuo dividido, es decir, una autocontradicción.

Nietzsche sólo acanza a ver en esa interiorización del deber un debilitamiento del hombre; preferible es a sus ojos la maciza consistencia y la salvaje instintividad que manifiestan muchos delincuentes.

> "Durante milenios los malhechores sorprendidos por la pena no han tenido en lo que respecta a su "falta" sentimientos distintos de los de Spinoza: "Algo ha salido inesperadamente mal aquí", y no: "Yo no debería haber hecho esto"-, se sometían a la pena como se somete uno a una enfermedad, o a una desgracia, o a la muerte, con aquel valiente fatalismo sin rebelión por el cual por ejemplo todavía hoy los rusos nos aventajan a nosotros los occidentales en el tratamiento de la vida". (13)

Llama la atención el que Nietzsche conecte el sentimiento de los delincuentes y el fatalismo ruso. ¿Cuál es el común denominador de ambos?. Si para el delincuente la norma es algo extraño y ajeno, el fatalismo es expresión según vimos de un mundo, de una realidad espiritual, en el que la razón moral es aún insignificante. Tanto en un caso como en el otro no ha tenido lugar, afortunadamente para Nietzs-

che, ese lamentable proceso de interiorización moral que está a la base del nihilismo, de la mala conciencia.

Llegado este punto resulta interesante establecer un paralelismo entre Nietzsche y Freud, entre sus respectivas concepciones sobre la génesis de la conciencia moral. Si para el primero nace como consecuencia de las exigencias de la convivencia social, para Freud va a ser fruto de la necesidad de socialización del nuevo individuo. Según la teoría freudiana el niño absorbe o asimila la moralidad de sus progenitores, y ello principalmente como consecuencia de su temerosa renuncia a las aspiraciones de poseer libidinosamente al de sexo contrario. Es decir, la conciencia moral, el super-yo como lo llama Freud, es esencialmente el resultado de un fracaso, de la primera frustración en las relaciones eróticas más primitivas. El estado de atracción o enamoramiento con el progenitor de sexo opuesto, el complejo de Edipo, desemboca necesariamente, justamente por miedo a las represalias que puede tomar el progenitor del mismo sexo, en el llamado por Freud complejo de castración. Freud denomina complejo de Edipo a la primera situación conflictiva de la infancia, ya que cree ver en la tragedia griega del mismo nombre una ejemplificación paradigmática de la universalidad de tal problemática. Edipo rey nos conmueve, según él, por que nos hace revivir una situación real del pasado, una situación que ante la perspectiva angustiosa de la mutilación del incipiente eros, de su castración, terminó por forzarnos a la renuncia y a la consiguiente moralización.

Como vemos en la formación de la conciencia moral no sólo se sufre una primera frustración, sino que se termina por asimilar, justamente por identificación sustitutiva, ese mismo poder o autoridad frustrante o castrante. Este último, interiorizado mediante esa identificación, se va a convertir, al igual que los impulsos o pulsiones del ello a los que se opone, en una instancia psíquica en gran medida incosciente. Como señala Freud, "el super-yo conservará el carácter del padre, y cuanto mayores fueron la intensidad del complejo de Edipo y la rapidez de su represión (bajo las influencias de la autoridad, la religión, la enseñanza y las lecturas), más severamente reinará después sobre el yo como conciencia moral, o quizás como sentimiento inconsciente de culpabilidad". (14)

La génesis de la conciencia moral para Freud gira en torno a la identificación y éste, como bien apunta Ricoeur, es más el nombre de un problema que el título de una solución. Escuchémosle al respecto:

> "En efecto, conforme al esquema de la identificación por abandono de objeto, lo que debería esperarse no es una identificación con el padre sino con la madre; siendo la madre el objeto abandonado por el niño, debería identificarse con ella. Freud así lo reconoce- son los hechos los que no parecen conciliarse con la la teoría, y por eso no cabe llegar al llamado "complejo total de Edipo" sin desdoblar la identificación, es decir, sin introducir dentro del conflicto mismo un enfrentamiento de la elección de objeto con una identificación anterior a cualquier elección de objeto,..." (15)

Lo natural es una identificación con la madre que es el objeto que se pierde, pero, sin embargo, lo que el desenlace de la situación edípica termina por reforzar es la identificación con el padre. Decimos reforzar porque esa identificación con el padre es, como el mismo Freud reconcoce, anterior incluso a la rivalidad y frustación edípicas. Es decir, el padre, entendiendo éste por cierto como la autoridad cultural de la tradición y no simplistamente como un mero progenitor físico, no es originariamente una figura frustrante o castrante, sino por contra una instancia realizadora o plenificante. Realmente ahora nos encontramos ante el punto decisivo de todo el asunto de la identificación. El "padre" o instancia cultural tradicional no frustra o "castra", sino que más originariamente completa esa naturaleza "quebrada o rota" que es el hombre. Es precisamente esa condición humana de ser una naturaleza "abierta o quebrada" la que posibilita y demanda tal asimilación de la tra-dición como trans-misión.

Según acabamos de ver en principio el "padre" no simboliza verdadera o exclusivamente un poder coercitivo, un deber que reprima la plena expansión o espontaneidad de la naturalidad humana. En realidad la cuestión del "padre" no es unicamente una cuestión ética, relativa al deber, sino ontológica, relativa al ser mismo de la persona, pues atañe profundamente a la constitución más íntima del sí mismo o identidad humana. Antes que pueda darse elección libidinal de objeto, es necesario que el "sujeto", la mismidad personal, se constituya en su forma más básica, absorviendo para ello esa racionalidad de lo real mundano -

que simboliza la instancia parental.

Freud por su parte no alcanza a nuestro juicio una adecuada intelección y valoración de la significación de esa identificación preedípica. Por esta razón, al igual por cierto que Nietzsche, se queda en un vitalismo para el que todo lo cultural-moral es una carga ilegítima a la inocente animalidad humana. Dicho de otro modo, ambos se decantan claramente por una visión natural, pulsional o instintiva, de la realidad humana, que no hace justicia a la dimensión más propia del hombre, es decir, a su dimensión cultural e histórica.

Congruente con esa deficiente intelección freudiana de la constitución del ser humano, está su confesada incapacidad para hacerse con dos fenómenos tan específicos del espíritu humano como son la sublimación y la creación. Ciertamente, si no se alcanzan la verdadera raíz u origen, difícilmente se puede dar cuenta del fin, de los frutos. "El don artístico y la capacidad de trabajo están íntimamente ligados a la sublimación por lo que debemos reconocer que la esencia de la función artística nos es también psicoanalíticamente inaccesible" (16). El psicoanálisis no puede alcanzar la esencia de la función artística en particular y de la creación en general, justamente porque es un análisis, una des-composición, mientras que la creación en cuanto "posición" le es apriori, es decir, le precede ontológicamente.

En resumen, la conciencia moral para Freud es la consecuencia de un fracaso libidinoso; es decir,

como para Nietzsche también representa la expresión de una impotencia vital y va a desembocar consecuentemente en un individuo interiormente dividido. El yo humano, de forma análoga al niño con sus padres, permanecerá durante su vida en una situación de dependencia y subordinación con relación a esa instancia reactiva y moral que es el super-yo. Nacido como consecuencia de una frustración, el super-yo se va a alimentar de la agresividad que tal frustración ha generado. Al no poder ser descargada hacia el exterior, hacia el objeto o instancia cultural frustrante, la agresión termina por volverse contra el propio yo, por ser interiorizada.

> "La agresión es introyectada, internalizada, devuelta en realidad al lugar de dónde procede: es dirigida contra el propio yo, incorporándose a una parte de éste, que en calidad de super-yo se opone a la parte restante, y asumiendo la función de "conciencia" (moral), despliega frente al yo la misma dura agresividad que el yo , de buen grado, habría satisfecho en individuos extraños". (17)

Las sucesivas frustaciones y fracasos que el destino depara no harán más que reforzar esa severa agresividad del super-yo. Es decir, el destino según Freud se convertirá para el adulto en un equivalente de la autoridad parental con el niño. Lo común a ambos es un dirigir hacia el interior la propia agresividad, no permitiendo así su catártica descarga en objetos extraños o exteriores como es el caso con individuos primitivos. "Es curioso, pero, ¡de qué distinta manera se conduce el hombre primitivo!. Cuando le ha sucedido

una desgracia no se achaca la culpa a sí mismo, sino al fetiche, que evidentemente no ha cumplido su cometido, y lo muele a golpes en lugar de castigarse a sí mismo". (18)

De mismo modo, Nietzsche verá a la conciencia moral como el resultado de un volver hacia sí mismo los impulsos e instintos agresivos. "Aquellos terribles bastiones con que la organización estatal se protegía contra los viejos instintos de la libertad -las penas sobre todo cuentan entre tales bastiones- hicieron que todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre, vagabundo, diesen vuelta atrás, se volviesen contra el hombre mismo" (19). Esta agresividad vuelta hacia sí mismo es la culpable del nihilismo o de la neurosis. La neurosis es el equivalente freudiano de lo que Nietzsche denomina nihilismo, y ambos el precio que el hombre civilizado ha tenido y tiene que pagar por ser tal, por su cultura. Frente al infortunio que esta parece constituir para la vitalidad, para la voluntad de poder, Nietzsche reivindica la "libertad" del salvajismo.

b) Culpabilidad y destino

Antes de que al animal humano se le hubiese creado una conciencia, resulta imposible evidentemente que pudiese mostrar ese síntoma nihilista que es la culpabilidad. Para que ésta surgiese se requería de esa instancia ideal-moral interior que, habiendo roto la maciza continuidad y espontaneidad vital originaria, es capaz de "cargar" y albergar una serie de normas o preceptos, es decir, un conocimiento alcanzado en el pasado, por los antepasados, y que se supone indispensable para entender y ser el presente.

El hombre no es ciertamente una realidad fijada o "terminada", absolutamente programada por la naturaleza, y requiere en consecuencia para vivir en sociedad de esa segunda naturaleza que le proporciona la educación en los logros del pasado, en la tradición. Naturalmente, el mismo hecho de que para el ser humano sea tan posible como necesario la adquisición de esa segunda naturaleza, manifiesta inequívocamente que la primera es incompleta y débil, que es como ya apuntamos una naturaleza "frustrada" o rota. Sin embargo, esta debilidad natural o vital del hombre va a ser, paradójicamente, el fundamento o la condición de posibilidad de su "fuerza". Es decir, la "impotencia" de la naturaleza humana es la base de su plasticidad, el signo de que no ha nacido para permanecer esclavizado por lo in-mediato natural, sino para la libertad y ésta, por cierto, sólo puede ser el fruto de una larga y penosa mediación o "trabajo" del espíritu.

Para Nietzsche, por el contrario, esa segunda naturaleza adquirida por la educación no es algo que complementa sino que contradice a la primera. En consecuencia, para su ciego vitalismo la solución está en un retorno a la primera y rastrera naturalidad.

> "De la forma en que hoy se nos educa, adquirimos una segunda naturaleza, y la poseemos cuando la gente dice que hemos alcanzado la madurez, que nos hemos emancipado, que somos unos individuos útiles. Sólo un pequeño número de individuos tienen lo bastante de serpientes para saber cambiar algún día esa piel, cuando la primera naturaleza que hay debajo de ella, ha alcanzado la madurez. Pero en la mayoría de los hombres se ahoga esta primera naturaleza cuando aún se encuentra en germen". (20)

Ese pretendido retorno nietzscheano a la naturaleza tiene su origen en un desconocimiento de la auténtica naturaleza humana, de su "falta" de naturaleza, es decir, de su condición espiritual-histórica. En realidad, a decir verdad, nunca sería posible tal retorno o recuperación de esa naturalidad "virginal" porque no es tal y, además, ha sufrido ya una mediación educativa o cultural. No está pues en un retorno al punto de partida donde se encuentra verdaderamente la "salida" a la contradicción naturaleza-cultura, sino en el salto a un tercer nivel reconciliatorio, espiritual-creativo, en el que queda superado tanto la tosquedad e insuficiencia natural como la afixiante carga de una tradición asumida dogmáticamente.

De lo que acabamos de considerar se desprende que pedir, como se hace frecuentemente, una vuelta del hombre a la Naturaleza, puede encerrar, a pesar de la aparente racionalidad de tal exigencia, un contrasentido. Que el hombre se preocupe por conservar la Naturaleza es ciertamente algo loable, un síntoma de educación y cultura, pero pretender que no sea más que naturaleza es querer arrancarle o desproveerle de lo que le es más específico, de su condición humana. Hegel tenía mucha razón cuando se expresaba al respecto del siguiente modo: "se oye proclamar en ciertas partes que el hombre debe permanecer en unión con la Naturaleza, pero los partidarios de esta unión no se dan cuenta de que lo que defienden no es otra cosa que vulgaridad y salvajismo". (21)

En su consideración negativa de lo cultural e ideal sintoniza Nietzsche, además según vimos de con el psicoanálisis, con esa otra gran corriente del siglo pasado que es el marxismo. También para Marx la conciencia y sus producciones ideales o racionales son altamente sospechosas, un mero reflejo ideológico de lo auténticamente real, es decir, de la estructura económica o relaciones de producción imperantes en la sociedad. El ámbito ideal-racional no es pues para él un ámbito autónomo y superior, sino un cúmulo de racionalizaciones que pretenden justificar una situación real, socio-económica, injusta.

Tenemos pues que tanto en Marx como en Nietzsche y Freud, la otrora suprema instancia orgullo del hombre, su conciencia, ha sido descendida de su pedestal, al ser traída a la luz sus oscuras y profundas

servidumbres.La consciencia como máscara y consecuencia de una vitalidad quebrada e impotente, como títere o marioneta de sus profundos y oscuros condicionamientos inconscientes, o bien como lacaya justificadora de una ideologia poderosa que mantiene la sociedad fracturada entre opresores y oprimidos. En este punto no podemos por menos que preguntarnos: ¿cómo es posible que la conciencia o razón humanas, si verdaderamente está tan esclavizada, pueda haber logrado desve. lar tan oscuros condicionamientos?, ¿no es ya justamente ese mismo saber de los propios límites y servidumbres un estar más allá de ellos?. Ciertamente, no hay mayor esclavitud o alienación que aquella que no tiene conciencia de sí misma y, en consecuencia, ya ese mismo reconocimiento de las supuestas servidumbres es, paradójicamente, la prueba de que se está más allá de ellas. Hegel sostenía algo análogo cuando afirmaba lo siguiente: "lo que eleva la hombre por encima del animal es la conciencia que tiene de ser un animal, y esta conciencia implica otra, la de su participación del espíritu. Por el hecho mismo de que sabe que es un animal, deja de serlo". (22)

El ser humano ha nacido para la libertad - que no es lo mismo que decir que ha nacido libre- y ello sólo le es posible dentro del medio social en el que está inmerso. Debe comenzar por adquirir en los primeros años de su vida una herencia espiritual de sus mayores, herencia que es por cierto el fruto de una larga tradición y esfuerzo de la comunidad, y ante la cual contrae consecuentemenete una deuda. Tiene que estar agradecido por todo los logros de los antepasados, ya que gracias a los esfuerzos

estos la comunidad pudo subsistir y desarrollarse. En consecuencia, cada nuevo miembro no puede por menos que unirse a los demás para honrar y dar gracias por los bienes recibidos. "¿Qué se puede dar -se pregunta Nietzsche- como reintegro a los antepasados?. Sacrificios (inicialmente para la alimentación, entendida en el sentido más tosco), fiestas, capillas, homenajes y, sobre todo, obediencia pues todos los usos son también, en cuanto obra de los antepasados, preceptos y ordenes de aquellos". (23)

El sentimiento de deuda y la obediencia concomitante se desarrolló de forma paralela a como lo hizo el grupo social. Unidades sociales mayores y más evolucionadas presuponían unas estirpes y una tradición cada vez más poderosas.

> "Imaginemos que esta tosca especie de lógica ha llegado hasta su final: entonces los antepasados de las estirpes más poderosas tienen que acabar asumiendo necesariamente gracias a la fantasía propia del creciente temor, proporciones gigantescas y replegarse hasta la oscuridad de una temerosidad e irrepresentabilidad divinas -el antepasado acaba necesariamente por ser transfigurado en un dios". (24)

Paralelo al incremento de poder y dignidad del polo acreedor divino, tuvo lugar un incremento correlativo en el sentimiento de deuda o culpa (Schuld). Es decir, a media que el peso y la importancia de la tradición se hizo más absoluto, más divino, el hombre se sintió cada vez más insignificante. Este

proceso de crecimiento del sentimiento de temor, de culpa o deuda, alcanzó según Nietzsche su máximo con el cristianismo. "El advenimiento del Dios cristiano, que es el Dios máximo a que hasta ahora se ha llegado, ha hecho, por esto, manifestarse también en la tierra el maximun del sentimiento de culpa". (25)

Si con las divinidades más primitivas, que eran por cierto nacionales o particulares, el sentimiento de deuda o culpabilidad no tenía un carácter tan absoluto, con la llegada del judeocristianismo la culpa se ha hecho tan absoluta que la vida misma se considera ahora original e irremisiblemente manchada. Además, esos primitivos dioses nacionales eran dioses para la propia autoafirmación y para la guerra, es decir, en ellos terminaba por apoyarse todo el poder y la nobleza de su pueblo. En suma, los dioses precristianos eran dioses para la vida y si algo salía mal también correspondía a ellos asumir la culpa por tal fracaso. "Y así los dioses servían entonces para justificar hasta cierto punto al hombre incluso en el mal, servían como causas del mal -entonces los dioses no asumían la pena, sino, como es más noble, la culpa..." (26). Olvida Nietzsche que Cristo vino al mundo para lavar los pecados del hombre, para redimirlo de la culpa.

Para almas primitivas son los dioses los que deben asumir la culpa, justamente porque no se ha producido en ellas esa vuelta hacia sí o interiorización de la propia agresión, que caracteriza la conciencia culpable civilizada. Según vimos, el primitivo muele a golpes a su fetiche en vez de autoculparse por su fracaso.

En su rechazo de toda culpabilidad nihilista Nietzsche parece preferir a divinidades primitivas. No obstante, a pesar de la naturalidad y, propiamente hablando, premoralidad de tales dioses, lo cierto es que ya fundaron una cierta ética y religión, siendo así objeto de sacrificios y ofrendas. Los hombres necesitaban calmar o apaciguar su incipiente deuda o "falta" y les ofrecieron a esas divinidades sus mejores bienes naturales, sus mejores cosechas e incluso su fruto más preciado: el primogénito. Más tarde, prosigue Nietzsche, en la época moral cambiaron el tipo de ofrendas y sacrificios, haciéndose éstos más íntimos y recayendo de ese modo sobre los propios y mejores instintos, sobre la propia naturaleza. (27) Esta creciente progresión de la culpabilidad condujo a un extremo en el que resultaba, de todo punto imposible, que el deudor pudiera pagar su pena, saldar sus cuentas con el acreedor divino. Es justamente en este momento cuando surge la genialidad del cristianismo:

> "Dios mismo sacrificándose por la culpa del hombre, Dios mismo pagándose a sí mismo, Dios como el que puede redimir al hombre de aquello que para este mismo se ha vuelto irredimible -el acreedor sacrificándose por su deudor, por <u>amor</u> (¿quien lo creería-?), ¡por amor a su deudor!..." (28)

Una deuda con los antepasados que aumenta progresivamente hasta hacerse absoluta y termina por ser saldada por el mismo Dios acreedor. ¿Qué puede simbolizar ésto?. Desde luego lo que está claro es que para Nietzsche resulta increible tal autosacrifi-

cio redentor; para él el cristianismo se reduce a obligación moral imposible de satisfacer e injustificable. Por esta razón su radicalismo vitalista le lleva, en lugar de aceptar una "salida" postética, a eliminar la razón de ser de ésta, la "falta" moral misma. Muerto o eliminado el "padre", la tradición, el animal humano podría disfrutando toda la espontaneidad de su naturaleza. La cuestión naturalmente está, segun ya apuntamos, en que la tradición cultural no representa sólo o en última instancia una carga o culpa ilegítimamente impuesta a la naturalidad humana, sino más bien la necesidad de su "falta" de naturaleza, la expresión de su condición espiritual-histórica.

Justamente tras la supresión del ámbito moral, piensa Nietzsche que el hombre podría recobrar una visión vana y realista del mundo, podría comprender con su mirada desprejuiciada que todo acontece ciega e inocentemente. "En la antigüedad hubo auténticas desgracias, esto es, desgracias puras e inocentes; sólo el cristianismo convirtió toda desgracia en un castigo merecido" (29). Es decir, transcendido lo moral-cristiano se haría accesible de nuevo la irrebasable sabiduría trágica de Edipo. "Debo añadir que el sabio Edipo tenía razón al pensar que no somos realmente responsables de nuestros sueños, como tampoco lo somos de nuestros estados de vigilia; que la doctrina del libre albedrío es hija del orgullo y del sentimiento de poder humanos". (30)

Aunque la interpretación freudiana de la sabiduria de Edipo tiene un matiz erótico, que es ajeno a la aproximación de Nietzsche, termina igualmente

en una visión trágica de la vida. Es decir, también la madurez, es decir, la superación de la moralidad o culpabilidad edípicas, ha de conducirnos según Freud a la aceptación resignada de la necesidad del destino (Ananké), de un destino por cierto en el que no interviene autoridad paternal providente alguna. Como apunta Ricoeur, "si la ilusión religiosa procede del - complejo del padre, la "demolición" del Edipo sólo se cumple con la representación de un orden de cosas privado de todo coeficiente paternal, de un orden anónimo, impersonal. Ananké vendría a ser el símbolo de la desilusión. (31)

Es de señalar, como viene sugerido por el texto anterior, que también Freud reduce la religión a la moral, colocando el origen y razón de ser de ambos en una especie de situación edípica original o prehistórica. Toda culpabilidad y religiosidad tiene pues según él su raíz en la muerte efectiva del jefe autoritario de la primitiva horda humana, llevada a cabo por los demás elementos masculinos que quieren acceder así a los privilegios eróticos y de poder anteriormente reservados al jefe. La quiebra del orden social que tal asesinato provoca, junto con los sentimientos de culpabilidad crecientes que semejante acción origina en los hijos, va a conducir al restablecimiento del orden social sobre unos mandatos y prohibiciones básicas: prohibición del incesto que había sido el detonante de la revuelta e instauración del mandato de la exogamia. Igualmente se instaura una celebración totémica anual en la que el animal sagrado o Toten, que simboliza según Freud al padre, es también sacrificado y devorado en conmeración del asesinato originario.

Realmente la hipótesis freudiana es una proyección en lo histórico o "extensión" a lo ontológico de hallazgos psicoanalíticos. A nuestro juicio tiene pues razón Ricoeur cuando afirma que "la verdad, por desgracia, es que ese primer parricidio es un acontecimiento construido con sólo jirones etnológicos, bajo la égida de una fantasía descifrada analíticamente" (32). Cada pensador piensa sólo un único pensamiento; y resulta claro que en el caso de Freud todo su pensar gira en torno al complejo de Edipo.

> "Una primera cosa impresiona a todo lector de los primeros escritos de Freud, y es el carácter fulgurante del descubrimiento del Edipo, captado de un sólo golpe y en bloque, como drama individual y como destino colectivo de la humanidad, como hecho psicológico y como fuente de la moralidad, como origen de la neurosis y como origen de la cultura.
> Individual, personal, íntimo, el complejo de Edipo recibe su carácter "secreto" del descubrimiento hecho por Freud en su autoanálisis". (33)

Aunque el origen absoluto de la moral y de la religión lo crea pues Freud a imagen y semejanza de su comprendida adquisición individual, nos será provechoso someterlo a consideración. A pesar de la analogía hay una diferencia entre ambos: el niño interioriza las normas culturales parentales, porque no puede satisfacer sus deseos o exteriorizar sus pulsiones agresivas y asesinas contra tal poder frustrante. Por el contrario, el padre primordial sí es efectivamente muerto, y se le restaura más tarde simbólicamente una vez reconocida su necesidad social. En

este segundo caso aunque la pulsionalidad animal se impone en un primer término, termina por reconocer su insuficiencia, su "falta" o carencia, y la consiguiente necesidad de ese modelo o polo cultural que simboliza el padre. El "padre" que, según sañalamos, es mucho más que un mero progenitor físico, se descubre ahora siendo más que un poder represivo o castrante. En realidad la figura del padre simboliza la tradición como depósito cultural; es decir, el padre es en definitiva el símbolo de todos los símbolos. Ricoeur ha señalado por cierto esa riqueza simbólica del "padre".

> "Sin duda por cuanto su virtualidad simbólica es la más rica, especialmente su potencial de "trascendencia". El padre figura en la simbólica no tanto como progenitor igual a la madre cuanto como dador de nombre y dador de leyes. Aquí es donde viene a cuento todo lo dicho por Freud sobre la identificación con lo semejante, en cuanto diferente de la identificación libidinal: no se tiene al padre de la identificación, no sólo porque es un objeto arcaico perdido sino porque es diferente a cualquier objeto arcaico". (34)

Cuando después de la destrucción de su poder y presencia física, se le restaura simbólicamente, se viene a restaurar, valga la redundancia, un símbolo, es decir, un modelo cultural que hacia posible una organización social. Ahora se reconoce que el padre era también un modelo a imitar, de ser, y ello más originariamente que una instancia que obstaculiza la plena espontaneidad natural. De forma análoga, según señalamos al hablar de la génesis de la concien-

cia, la asimilación por el niño de lo cultural-tradicional, su inicial identificación con el "padre", es anterior a esa primera frustración erótica significativa con el progenitor de sexo opuesto. Siendo el fruto de una aspiración legítima y de la necesidad ontológica de un espíritu humano que está constituyendo su sí mismo, su identidad, no pueden predominar en ella los elementos reactivos, agresivos o tanáticos. Repitámoslo: la asimilación del "padre" o instancia cultural no ocasiona en primer término ni en última instancia una frustración a la naturalidad humana, sino que más bien complementa y plenifica esa naturaleza "frustrada" e incompleta que es el ser humano.

La asimilación de lo cultural-parental por parte del nuevo individuo es el signo de su condición de ser humano, de haber nacido para la libertad. No hay, hablando con propiedad, libertad en la naturaleza y si se da en lo humano, en lo social-histórico, es justamente porque el espíritu es esencialmente una rotura con o "falta" de aquella. La "falta" humana es pues anterior al conflicto edípico y la angustia que ella acarrea es más originariamente por la posibilidad de la libertad, que por la represión o "castración" como pretende Freud (35). Claro que esa promesa de libertad que la identificación con lo parental-cultural constituye, sólo puede hacerse plenamente efectiva, paradójicamente, cuando se la transciende. Es decir, la "muerte" del padre es, más allá de un deseo asesino o tanático consecuencia de una frustración libidinosa, una necesidad del espíritu del hombre. El ser humano no puede permanecer toda su vida inmaduramente amparado y dominado (castrado)

por esa instancia parental, y debe sentir en la autenticidad del precursor la muerte, es decir, ante el verdadero poder "castrante" de la vida y justamente como Cristo sintió arquetípicamente, que ésta le ha abandonado, que ha sido transcendida.

En el abandono y desamparo que el transcendimiento de tal instancia parental implica , no somos devueltos sin embargo, según sostienen Nietzsche y Freud, a un universo anónimo, impersonal y ciego. En realidad la superación de esa instancia que fue asimilada ciegamente en la infancia, es la condición de su genuina realización y despliegue. Es decir, es únicamente ahora cuando se alcanza y comprende el destino, pero un destino que no es una necesidad ciega sino la necesidad de la libertad, del cumplimiento y plenitud de la racionalidad de un proceso humano que como tal siempre es histórico.

Si tal "muerte" o trascendimiento de la instancia cultural-parental es la condición para el cumplimiento de su promesa de libertad, la realización de la racionalidad del proceso, ésta, a su vez, implica que la "deuda" ha sido saldada con creces, y no por cierto porque se haya escapado o se haya sido devuelto a una supuesta naturalidad pretradicional (Nietzsche) o preedípica (Freud), sino por que al fin ha sido alumbrada o "puesta" una novedad postética que no vuelve a lo retrógrado y quiebra lo repetitivo. En definitiva, es ahora cuando se ha alcanzado la novedad de un presente que se gestó penosamente por el espíritu humano que es la razón última de todo proceso histórico.

Es de señalar que el transcendimiento de la instancia cultural pasada no debe significar, sin embargo, una ruptura absoluta con la tra-dición como tran-misión. Tal cosa representaría una brecha o completo abandono de la continuidad racional histórica, un reconocimiento revolucionario de la total invalidez de lo logrado por los antepasados, de lo alcanzado por el propio ser pasado. Ciertamente una revolución es ontológicamente una negación absoluta del pasado, su extirpación de raíz, como paso previo para ser colonizado por un nuevo destino, por una nueva "misión".

La continuidad y coherencia histórica requiere más bien que el propio pasado sea negado en lo que tiene de caduco u obsoleto. En lo espiritual-histórico lo negativo o tanático "trabaja" contra lo negativo o lo muerto de la vida misma, "abriéndola" de ese modo a lo histórico, o lo que es lo mismo, transformándolo en espíritu. Por el contrario en el vitalismo vida y muerte, Eros y Tánatos, son tan opuestos como irreconciliables. No es posible una salida a tal contradicción puesto que la agresión y la crueldad tanática, como vimos en Nietzsche, reniega del ideal y renuncia a servir a un fin, permaneciendo así en una polémica tan lúdica como esteril. La contradicción irresuelta del vitalismo no es otra cosa, desde un punto de vista histórico, que el lúdico eterno retorno de lo mismo, es decir, lo propiamente a-histórico.

La salida, solución o reconciliación a la contra-dición fundamental del vitalismo se alcanzará más allá de él, e incluso más allá de la razón moral

con su contra-dicción deber-naturaleza, o lo que es lo mismo, "padre-hijo". Como nos muestra la historia paradigmática, el judeocristianismo, el esfuerzo ético humano y el Dios-padre absolutamente transcendente terminan por reconciliarse en un nuevo presente, en un Hijo que ya está más allá de lo ético-pasado y en el cual lo transcendente hace presencia plena en lo inmanente, mostrándose o des-velandose ahora, no autoritario o distante como antes, sino con-descendiente.

Semejante con-descendencia o redención amorosa es incomprensible e inaceptable para el vitalismo nietzscheano. Nietzsche no puede comprender a Cristo justamente porque éste es el fruto de una racionalidad histórica -de la razón histórica por excelencia- y ésta es lo más lejano a la naturaleza y a los deseos nietzscheanos de instintividad o espontaneidad pulsional. Como el amor cristiano culmina el "esfuerzo" moral-histórico judío, y éste no representa para Nietzsche más que la expresión de una débil naturaleza, de una raza semita inferior y simbólicamente castrada, circunscisa, tal culminación no puede ser más que la última patraña de su odiosa debilidad vital. Realmente los ingredientes racistas del vitalismo nietzscheano son innegables:

> "El cristianismo surgido de raices judías y sólo explicable como planta característica de ese suelo, representa el movimiento opuesto a toda moral de cria, raza y de privilegio. Es la religión antiaria por excelencia". (36)

En realidad el pueblo judío es por el contrario, como nos muestra la historia, el único que ha logrado sobrevivir como tal de entre todos los de la antigüedad clásica. Ello ha sido posible porque su "fuerza" es la más humana y no reside en la animalidad de una raza, o en la defensa de una organización política contingente, sino en constituir una comunidad de destino espiritual-histórico. Claro que donde se funda la solidez de su cohesión, en ese privilegio espiritual-nacional, enraiza igualmente su debilidad, el no reconocimiento de la autentica universalidad del propio espíritu y del propio "esfuerzo", es decir, el no reconocimiento de la divinidad de Cristo.

c) El concepto de valor

El intento vitalista nietzscheano de superar la razón moral es, al mismo tiempo, un intento por superar el pensamiento metafísico platónico con su absurda doctrina sobre los dos mundos. Podríamos decir que la división o escisión propia al hombre ético tiene su correlato y fundamento ontológico más originario en la separación platónica entre un mundo supra-sensible, ideal, superior e inmutable, y otro sensible, inferior y sometido al devenir. La historia del platonismo metafísico o de la idea constituye para Nietzsche ese oscuro hilo conductor que mueve y sostiene todo el nihilismo europeo. Tal historia es resumida por él aproximadamente de la siguiente manera: la primitiva idea, hecha con barro socrático-platónico, se convierte absolutamente transcendente y divina en el cristianismo, para volverse luego sólo recomendable obligación con Kant y, tras el canto del gallo del positivismo, ser eliminada definitivamente por lo lúdico-artístico (37). Todo el problema de nuestra historia se origina y gira pues en torno a la idea, es decir a la nefasta invención socrático-platónica de que hay una verdad, arquetípica e inmutable, cuando según Nietzsche la única "verdad" es lo lúdico-artístico y a ésta, justamente, le es esencial lo ilusorio-sensible, el "error".

A fin de entender propiamente el intento de Nietzsche, es conveniente que comencemos por elucidar aquello que el pretende suprimir o superar, es decir, la idea platónica y la concepción de la verdad que

con ella se origina. La idea representa en Platón la luminosa visibilidad del modelo, el arque-tipo supra-sensible que, como tal, no nos muestra a los entes en su aspecto ordinario, sino en su "común" e inmutable ser, es decir, en su deber ser. De forma paralela a la transformación del primitivo ser griego en idea, como ha puesto por cierto de manifiesto Heidegger, la verdad comienza a ser concebida como adecuación y no únicamente como des-velamiento, que era su concepción más original. Lo importante ahora es saber mirar, la corrección en una mirada que debe adecuarse a lo que auténtica o verdaderamente es, a lo ideal suprasensible, y alcanzar de ese modo una perfecta contemplación teórica. La distinción entre teória- y práctica pre-supone como vemos la "escisión" meta-física. Como señala Heidegger al respecto:

> "Lo "teórico" no es solamente distinguido y diferente de lo "práctico", sino en sí fundado sobre una cierta experiencia fundamental del ser. Eso vale también para lo "práctico", que respectivamente se pone en contraste con lo "teórico". Ambos y su separación no se pueden concebir más que a partir de la esencia del Ser, es decir, metafísicamente". (38)

Justamente en la idea va a tener toda actividad práctica, incluyendo al arte, un límite irrebasable. Teniendo en cuenta que las ideas en su transcencia y divinidad no pueden ser el fruto de la actividad humana, al hombre sólo le puede quedar en su mîmesis artîstica ir tras esos modelos absolutos. Como apunta Heidegger, no es posible para el pensamiento platónico un "práctico" puro. (39)

La existencia de realidades apriori y arquetípicos, que condicionan y dirigen la actividad humana, ha sido mantenida en la actualidad por Jung. "En los productos de la fantasía se hacen visibles las "imágenes primordiales" y es aquí donde encuentra su aplicación específica el concepto de arquetipo. De ningún modo es un mérito mío el haber notado por primera vez este hecho. Esa palma le corresponde a Platón". (40)

Al arte va a corresponder dentro de las producciones humanas según Platón un último lugar, ya que sólo representa una imitación de segundo orden. Es decir, si el artesano parte de la idea para llevar a cabo su obra, el artista toma a esta última como modelo para su representación estética. Por ello, el arte es lo más lejano de la verdad ideal y constituye así el reino de lo sensible por excelencia, de las meras y pasajeras sombras.

Por el contrario para Nietzsche un mundo ideal verdadero e inmutable es sólo una ficción que deforma la auténtica realidad, la naturaleza deviniente y artística del mundo. La humanidad tiene que comprender por fin que lo ideal, el deber ser, fue una creación del nihilista ingenio metafísico y no una realidad en sí, independiente y absoluta. Lo otrora engendrado patológicamente se ha ido agravando con el paso del tiempo, para terminar convirtiendose en una pesada losa sepulcral que amenaza por ahogar toda espontaneidad vital. Es decir, el gran obstáculo que la vitalidad actual, la voluntad de poder, encuentra para su desenvolvimiento, son precisamente tales engendros preteritos que, fosilizados y petrificados, caen sobre ella con un poder y como un poder extremadamente enajenante.

Solucionar tan lamentable estado de cosas implica para Nietzsche llevar a cabo una trasmutación de los valores, es decir, la creación de unos nuevos que realmente estén al servicio y promoción del hombre. No nos incumbe en este momento dilucidar la pretensión de Nietzsche de sustituir lo moral y el cristianismo por su vitalismo -de lo que ya nos hemos ocupado por cierto anteriormente- sino de la legitimad del concepto clave, del concepto valor, sobre el que va a apoyarse su intento antimetafísico.

Paradójicamente,como bien ha puesto de manifiesto Heidegger, el concepto de valor difícilmente puede llevar a buen término tal empresa antimetafísica, ya que el mismo es un concepto metafísico por excelencia, nada menos que el brote más reciente de la idea platónica(41). Nietzsche define el valor como un punto de vista o condición de posibilidad que la vida misma, la voluntad de poder, instaura para su conservación y aumento (42). Es decir, así como la idea era la condición de posibilidad del ente, su causa suprasensible y transcendente, de forma análoga el valor es la condición de posibilidad que el auténtico ente, la sensible y artística voluntad de poder, se pone a sí mismo. No obstante, aunque tanto las ideas como los valores tienen en común el ser condiciones de posibilidad del ente, se distinguen radicalmente ya que mientras la idea es obra divina, una realidad absoluta situada más allá del hombre, el valor por el contrario es lo relativo por excelencia, un para sí o perspectiva que la vida instituye o adopta según sus intereses y circunstancias del momento.

Teniendo en cuenta ese carácter relativo del valor, no tiene sentido hablar de valores en sí, objetivos, inmutables e intemporales. Como señala Heidegger, "hablar de "valores en sí" es o bien una irreflexión o una falsificación o ambas cosas a la vez" (43). Apoyándose en el originario lenguaje filosófico-poético de Nietzsche, que es dónde justamente aparece tal concepto, ataca Heidegger a la filosofía contemporánea del valor y su pretensión cientificista de que hay un sistema jerárquico, objetivo y absoluto de valores. Por otro lado, además, el hecho de que el valor sea sólo una condición que la voluntad de poder se ha puesto a sí misma, impide que sea posible llevar a cabo una valoración total del mundo, puesto que ello exigiría que el valor "comprendiese" o estuviese por encima del ente en total. Esta es la razón por la que Nietzsche afirma que "el valor total del mundo es inevaluable y en consecuencia el pesimismo filosófico resulta cómico" (44). Es decir, el mundo en última instancia, en su lúdico devenir, no es bueno o malo sino a-moral, un juego trágico.

Si la idea platónica era el límite de toda práctica, el valor nietzscheano por el contrario es un mero instrumento al servicio de los intereses prácticos de la voluntad de poder. Como vemos Nietzsche intenta arrancar al hombre del servilismo ético, de la alienación por el deber, y termina por colocar servilmente al deber, a sus valores, bajo los intereses inmediatos del para él verdadero ente, de la caprichosa voluntad de poder. Tanto en un caso como en otro no hemos superado la distinción ente-deber ser, es decir, la metafísica y, consecuentemente, no hemos alcanzado aún su reconciliación y superación, justamente lo que Heidegger denomina Ser. En la segun-

da parte de este trabajo nos ocuparemos de los logros y fracasos del intento heideggeriano.

Notas al capítulo II

(1) NIETZSCHE, F. Zur Genealogie der Moral, op. cit, Bd 5, p.263 (Ed. esp. La genealogía de la moral. Alianza Editorial. Madrid 1978, p.35)

(2) Id, p.264 (Ed. esp. p.36)

(3) Id, p.266,267 (Ed. esp., p.39)

(4) NIETZSCHE, F. Menschliches, Allzumenschliches op. cit, Bd 2, p.76 (Ed. esp., Humano, demasiado humano, Edaf, Madrid 1984, p.82)

(5) Zur Genealogie der Moral, op. cit, p.267 (Ed. esp., p.39,40)

(6) Id, p.269 (Ed. esp., p.41)

(7) JASPERS, K. "Jesus nahm Partei gegen die Richtenden: er wollte der Vernichter der Moral sein (XII,266). "Jesus sagte: Was geht uns Söhne Gottes die Moral an?" (VII, 108) und ausdrücklich: "Gott als das Jenseits von Gut und Böse (XVI, 379)". Nietzsche und das christentum. Piper Verlag,München, 1985, p.61

(8) NIETZSCHE, F. La voluntad de poder, op. cit, p.531

(9) Zur Genealogie der Moral, op. cit, p.296 (Ed. esp., p.70,71)

(10) Id, p.297 (Ed. esp., p.71)

(11) Id, p.302 (Ed. esp. p.76)

(12) Id, p.319 (Ed. esp., p.93)

(13) Id, p.320,321 (Ed. esp., p.94,95)

(14) FREUD, S. El yo y el ello. Alianza Editorial. Madrid 1983, p.27

(15) RICOEUR, P. Freud: una interpretación de la cultura. Siglo XXI. México 1983, p.93

(16) Id, p.472

(17) FREUD, S. El malestar de la cultura. Obras completas, tomo VIII. Biblioteca Nueva, Madrid, p.3053

(18) Id, p.3056

(19) Zur Genealogie der Moral, op. cit, p.322,323 (Ed. esp. p.96)

(20) NIETZSCHE, F. Morgenröte, op. cit, Bd 3, p.455 (Ed. esp. Aurora, Busma, Madrid 1984, p.236,237)

(21) HEGEL, G.W.F. Introducción a la estética. Nexos. Barcelona 1985, p.54

(22) Id, p.140

(23) Zur Genealogie der Moral, op. cit, p.328 (Ed. esp., p.101)

(24) Id, p.328 (Ed. esp., p.102)

(25) Id, p.329 (Ed. esp., p.103)

(26) Id, p.334,335 (Ed. esp., p.108)

(27) NIETZSCHE, F. Jenseits von Gut und Böse, op. cit, Bd 5, p.74 (Ed. esp., Más allá del bien y del mal, Alianza Editorial. Madrid 1977, p.80)

(28) Zur Genealogie der Moral, op. cit, p.331 (Ed. esp., p.105)

(29) Morgenröte, op. cit., p.77 (Ed. esp., p.83)

(30) Id, p.118 (Ed. esp. p.116)

(31) RICOEUR, P. op. cit, p.283,284

(32) Id, p.179

(33) Id, p.162

(34) Id, p.474,475

(35) FREUD, S. El yo y el ello, op. cit, p.49,50

(36) Götzeng-Dämmerung, op. cit, p.101 (Ed. esp., p.85)

(37) Id, p.80,81 (Ed. esp., p.59,60)

(38) "Das "Theoretische" ist nicht nur unterschieden und verschieden vom "Praktischen", sondern es ist in sich auf eine bestimmte Grunderfahrung des Seins gegründet. Dasselbe gilt auch von dem "Praktischen", das jeweils gegen das "Theoretische" abgesetz wird.

Beides und ihre Scheidung sind nur aus dem jeweiligen Wesen des Seins, d.h. metaphysisch zu begreifen". HEIDEGGER, M. Nietzsche I. Neske 1961, p.178

(39) "Also gibt es so etwas wie einen reinen "Praktiker" uberhaupt nicht", Id, p.203

(40) JUNG, C.G. Arquetipos e inconsciente colectivo. Paidós. Barcelona 1981, p.73

(41) HEIDEGGER, M. Nietzsche I, op. cit, p.226

(42) NIETZSCHE, F. Nachgelassene Fragmente 1887-1889, op. cit, p.36 (Ed. esp. La voluntad de poder, p.382, 383)

(43) "Von "Werten an sich" zu reden ist entweder eine Gendankenlosigkeit oder einer Falschmünzerei oder beides zugleich". Nietzsche II, op. cit, p.102

(44) "Der Gesamtwert der Welt ist unabwertbar, folglich gehört der philosophische Pessimismus unter die komischen Dinge", Id, p.107

CAPITULO III: LA METAFISICA NIHILISTA

Según vimos el nihilismo para Nietzsche hundía sus raíces en la metafísica racionalista, en concreto y por último en el Ser de Parménides, que era por cierto sometido de ese modo a una interpretación tan particular como discutible. Por su parte Heidegger va a considerar que el intento nietzscheano no logra en realidad superar el nihilismo, y ello justamente por permanecer aún encerrado dentro de los límites del pensamiento metafísico. El concepto valor, en el que se apoya el esfuerzo antimetafísico de Nietzsche y del que nos hemos ocupado precisamente al final del capítulo anterior, constituye el exponente más significativo de esa dependencia. Heidegger argumenta que Nietzsche entiende el nihilismo como un proceso de decadencia de los auténticos y genuinos valores supremos, de los vitales, y que justamente al entenderlo así, en término de valores, deja ver que verdaderamente no ha superado la concepción metafísica del ser como idea.

Para Heidegger la idea platónica y el valor nietzscheano son pues los dos extremos o límites entre los que se comprende todo el pensamiento metafísico occidental. Sólo se puede superar según él la metafísica y el nihilismo que le es inherente si se transciende ese olvido y retiro del Ser que ha marcado el destino de Occidente, si se le logra rememorar en la plenitud de su comienzo parmenídeo. Como vemos para Heidegger el pensar y el Ser de Parménides no sólo no son metafísicos, la raíz metafísica del mal nihilista según pretendía Nietzsche, sino por el contrario

su radical solución. Es decir, a los ojos de Heidegger el pensamiento de Parménides constituye uno de los dos polos que representan nuestra plenitud histórica, el absoluto de sentido o Edad de Oro que necesitamos recobrar, si hemos de escapar por fin al desierto creciente de la metafísica. Naturalmente el otro polo es Heráclito.

Aunque Heidegger coincide con Nietzsche al resaltar la definitiva importancia del Oscuro para el pensamiento occidental, no se puede extender tal coincidencia a las respectivas interpretaciones que de Heráclito terminan por dar ambos filósofos. Que ambos puedan estar de acuerdo sobre Heráclito es imposible ya que, según apuntamos, mientras para uno es homologable a Parménides para el otro es irreducible.

De forma análoga, si Nietzsche tiene naturalmente a su pensar como una superación de la metafísica, Heidegger por contra no sólo considera como hemos comentado que no alcanza a liberarse de ella, sino que termina por ver en él su más desenfrenada manifestación.

> "Dijimos sin embargo que la metafísica de Nietzsche sería el nihilismo auténtico. Con ello queremos decir que el nihilismo de Nietzsche no sólamente no supera el nihilismo, sino que no lo puede superar. Pues precisamente en lo que y por lo que Nietzsche entiende superar el nihilismo, en y por la institución de nuevos valores a partir de la voluntad de poder, se anuncia el auténtico nihilismo: que no hay nada del Ser mismo, convertido ahora en valor" (1)

No alcanzar el Ser, permanecer atrapado en la vitalista voluntad de poder y sus valores, es pues para Heidegger metafísica y nihilismo. Naturalmente el Ser del que habla Heidegger, o mejor dicho, el que nos habla a través de él, es considerado el mismo que se mostró en Parménides, o en Heráclito bajo la forma de aletheia y logos, y no tiene nada que ver según él con un concepto vacío. Nos resulta por tanto imprescindible acercarnos con Heidegger al alba del pensamiento occidental, a fin de encontrar allí, en el principio, la palabra final. "El principio es eso que en la historia esencial viene al final. Realmente para un pensar que sólo conoce la forma del calcular, constituye un contrasentido el juicio: "el principio es lo último"" (2)

Ya nos hemos referido a ese recurso humano a buscar la solución definitiva, la absolución, en el principio. Heidegger ejemplifica desde luego tal recurso, que considera por cierto tan legítimo como para ahorrarse cualquier tipo de justificación. La Verdad hay que buscarla en los primeros pensadores, por encima de lo problemático del asunto debido al carácter tan arcaico de ese pensamiento y a lo fragmentario que de sus obras conservamos. "La intención de reflexionar aún hoy sobre el pensamiento de Parménides y Heráclito permanece envuelta por múltiples dudas y consideraciones. Admitimos esa duda y consideración y nos ahorramos una refutación al respecto" (3)

El recurso de vuelta al origen, justamente por ser universal, no sólo lo comparte Heidegger con Nietzsche y con el marxismo, sino incluso, como ha señalado M. Eliade, con el psicoanálisis. Claro que aunque hay

unanimidad en volver a los comienzos, las diferencias surgen a la hora de determinar cuál es o dónde reside ese fabuloso origen. Para Nietzsche, según vimos, era la vitalidad juvenil de la Grecia presocrática con su Juego apolíneo-dionisíaco; en Freud lo representa la primera infancia y su tiempo paradisíaco: "para el psicoanálisis, por ejemplo, lo primordial verdadero es lo "primordial humano", la primera infancia. El niño vive en un tiempo mítico, paradisíaco" (4). Con el marxismo el fabuloso principio viene encarnado por una sociedad original supuestamente todo armonía y comunión social, ya que aún no ha sido traumatizada por la propiedad privada y la división del trabajo y en clases. Por último, parece que en el caso de Heidegger ese origen o principio es aún más evanescente, más etéreo y abstracto que los anteriores: se trata del Ser mismo.

Ciertamente con la vida, la infancia o la sociedad parece que nos estamos refiriendo a algo "real", mientras que el Ser por su parte despierta nuestra sospecha de que no es otra cosa que una palabra o concepto vacío, como vimos sostenían por cierto Schopenhauer y Nietzsche.

No obstante, abordando el asunto de otra manera, es decir, teniendo en cuenta que para el ser humano no hay realidad sin el lenguaje, no hay más verdadera realidad que el lenguaje, ocuparse de aquello que a todo conviene puede resultar tan legítimo como significar la esencia universal de la vida o de lo social. De éstas por cierto no podría hablar el hombre si no estuviese poseído "previamente" por ese lenguaje de todo lo que es, por el lenguaje del Ser.

a) El lenguaje del Ser

A fin de aproximarnos a ese absoluto de sentido que Heidegger cree haber encontrado en el principio, y con el cual entiende haber superado la metafísica nihilista que discurre entre Platón y Nietzsche, vamos a tomar como hilo conductor sus reflexiones sobre Parménides. Posteriormente, en el punto siguiente, nos ocuparemos de esas otras dedicadas a Heráclito que, como ya hemos comentado, constituye para él la otra plenitud originaria a recuperar o rememorar. Es necesario puntualizar sin embargo que estos dos pensadores no son los únicos que piensan el principio. A decir verdad a ellos añade Heidegger Anaximandro: "Anaximandro, Parménides y Heráclito son los únicos pensadores del principio. No lo son porque inauguraran y comenzaran el pensamiento occidental. Ya antes de ellos hay pensadores. Son pensadores del principio porque pensaron el principio. El principio es lo pensado en su pensar" (5)

En este trabajo nos circunscribiremos a los dos últimos de los tres primeros, que son por cierto aquellos a los que Heidegger dedica un tratamiento más extenso y pormenorizado a lo largo de su obra.

El pensamiento de Parménides se nos presenta de forma poética, resulta ser "únicamente" un poema. Por si fuera poco Parménides nos habla en el proemio de su poema de una diosa de la verdad, lo que proporciona a aquél un aire más vaporoso, mítico-religioso, que parece chocar con la sobria racionalidad que exige el pensamiento filosófico. Claro que teniendo en cuenta, según sostiene el positivismo, que el discurso o razón filosófica nace despegándose del mito, no sería

pues extraño que conservase aún en el padre de la filosofía impurezas o resabios míticos. Heidegger contempla tal posibilidad precisamente para rechazarla. En una obra posterior a su Parménides, concretamente en ¿Qué significa pensar?, se expresa Heidegger clara y rotundamente al respecto:

> "Mito es lo que tiene ser por medio de su pronunciación: lo que aparece en la revelación de su habla. El mito es el habla que toca antes que nada y en sus fundamentos a todo ser humano, es el que hace pensar en lo que aparece y en lo que es. Logos dice lo mismo. En manera alguna es verdad lo que opina la historia de la filosofía común y corriente, que mito y logos entran en oposición por culpa de la filosofía como tal; antes bien son precisamente los primeros pensadores de los griegos (Parménides, fragm. 8) quienes usan mito y logos con un mismo significado" (6)

Como acabamos de comprobar también tiene Heidegger de lo mítico una alta consideración, hasta el punto de identificarlo con lo que verdaderamente es, con el Logos o el Ser. Lo que a nuestro modo de ver no aprecia convenientemente Heidegger, es el hecho de que la posterior separación de la razón filosófica de los mitos del principio, no representa sin embargo una ruptura con lo mítico en general. Ya tuvimos ocasión de señalar al comienzo de este trabajo como el giro socrático-platónico lo presupone igualmente.

No entraremos de cualquier modo ahora en una consideración comparativa de estos distintos simbolismos o relatos míticos, sino que, justamente siguiendo

el discurso heideggeriano, nos ocuparemos en primer lugar de la concepción de la verdad vigente en el poema. Desde esta primitiva concepción de la verdad intentaremos alcanzar lo genuinamente esencial, es decir, la verdad misma sobre el Ente que el poema pretende haber desvelado y testimoniado.

1) La historia de la verdad

Como es sabido, la concepción heideggeriana sobre la primitiva verdad griega tiene a ésta esencialmente por un desvelamiento o aletheia. Siendo válida esta concepción sobre la esencia de la verdad a todo el pensamiento del principio, resulta pues aplicable en concreto al poema de Parménides. En éste la verdad es esencialmente un desvelamiento y posee igualmente, como la vida misma, un carácter "polémico", ya que debe ser arrancada al ocultamiento en el que gusta de reservarse el ser griego, la physis. Lo contrario de esta primitiva verdad o desvelamiento no va a ser pues lo falso, sino el críptico ocultamiento de la physis. No obstante, según comenta Heidegger al respecto, aunque el ocultamiento no es equiparable o reducible a lo falso, si es posible lo contrario, es decir, entender lo falso como una clase de ocultamiento. "Pero presumiblemente permanece por el contrario τὸ ψεῦδος, lo falso, en su esencia siempre una clase de lo oculto y del ocultar" (7)

Tenemos pues que ocultamiento y desvelamiento son los dos rasgos fundamentales del Ser. Justamente sus sucesivas concepciones, las sucesivas concepciones que sobre la verdad y la no-verdad se darán en occi-

dente, van a constituir según Heidegger el lenguaje histórico del Ser, o lo que es lo mismo, el mismo lenguaje de nuestra historia. Es decir, teniendo en cuenta que para Heidegger el Ser es lo absoluto, el sentido último, la historia sólo puede resultar inteligible desde El, no puede ser esencialmente más que su historia. "La historia, comprendida esencialmente, es decir, pensada desde el fondo esencial del Ser mismo, es el cambio de la esencia de la verdad. Ella es "solamente" eso" (8). En resumen, la historia es historia del Ser y ésta, a su vez, es reducible a la historia del cambio en la esencia de la verdad.

Cuando Heidegger se refiere a la historia del Ser o de la verdad emplea por cierto el término "Geschichte", emparentado etimológicamente con "Geschick", que significa destino, envío o asignación. La historia como o en cuanto "Geschichte" es pues la historia de un destino, de una autorevelación situada más allá del poder del hombre. En consecuencia, para Heidegger no se puede tratar en última instancia en las investigaciones o estudios históricos de dar sentido, o bien de encontrarlo mediante investigaciones análogas a las que la ciencia lleva a cabo en su pretensión de ser rigurosamente objetiva, sino de abrirse a un Sentido que se otorga o destina en aquellos oídos que le son propios, que co-rresponden. "Lo que el hombre puede en relación a la historia (Geschichte) es tomarla en consideración y estar al cuidado, a fin de que ésta no le niegue y oculte su sentido" (9)

El intento heideggeriano de superar la metafísica, o lo que es lo mismo, de alcanzar el sentido del Ser, le conduce igualmente a intentar superar tanto la subjetividad y el humanismo, como la antropología

y la sociología. "Es probable -como apunta Vattimo- que históricamente los orígenes del antihumanismo heideggeriano se deban hacer remontar a la polémica fenomenológica contra el psicologismo" (10). Tenemos pues que según Heidegger el humanismo, la antropología y la sociología tienen su razón de ser en la subjetividad moderna, son esencialmente metafísicos, y obstruyen en consecuencia un acceso adecuado al Ser.

De la Sociología vendrá incluso a afirmar Heidegger que es únicamente la forma angloamericana de la antropología (11). Pero la sociología es metafísica por su origen antropológico e igualmente por tener como objeto un sujeto colectivo: el grupo, pueblo o nación.

> "El ser sí mismo en el sentido de la subjetividad y egoidad (Egoität) se desarrolla a continuación de múltiples formas, que destacan históricamente como nación y pueblo.. Sin Descartes, es decir, sin la fundamentación metafísica de la subjetividad, es impensable Herder, es decir, la fundamentación de la "popularidad" (Volkheit) de los pueblos" (12)

Heidegger rechaza el humanismo en cuanto que representa un conciencialismo, así como la antropología y la sociología que son igualmente para él brotes de la metafísica moderna de la subjetividad. En suma, las tres han de ser superadas o descartadas por su carácter no radical, metafísico, y serles subyacente la concepción metafísica del hombre como animal racional. Claro que no sólo es rechazable por metafísico el animal racional y sus derivaciones, sino también el animal irracional. Es decir, la primacía de lo ins-

tintivo o vital, tal como aparece en la filosofía del XIX, en la poesía de Rilke o en el psicoanálisis, no constituye verdaderamente una auténtica superación de la metafísica.

> "Visto de una manera puramente metafísica, es decir, con respecto a una interpretación del ente como realidad racional-irracional, no se distingue en nada el ámbito de la experiencia poética fundamental de Rilke de la posición fundamental de pensamiento de Nietzsche. Ambos están, como en general la metafísica moderna y medieval, tan alejadas como es posible de la esencia de la verdad como ἀλήθεια " (13).

Si el pensamiento y el espíritu occidental han permanecido hasta Nietzsche tan alejados de la genuina verdad, cómo es posible entonces hablar de la historia (Geschichte) como de un esencial otorgamiento o destino (Geschick). El Ser y su Verdad debido a su absoluta transcendentalidad sólo son accesibles según Heidegger por su destino u otorgamiento; ahora bien, teniendo en cuenta el desatino metafísico que ha imperado desde Platón a Nietzsche, más que hablar de la historia como siendo la historia de una gracia, cabe entenderla por una des-gracia. Es decir, la historia del pensamiento occidental, al menos gran parte de ella, no resulta ser en realidad el lenguaje del Ser, de su presencia, sino más bien la constatación de su ausencia. Claro que la ausencia también puede ser igualmente expresiva, también puede constituir una forma de mostración o presencia. Que la ausencia pueda ser una forma de presencia, o lo que es lo mismo, que el ocultamiento pueda representar una mostración, resulta realmente algo contradictorio. ¿Es posible semejante cosa?

Heidegger va a sostener precisamente que el ocultamiento puede ser un tipo de desvelamiento, al tratar de la esencia de lo falso (ψεῦδος), tal como se muestra en el vocablo compuesto pseudónimo. Si ya señalamos que lo falso constituía una forma de ocultamiento o velamiento, ahora podemos añadir, siguiendo así la ejemplificación heideggeriana sobre Kierkegaard, que el pseudónimo o nombre falso no sólo oculta sino que también desvela, que desvela ocultando.

> "El pseudónimo auténtico no debe simplemente disfrazar al autor, sino más bien hacer notar su esencia oculta. A través de su pseudónimo dice el autor incluso más de sí mismo, que cuando emplea su nombre "correcto". En los pseudónimos de Kierkegaard ("Johannes de Silentio", "Joh. Climacus" und "Anticlimacus") se deja conocer esta esencia del pseudónimo y con ello la esencia de ψεῦδος En ψεῦδος impera un ocultar que desvela al mismo tiempo" (14)

Volviendo desde el ejemplo concreto al problema general de la historia, se puede pues afirmar, interpretando así con fidelidad el pensamiento de Heidegger, que nuestra historia es en gran medida el lenguaje de una ausencia, la presencia de una ausencia.

Por otro lado, además, es de señalar en el mismo sentido que un absoluto, si verdaderamente es tal, no puede ser agotado o exhaustivamente dicho por o en un determinado momento o época. Si ese fuera el caso ello significaría que había sido consumado y transcendido, es decir, que no era realmente tal. Un absoluto que pretenda ser tal no puede ser agotado en el decir, y menos aún objetivado o manipulado, sino, como Heidegger sostiene para con el Ser del que nos

habla, invitado a su acaecimiento (Ereignis) desde la entrega confiada a la tradición como transmisión.

Nuestro filósofo está convencido de que habiendo sido requerido por el Ser, por la genuina palabra del principio, la metafísica nihilista ha periclitado definitivamente. Con agradecimiento (Dank) por lo destinado a su pensar (denken), se apresta el filósofo a rastrear el camino de la Verdad en su inter-mitencia histórica. Justamente por lo expuesto anteriormente, incluso siguiendo la elucidación de sus sucesivos auto-ocultamientos históricos es posible la aproximación a ese horizonte apriórico, que actuando como patrón se auto-determina pues negativamente.

Si bien la esencia de la verdad como desvelamiento sólo aparece como tal, en su pureza original, en los pensadores del principio, lo cierto es que se sigue conservando, al menos en parte, a lo largo de todo el pensamiento griego. El primer gran paso fuera o primera caída desde esa ortodoxia primitiva, tiene lugar según Heidegger con su traducción al latín. Con Roma aletheia y pseudos se convierten en verum y falsum respectivamente. Los significados de estos dos términos latinos son inseparables del sentido o significación de lo romano en general. El término verum procede según señala Heidegger de la raíz indogermánica "ver" que significa lo siguiente: "estar en la posición, permanecer en la posición, es decir, no caer (kein falsum), permanecer arriba, afirmarse, ser el jefe, mandar" (15)

No resulta sorprendente que en un pueblo con una misión histórica imperial, la verdad estuviese cargada con semejantes connotaciones, es decir, que

falso significase lo que no es capaz de mantenerse, lo que no puede permanecer recto y, en consecuencia, termina por yacer caído y derribado. Si bien contrapuestos, la verdad y falsedad romanas giran en torno al poder, al imperio. Lo verdadero es lo propio del poder, del mando, mientras que lo falso por su parte representa lo que no es capaz de mantenerse derecho, lo que no tiene derecho. Como podemos comprobar no parece casualidad que el genio romano para el derecho concibiese a éste como lo que se mantiene recto, como lo verdaderamente poderoso.

Por cierto que esta visión romana de la verdad y del derecho como lo propio del poder, de lo falso y falto de derecho como lo impotente, nos resulta realmente familiar pues nos recuerda el vitalismo nietzscheano de la voluntad de poder. El mismo Nietzsche tiene plena conciencia de su dependencia de lo romano, de su real distancia de lo griego a pesar de su pretendida visión trágica, apolíneo-dionisíaca, del mundo.

> "A los griegos no les debo impresiones tan intensas como éstas; y, para decirlo directamente, no pueden ser para nosotros lo que son los romanos. No se aprende de los griegos; su forma de ser es demasiado extraña, demasiado fluída para producir un efecto imperativo, un efecto "clásico". ¿Quién hubiera aprendido a escribir con un griego? ¿Quién hubiera aprendido a escribir sin los romanos?" (16)

Nietzsche es bastante explícito y claro: de los griegos no se aprende porque no se les entiende. ¿Cómo es posible que él, el catedrático de filología, que se pasó gran parte de su vida leyendo y escribiendo del mundo griego, pueda expresarse en tales términos?.

Se nos confirma la hipótesis que apuntamos al comienzo de este trabajo, según la cual las interpretaciones históricas pueden ser más un proyectar hacia atrás lo contingente, que un genuino traer a la "presencia" lo que auténticamente fue.

Este carácter imperial tan propio de Roma y de toda su cultura, va a impregnar igualmente a su concepción de la divinidad. Por esta razón los dioses romanos no van a ser una mera copia de los griegos. Más bien, según señala Heidegger, el carácter de la divinidad romana es similar a la del Antiguo Testamento.

> "Así también el Dios del Antiguo Testamento es un Dios que ordena: "tu no debes", "tu debes", es su palabra. Este deber es escrito sobre tablas de la ley. Ningún dios griego es un dios que ordena, sino que indica o muestra. El "numen" romano, por el cual los dioses romanos son caracterizados, significa por el contrario mandato y voluntad y tiene carácter de orden" (17)

Ciertamente el Dios del Antiguo Testamento es un Dios ético, un Padre que impone a su pueblo unas normas desde lo "alto". Aquí estamos aún en la pedagogía, en el temor y en el deber. De forma análoga la divinidad romana es un poder que obliga y ordena. Tanto el numen romano como el Dios de Israel son pues poderes separados y superiores, que hablan autoritariamente a un hombre a su vez escindido interiormente; escindido entre lo que es y lo que se espera de él, lo que espera ser. El hombre dominado por la ley o la norma moral es todavía inmaduro, pues en él hay un predominio del temor sobre el amor.

Por el contrario con el Dios-hombre del cristianismo se salva la distancia que representaba un poder absolutamente ajeno y transcendente, así como la "escisión" interior de un hombre ajeno aún a su ser más propio. Realmente el cristianismo simboliza originariamente una reconciliación entre Dios y el hombre, y del hombre consigo mismo, que se acepta ya plenamente como es y, por ello, como ha sido. Por tanto, no hay lugar propiamente hablando en el cristianismo para la repugnancia de la voluntad contra el tiempo y su "fue", para la "venganza" de la que habla Nietzsche en su "Así habló Zaratustra" (18). Esta asunción totalizadora es propiamente cristiana,post-ética, y posee pues el carácter reconciliatorio esencial al espíritu.

Justamente por su carácter totalizador y reconciliatorio el cristianismo remite necesariamente a su origen judío. Según la tradición religiosa judía Dios se revela progresivamente y con la venida del esperado y anunciado Mesías se produce por fin la plenitud de todo ese devenir histórico, la plenitud de los tiempos. Cristo es pues el Sentido al que apuntaba todo el devenir histórico de Israel, el acontecimiento en el que adquiere su sentido pleno todo lo sucedido. Por cierto, es de señalar que sólo con Israel se convierte la historia en un ámbito sustantivo y principal, esclusivo de Dios y del hombre. Como señala Mircea Elíade al respecto:

> "Esto no quiere decir que los historiadores griegos y latinos hayan estado necesariamente despojados de sentimientos religiosos. Pero su concepción religiosa no contaba con la intervención de un Dios único y personal en la Historia; no concedían, pues, a los acontecimientos

históricos la significación religiosa que estos acontecimientos tenían para los israelitas" (19)

Retornando nuestro hilo conductor sobre el problema de la verdad, es de señalar como Heidegger, justamente ante ese carácter impositivo del numen romano y del Dios judío, parece preferir los dioses griegos. Según él la divinidad griega no es esencialmente mandamiento u obligación, sino mostración o indicación. Es decir, el dios griego tiene como la verdad el rasgo de ser desvelamiento; más aún, podríamos decir que para Heidegger la divinidad griega es la verdad misma, o viceversa, que la aletheia es divina, la diosa de la Verdad de la que habla Parménides al comienzo de su poema. No cabe la menor duda que Heidegger termina por conectar e identificar el Ser, los dioses griegos, el mito como relato verdadero y la historia misma.

"Los dioses son como θεάοντες necesario ἵστορες. .
Ἱστορία quiere decir traer a la vista (de la raíz Fid; videre, visio) poner a la luz, en la claridad...
La palabra como denominación del Ser, el μῦθος, , nombra el Ser en su primitivo mirar y brillar -nombra τὸ θεῖον, es decir, los dioses" (20)

Como bien pone de manifiesto la cita, está claro que Heidegger hace teología a lo griego y, al mismo tiempo, también pretende entender lo histórico circunscribiéndose al mundo griego. ¿Por qué se limita Heidegger al mito, al Ser, a la historia y a la divinidad griega?. Lo "histórico" de tales divinidades puede que consista como el sostiene en un traer a la luz, en un desvelar, pero no es menos cierto que son propiamente pre-éticos. ¿Por qué no recurre a la palabra

del cristianismo, al "relato" judeocristiano, que, según hemos podido ver anteriormente, sí que transciende el deber y la ley, sí que es genuinamente post-ético? Además, con el cristianismo llega a su plenitud la "primera historia" que, junto con el mundo clásico greco-latino, constituye la raíz y el núcleo esencial de lo occidental, de nuestro verdadero Ser histórico.

De lo que no cabe duda es de que Heidegger no justifica su unilateralidad y, en consecuencia, su intento resulta a nuestros ojos injustificable. Aceptamos anteriormente su pretensión de no fundamentar la legitimidad de su "regreso" al principio, de intentar encontrar en él la palabra final, al ver por cierto en ello el mítico recurso del espíritu humano a volver al sagrado origen, a apropiarse de raíz la tradición. Pero realmente el problema que se nos ha hecho patente ahora es que su principio no es verdaderamente tal, o mejor dicho, lo es sólo en parte al estar desposeído de lo más genuinamente histórico de nuestra tradición. Que no exageramos cuando sostenemos que Heidegger reduce lo histórico de nuestra historia a los griego, lo puede corroborar el párrafo siguiente: "la filosofía es en su esencia tan originariamente occidental, que porta el fundamento de la historia de occidente" (21)

La deficiencia de principio que aqueja el planteamiento de Heidegger, no tiene más remedio que hacerse patente al final, es decir, en su interpretación de la verdad del poema parmenídeo. Vayamos pues tras ese esperado menguado final.

2) La diferencia ontológica

Vimos como Heidegger objetaba a Nietzsche que su intento de superar el nihilismo desemboca, paradójicamente, en el nihilismo más acabado, y ello precisamente, podemos puntualizar ahora, por no alcanzar la Nada. Ciertamente la doctrina nietzscheana que expresa la verdad última sobre el ente, el eterno retorno, representa la afirmación incondicionada del valor del ente, del ente por su valor, o lo que es lo mismo, de su eterno devenir. Como dice Heidegger, "el eterno retorno de lo mismo da al mismo tiempo la más aguda interpretación del "nihilismo clásico", que ha aniquilado absolutamente todo fin fuera o por encima del ente" (22)

La solución que Heidegger propone para salvar el nihilismo va a consistir en un "saltar" por encima del ente en total, en anularlo, alcanzando de ese modo una Nada que no es algo óntico, una Nada que no sólamente es sino que pertenece al Ser mismo, que es del Ser. Para Heidegger es indudable que la Nada pertenece al Ser, forma unidad con él, y ello no sólo en su pensar, puesto que ya se mostró así, idénticamente, en el principio con Parménides. Que Heidegger cree pensar exactamente lo mismo que ya pensó Parménides, lo puede ejemplificar el siguiente párrafo de su Introducción a la metafísica, en el que comenta por cierto el fragmento 4 del poema.

> "Este fragmento nos proporciona, al mismo tiempo, el más antiguo documento de la filosofía acerca del hecho de que el camino hacia el ser y hacia el no-ser tienen que ser pensados, en sentido propio, en unidad; de que, por tanto, cuando se vuelve la espalda a la nada, puesto que con seguridad ella no se patentiza, se desconoce

la pregunta por el ser" (23)

Tenemos pues que según Heidegger es necesario pensar la Nada y el Ser en unidad, y que ello únicamente es posible si ambos se hacen patentes por sí mismos. Aunque Parménides piensa el Ser y el No-ser en correlación mutua, en unidad, ¿debemos entender consecuentemente que piensa lo mismo que Heidegger?. Al menos eso es lo que pretende este último. Para Heidegger no es sólo pues que cada pensador piensa un único pensamiento, según afirma en ¿Qué significa pensar? (24), sino, más aún, que todos vienen a decir esencialmente lo mismo.

> "Cuando aseguramos, en cambio, que en la historia de la filosofía todos los pensadores dicen sustancialmente lo mismo, se le plantea una extraña y gravosa exigencia al entendimiento vulgar... Pero ese "lo mismo" tiene por interior verdad la riqueza en absoluto inagotable de aquello que es cada día tal como si fuese el primer día.
> Heráclito -a quien, en abierta oposición con Parménides, se le atribuye la doctrina del devenir- dice, en verdad, lo mismo que aquél" (25)

No cabe duda que Heidegger ha sustituído el nietzscheano eterno retorno de lo mismo por un pensar lo mismo. ¿Piensan realmente todos los filósofos lo mismo?, ¿piensa Parménides lo mismo que Heidegger con respecto al Ser y a la Nada?

Ciertamente Parménides habla del Ser y del No-ser en su poema, pero no dice en ninguna parte de él que el No-ser pertenezca al Ser, a su "esencia" o "presencia", es decir, que tengamos una Nada del Ser como sostiene Heidegger en ¿Qué es metafísica?. "La nada no nos proporciona el contraconcepto del ente, sino

que pertenece originariamente a la esencia del ser mismo. En el Ser del ente acontece el anonadar de la nada" (26). Por el contrario en Parménides Ser y No-ser más bien se excluyen mutuamente: el Ser (Ente) es y no es No-ser, es imposible que albergue en sí mismo a la Nada; por su parte el No-ser es imposible expresarlo, constituye una vía impracticable. Escuchemos a Aristóteles al respecto: "Parménides, en cambio, manifiesta en sus palabras una visión más profunda. Considerando, en efecto, que, fuera del Ente, el No-ente no es nada, piensa que necesariamente existe una sola cosa, el Ente, y ninguna otra" (27)

Por el contrario Montero Moliner sostiene, siguiendo por cierto en ello a Olof Gigón, que Parménides no nos dice que el No-ser no sea, sino sólo que no se puede hablar de él, que resulta ininteligible. "Olof Gigón hizo notar certeramente que Parménides se limitó a excluir la identidad entre lo Ente y lo No-ente, su recíproca predicación; y, por otra parte, rechazó con energía la inteligibilidad del No-ser, pero no su realidad" (28)

De cualquier modo, aunque Parménides no llegara a negar la existencia del No-ser, lo cierto es que no lo identificó en modo alguno con el Ser. Por el contrario en Heidegger, según señalamos, la Nada es lo más cercano al Ser, pertenece a su esencia (Wesen), es requisito imprescindible de su "presencia" (Anwesen). En consecuencia, la Nada heideggeriana no sólo no es una vía impracticable, sino que constituye el "acceso o puerta" por excelencia para alcanzar el Ser.

La importancia dada por Heidegger a la Nada también se pone de manifiesto en otro tema fundamental de su pensamiento: el de la diferencia ontológica. El pretende pensar el Ser mismo, con exclusión de todo lo óntico, y ello requiere el concurso de la Nada. Es decir, Heidegger pretende alcanzar un puro desvelamiento, una "presencia" absoluta, ab-suelta de todos los entes, y ello requiere del total desasimiento que porporciona la inhóspita angustia y el anonadar de su Nada. Sin embargo, en el pensamiento griego presocrático en general, y en particular en el de Parménides, no tenemos una presencia pura sino una presencia en lo presente, es decir, una identificación o "confusión" del Ser y el Ente. Como apunta Montero Moliner al respecto: "de todo ello se puede concluir, en primer lugar, que Parménides usa los términos Ser (εἶναι) y lo Ente (τὸ ἐόν) con cierta indiferencia cuando describe el contenido de la Vía de la Verdad" (29)

Justamente porque el No-ser es inexpresable e impensable para el Ser-Ente parmenídeo, se muestra éste impenetrable, es decir, no se puede diferenciar el Ser de su aparecer o fenómeno, de un ente que por el hecho de ser tal, del Ser, es fenómeno verdadero o desvelamiento.

Es con el pensamiento metafísico platónico cuando la negación, el no-ser, comienza a cobrar significación y realidad, a ser concebida no como algo inexpresable, impensable y absolutamente opuesto o ajeno al Ser, sino simplemente como lo otro, lo diverso y, en consecuencia, relativa a El. Una Idea es tal justamente porque no es otra. Es decir, ahora se nos muestra el no-ser incrustado en la misma "presencia" del Ser, en el Ser mismo concebido como esencia o Idea. Debido

a esta significatividad del no-ser, el macizo y compacto Ser-Ente se "quiebra" en Ideas, rompiéndose de ese modo su carácter continuo y absoluto. Si una Idea no es otra, y menos aún su copia o apariencia sensible, tenemos que el Ser no es en cierta medida, es decir, nos encontramos con un No-ser del Ser y, en consecuencia, con un No-ser que es, con un Ser del No-ser.

Con esa significatividad del no-ser surge pues la Idea, o lo que es lo mismo, el modelo paradigmático o deber ser. Por cierto que este deber ser según aparece en el mundo griego, con Sócrates y Platón, no tiene un sentido específicamente ético, como le puede sugerir a una mentalidad actual, sino ontológico. Se podría objetar sin embargo que el pensamiento socrático, por ser justamente el momento en el que cristaliza por primera vez el ideal o deber ser, sí que se centra exclusivamente en los problemas ético-políticos y, por tanto, se puede afirmar que tiene un carácter exclusivamente moral. No obstante, no es que el espíritu socrático reduzca todo a lo ético, sino más bien que el ideal o deber ser surge ahora como el auténtico sentido de todo, como lo absoluto.

De ese modo, cuando Platón aplica el deber ser, la Idea, a todos los ámbitos, no comete con ello ningún reduccionismo, ya que en ese momento éste no representa realmente algo particular, específico de la moral, sino la última palabra de nuestra recién estrenada historia sobre lo que es. Justamente por esta razón, según señala Heidegger, la Idea Suprema platónica no es exclusivamente el Bien moral, como se la traduce e interpreta corrientemente, sino lo que vuelve apto, la condición de posibilidad del ente (30). To agathon tiene pues un sentido plenamente ontológico.

Después de lo que acabamos de exponer podemos preguntarnos de nuevo: ¿realmente piensan los grandes filósofos lo mismo?. A nuestro juicio sostener tal cosa, como hace Heidegger, es sostener una vaguedad, es no decir mucho. Ciertamente Parménides habla del Ser y del No-ser, justamente de la ininteligibilidad de este último, pero pretender como hace Heidegger que el Ser y la Nada de los que él nos habla son lo mismo, idénticos a los del principio, nos resulta verdaderamente insostenible. El Ser de Heidegger ha surgido de la ex-sistencia y su Nada según vimos le pertenece, es una Nada del Ser; por el contrario el Ser de Parménides es incluso anterior al deber ser y, no habiendo sido mediado por el no-ser de la metafísica, se encuentra aún fundido y confundido con el Ente.

Los grandes filósofos parecen desembocar a veces, a pesar de tanta profundidad y paradójicamente por ella, en pensamientos que resultan difícilmente aceptables, e incluso ridículos, para la misma mentalidad de su tiempo. Así Nietzsche pretendía hacernos creer que la última verdad del ente residía en su eterno retorno. Podemos entender que su profundidad, cualidad ésta por cierto específicamente filosófica, le llevara a un vitalismo en consecuencia, es decir, a concebir como fondo de todo una voluntad de poder, una voluntad que sólo se quiere a sí misma, y que, justamente por ello, no tiene más remedio que terminar en la repetición, en el retorno. Claro que el que comprendamos que fuera un pensador consecuente, no implica naturalmente que tengamos que aceptar o quedarnos en las consecuencias de su pensamiento. Un quererse a sí mismo tan pleno e inmediato, tan narcisista, no deja lugar para nada que no sea el sí mismo, para nada que no se sea ya. Dicho con más propiedad, ontológi-

camente para o en el quererse a sí mismo de la voluntad de poder no hay verdaderamente un "lugar" para el no-ser que implica el deber. Pero en el vitalismo nietzscheano no sólo no tiene peso el deber con el no-ser metafísico que lo posibilita, sino que el mismo Ser, su contraconcepto el No-ser, y la distinción parmenídea entre ambos resultan irrelevantes. La doctrina nietzscheana del devenir eterno y constante, por la contradicción que le es esencial, presupone más bien una in-diferenciación o "confusión" entre el Ser y el No-ser análoga, según veremos, a la que subyace al más primitivo pensamiento de Heráclito.

Por su parte Heidegger preconiza un pensar lo mismo que, según creemos haber ejemplificado, no puede ser tan idéntico como él pretende. Podemos entender que busque un "suelo firme o identidad" en el que apoyar la coherencia y continuidad del transcurso histórico. No obstante, el hilo conductor o "legalidad" que nos propone su pensar es a todas luces insatisfactorio. En la historia hay en verdad una "mismidad o identidad básica", pero también se da una mediación liberadora con su novedad a la que no hace justicia su pensamiento. Si para él sólo cuenta el "paso atrás", es justamente porque todo sucesivo deselvolvimiento o desarrollo desde ese privilegiado primer momento ha representado un transcurso negativo, un olvido y auto-ocultamiento progresivo. "El olvido que es necesario pensar aquí es el ocultamiento de la diferencia como tal, ocultamiento pensado a partir de la Λήθη (ocultación) y que de su parte se ha sustraído desde el origen a nuestra vista" (31)

A nuestro modo de ver, según creemos haber puesto de manifiesto anteriormente, no es posible encontrar la diferencia ontológica entre el Ser y el ente en el principio, en Parménides, justamente porque no se dió entonces tal diferencia. Heidegger está pues proyectando en el pasado su propia problemática, pues en el principio nos encontramos realmente con la más absoluta "in-diferencia".

Si queremos entender convenientemente los sucesivos pasos o etapas del discurrir de la historia del pensamiento occidental, nos enfrentamos con el problema de recobrar esa identidad primera en su inmediatez original, a fin de poder seguir así fielmente su despliegue. Que esta identidad que preocupa y ocupa al pensar es una unidad inquieta, sujeta a mediación es algo que señala el propio Heidegger: "... desde la época del idealismo especulativo, ya no tenemos el derecho de representarnos la unidad de la identidad como la simple uniformidad y de descuidar la mediación que se afirma en el seno de la unidad" (32). No obstante, a pesar de expresarse en tales términos, sabemos que para Heidegger la historia consiste esencialmente en un olvido o autoocultamiento progresivo de su sentido, en el sentido del Ser; podríamos decir que para él la historia representa más bien una mediación negativa. Hablamos de mediación negativa puesto que, después de más de dos mil años, resulta que terminamos por desembocar en lo mismo.

Realmente la visión heideggeriana, aunque no de una manera tan chocante como la de Nietzsche, resulta ser en última instancia tan ahistórica como la de éste. Decimos que es ahistórica por su principio y por sus consecuencias, por apoyarse exclusivamente en lo griego presocrático y por terminar en un iluso-

rio pensar lo mismo. A nuestro modo de ver no se puede alcanzar lo propiamente histórico de nuestra historia únicamente mediante el "paso atrás", entendiéndola como una mediación negativa, sino más propiamente como un despliegue en el que se niega y supera lo negativo.

Ya hemos señalado que la historia es esencialmente, por "naturaleza", del espíritu, y éste acarrea la necesidad de una novedad para la cual ese "lo mismo" debe abandonarse, debe dejar de ser tal, como requisito previo para volver sobre sí autoplenificado, enriquecido por la asunción de las propias diferencias. La genuina re-flexión no es pues un encerrarse en sí mismo, o como pretendía Nietzsche un caer abatido sobre sí mismo en la impotencia, sino una vuelta a sí mismo desde lo otro, desde la alienación, y según el sentido visual del término como un verse a sí mismo en lo otro. Este sentido visual del término reflexión es como apunta Heidegger de origen hegeliano

> "En Hegel -que vió y fue capaz de ver en filosofía mucho más de lo que había sido visto antes, porque tuvo un poder poco común sobre el lenguaje y arrancó cosas ocultas de sus lugares de ocultamiento- resuena esta significación visual del término reflexión, aunque en otro contexto y con otra intención" (33)

La vuelta a sí mismo desde lo otro exige naturalmente una previa enajenación, de una autodiferenciación. Eso es justamente lo propio del espíritu, es decir, un volver a sí después de haberse enajenado, negado o autodiferenciado. Como retorno a sí mismo después de su negación el espíritu es pues la negación de la negación, es decir, una afirmación mediata. Con

esa vuelta a sí mismo no estamos ya en los mismo -ello significaría permanecer en una identidad abstracta- sino en una identidad que se ha enriquecido al haber reconciliado sus propias diferencias.

Si el espíritu o lo histórico es afirmación por la mediación, afirmación mediata, el vitalismo ahistórico propugna la inmediatez de la más absoluta espontaneidad. Así vimos como la vitalista voluntad de poder se autoafirmaba absoluta e inmediatamente, se erigía en una soberbia instancia que no podía ni quería salir de sí misma. El deber y sus valores no eran más que meras condiciones relativas a esa incondicionada o absoluta entidad.

Los valores nietzscheanos y las ideas platónicas constituyen para Heidegger los dos polos entre los que se comprende todo el pensamiento metafísico, mientras que el suyo propio y el de Parménides -que se supone piensan lo mismo- lo van a rebasar o desbordar por sus extremos posterior y anterior respectivamente. Sin embargo, según señalamos, en Parménides el "indiferenciado" Ser-Ente se mantiene aún en sí mismo, imperturbable e impermeable ante un insignificante No-ser. Siendo el Ser-Ente y el pensar parmenídeos mutuamente co-rrespondientes, resulta congruente que no se pueda pensar nada fuera de esa identidad, que se pueda pensar algo que no es o que pueda darse un pensamiento que no sea, en definitiva que el No-ser sea pensable.

Por el contrario, en Heidegger el Ser se ha despegado del ente en total merced a una Nada que ha vuelto a éste último insignificante, mediante una Nada

tan significativa que ha anulado o anonadado a la subjetividad humana en su última manifestación metafísica, es decir, en cuanto voluntad de poder. A decir verdad la subjetividad de la voluntad de poder no es particularmente humana, ya que Nietzsche, en su lucha contra lo moral-ideal, ha quitado al animal racional su más apreciada y específica facultad, terminando de ese modo por homologarlo con todos los demás seres vivos. La voluntad de poder en cuanto impulso, deseo o afecto, es la subjetividad irracional y en consecuencia corresponde a todo ente vivo, que es por cierto para él el único que puede ser.

Según acabamos de ver, Nietzsche echa pues por tierra, desciende a la tierra, la otrora orgullosa subjetividad sobre la que se elevó el hombre moderno, distinguiéndose de ese modo de los demás entes. Intentando cerrar la "brecha" que representa lo ideal y eliminar el sofocamiento que implica la negación moral, Nietzsche termina pues por "zurcir la media", por "soldar" la conciencia, reenviando así al sujeto humano a la más inmediata bestialidad. Como apunta Heidegger al respecto:

> "La esencia incondicionada de la subjetividad se despliega así necesariamente como la brutalitas de la bestialitas. Al final de la metafísica aparece la proposición: Homo est brutum bestiale. La palabra de Nietzsche sobre la "bestia rubia" no es una exageración fortuita, sino el vocablo que caracteriza un encadenamiento en el que él se sitúa a sabiendas, sin comprender sus esenciales relaciones históricas".(34)

Al pretender salvar a la conciencia de la negación moral que el deber moral representa, Nietzsche elimina igualmente toda posibilidad de mediación en su seno y la hace impulsiva, inmediata. Pero una conciencia impulsiva o inmediata es propiamente una conciencia inconsciente, es decir, una conciencia que reniega de su rasgo más específico o esencial, es decir, de la posibilidad de refrenar o negar la propia animalidad o naturalidad. Claro que la posibilidad de negar la negación intrînseca al deber moral, es paradójicamente una posibilidad del espíritu, justamente del espíritu de una época que de esa forma va a extraer las últimas consecuencias de sí mismo en cuanto conciencia. Si el pastor protestante es el padre de la conciencia moral libre y autónoma que inaugura la modernidad, va a correr a cargo del hijo, de Nietzsche, agotar sus últimas posibilidades históricas, hasta llegar a poner de manifiesto sus condicionamientos naturales o amorales, su trágico determinismo.

La solución heideggeriana al nihilismo que aqueja al espíritu europeo, no va a consistir en una eliminación de la negación moral, es decir, de toda "ruptura o brecha" dentro de la conciencia, sino en eliminar la conciencia misma, en dejar atrás la subjetividad humana incluso en ésta su última forma irracional. Dicho de otro modo, la superación del nihilismo para Heidegger pasa por transformar el no-ser metafísico, intrînseco al deber, en una Nada tan absoluta que anule a todo lo ente, incluyendo a la voluntad de poder con sus valores relativos y amorales.

Si fue por la introducción o mediación del no-ser como desde el macizo Ser-Ente parmenîdeo se alumbró

el deber ser, la modélica y paradigmática Idea platónica, será con la Nada de Heidegger como se suprimirá su último brote, el valor, a fin de que se desvele sin interferencias ónticas o subjetivas el Ser mismo. A nuestro modo de ver a lo largo de todo este amplio trecho histórico ha sucedido algo más que un caprichoso autoocultamiento -como sostiene Heidegger- puesto que al final del mismo ya no nos encontramos con el "indiferenciado" Ser-Ente del principio, sino con el realzado y diferenciado Ser del ente.

Ciertamente, el mero hecho de que al final de ese largo curso comprendido entre Parménides y Heidegger, nos encontremos con una diferencia tan transcendental, con la diferencia ontológica entre el Ser y el ente, nos hace sospechar con razón que aquél no puede ser entendido convenientemente como un olvido o autoocultamiento progresivo. Del mismo modo, siendo el Ser de Parménides un uno inmutable, ¿cómo podemos explicar esa in-quietud que le ha llevado a transcender todo lo ente en el pensar de Heidegger?. Incluso el mismo Heidegger tiene plena conciencia que el Ser en su origen resulta inseparable del ente, forma un pliegue (Zwiefalt) con él.

> "Si queremos poder hablar de historia del Ser, debemos primeramente haber considerado que Ser quiere decir: presencia de las cosas presentes: pliegue. Es sólamente a partir del Ser así considerado que podemos preguntarnos, con la prudencia necesaria, lo que "historia" (Geschichte) significa aquí. Historia es la dispensación del pliegue (das Geschick der Zwiefalt)" (35)

Lo que Heidegger denomina pliegue o doblez, es precisamente lo mismo que hemos llamado antes confusión o in-diferenciación entre el Ser y lo ente, en suma Ser-Ente. En el texto se afirma inequívocamente que historia (Geschichte) es el envío o dispensación (Geschick) del pliegue. Ya hemos señalado la correspondencia que Heidegger, escuchando su lengua alemana, establece entre Geschichte y Geschick, entre historia y destino. Aunque en nuestra propia lengua no se da esa resonancia, no tendríamos naturalmente ningún inconveniente en aceptarla si realmente se diese tal correspondencia, si ambos se correspondiesen verdaderamente en esencia. El problema es que Heidegger identifica el destino con la Moira, pretendiendo de ese modo hacernos creer que la historia se encuentra sujeta a un poder ciego situado más allá de los hombres y de los dioses, al modo griego. "... a él (al Ente) la Moira le ha impuesto ser un Todo inmóvil" (36)

Está bien claro que si nos limitamos a la primitiva palabra griega, al mito trágico, nos quedamos "inmóviles" en la "necesidad" del pliegue, nos quedamos sin poder explicar convenientemente el des-pliegue, es decir, la auténtica verdad de la historia.

b) El ser del Logos

1) El principio

Al comienzo de este trabajo ya señalamos, siguiendo por cierto a K. Löwith, como toda interpretación histórica tiene que hacerse desde el presente. Por ello desde nuestro presente, y tomando del mismo modo como hilo conductor una problemática actual -el nihilismo metafísico del que nos habla Nietzsche o la metafísica nihilista que preocupa a Heidegger- hemos intentado acercarnos al origen.

Tal retroceso o regreso al principio nos ha conducido en el punto anterior al Ser de Parménides, y nos va a llevar ahora, al final, al primero de esos dos pensadores del principio, a Heráclito.

No obstante, aunque acabamos de afirmar que Heráclito es anterior a Parménides, lo cierto es que el asunto de la cronología u orden entre ambos es aún una cuestión que no está decidida completamente. Es decir, todavía hoy se discute cuál de los dos pensamientos es anterior y, en consecuencia, puede condicionar al siguiente. Así, por ejemplo, Reinhardt defiende la posterioridad y dependencia de Heráclito con respecto a Parménides. El sostiene que Heráclito resuelve el problema de los opuestos, problema éste que ha sido planteado previamente por Parménides. La argumentación de Reinhardt al respecto discurre, según señala Rodolfo Mondolfo, del modo siguiente:

"Los eleatas dicen: los opuestos se excluyen mutuamente, y por lo tanto el mundo sensible (mundo de los contrarios) es falso, y la única verdad es la unidad inmutable del ser concebida por la razón que rechaza el no-ser. Heráclito contesta: los opuestos se exigen mutuamente; por lo tanto, el mundo de los contrarios es el único mundo verdadero, la oposición es unidad y armonía, el flujo (unidad del ser y no-ser) es la verdadera permanencia" (37)

A esta opinión de Reinhardt se va a oponer Gigon, "quien objeta que nada hay en Heráclito de la terminología parmenídea, ni puede creerse que intentara superar la oposición eleática entre Ser y devenir, convirtiendo el devenir en supuesto del ser, pues nunca considera como problema su relación de permutación mutua" (38). Por su parte Guthrie va más allá de una mutua exclusión o indiferencia entre ambos, para defender la anterioridad de Heráclito y una dependencia dialéctica de él del pensador anti-dialéctico por excelencia, es decir, de Parménides. En el primer tomo de su "Historia de la filosofía griega", al tratar Heráclito, afirma Guthrie que "nadie cree ahora la pretensión de Reinhardt de que Parménides fue anterior" (39). Vuelve Guthrie con mayor extensión sobre este mismo asunto al comienzo del tomo segundo, en relación a Parménides, y se expresa del siguiente modo:

"Existen, pues, fuertes indicios en su lenguaje de que Heráclito fue el antagonista u "ofensor" principal de Parménides, sin duda porque, mientras los demás hombres se hallaban confusos sin expresarlo, él no renunció a hacer explícita la contradicción, más aún la mantuvo. Pero la crítica alude a todos "los mortales que nada

saben (ignorantes)", sean filósofos o no. Su tesis es que lo que es, es, y es imposible que no sea " (40)

Siendo como parece ser Heráclito el primero entre los dos, resulta congruente que nos ocupemos de él al final, justamente como el último eslabón de esa continuidad y "legalidad" histórica que intentamos recuperar.

Heráclito es pues el origen, lo más alejado, y requiere en consecuencia de nuestra parte un mayor esfuerzo si queremos iluminar la oscuridad que envuelve a un pensamiento tan profundo y temprano. Por si fuera poco Heráclito ha pasado a la historia del pensamiento con el calificativo del Oscuro. Recobrar su pensamiento tropieza con dos dificultades, con una doble oscuridad podríamos decir, ya que el carácter fragmentario de lo que nos ha sido transmitido de su obra hay que añadir esa obscuridad intrínseca a su pensar y que da nombre al mismo pensador. El apelativo del Oscuro procede, según señala Heidegger, incluso de una época en la que su libro se conservaba completamente (41).

Sobre esa oscuridad de Heráclito los filósofos se han pronunciado distintamente a lo largo de los siglos. Ya Sócrates reconocía la profundidad especulativa del pensamiento de Heráclito, irónicamente incluso en aquellos extremos en los que resultaba difícil de seguir o era ininteligible. Por su parte Aristóteles atribuía la oscuridad de Heráclito a deficiencias en la construcción de su lenguaje, haciéndolo igualmente responsable de haber transgredido el principio de contradicción. "Es imposible, en efecto, que nadie crea que una misma cosa es y no es, según, en opinión de algunos, dice Heráclito" (42). El mismo filósofo del

Logos contradiciendo el principio de contradicción y, por tanto, el corazón de la lógica. Desde luego la relación entre el Logos y la lógica, junto con la pretensión de ésta última de decidir sobre el primero, son problemas fundamentales que apuntamos y retomaremos más adelante, una vez que hayamos examinado más extensa y detalladamente ambos extremos.

Hegel fue el filósofo que declaró haber hecho propio, para su dialéctica, todo el pensamiento de Heráclito. No obstante, sus afirmaciones sobre la oscuridad de Heráclito carecen de coherencia. De ese modo, según señala Heidegger, en sus lecciones sobre la historia de la filosofía afirma que "la oscuridad de Heráclito es más bien la consecuencia de una sintaxis descuidada y de un lenguaje imperfecto" (43). No sería Hegel sin embargo el filósofo que es, prosigue Heidegger, si se hubiese contentado con tal afirmación, si no hubiese terminado por decir "que la oscuridad de esta filosofía reside principalmente en que en ella es expresado un pensamiento más profundo y especulativo" (44).

Tenemos pues que la oscuridad del principio no parece residir en lo superficial, en una sintaxis imperfecta o lenguaje descuidado, entendiendo además a éste de forma simplista como un mero combinado de palabras, sino más bien en que es expresión de un pensamiento profundo. En realidad todo pensamiento genuino, toda auténtica filosofía, y no sólamente el de Heráclito, presenta dificultades y no resulta fácilmente accesible al entendimiento vulgar y común. Esta dificultad distintiva del pensar filosófico se convierte para Heidegger en distinguida o noble en el origen. "El lenguaje del pensador del principio tiene la noble-

za de lo inicial" (45). Nos encontramos de nuevo con la magia y fascinación que ejerce esa supuesta pureza del principio sobre el espíritu humano; en ella se considera encerrada la clave de todo lo acontecido. Escuchemos a Heidegger al respecto.

> "¿Es inadecuada la suposición que el comienzo del pensamiento occidental encierra en sí el destino de la historia de Occidente y por ello determinó previamente su verdad?; ¿es inadecuada la suposición que este principio fue de tal dignidad?. No lo creo" (46).

En el punto anterior discutimos la pretensión heideggeriana de reducir el principio de Occidente a Grecia, y resulta oportuno recordar nuestra objeción, ya que en el texto citado se hace bien patente tal intento reduccionista. Heidegger afirma que el destino de la historia de Occidente está exclusivamente predeterminado por el primitivo pensamiento griego. Naturalmente, no se puede negar la transcendencia del pensamiento griego para la cultura occidental, pero una cosa bien distinta es absolutizarlo de forma que se termine por mutilar y deformar nuestra realidad histórica. Para ser exactos hay que señalar que la historia no constituye un ámbito sustantivo en el mundo griego, y, en consecuencia, difícilmente podía ser predeterminada tan absolutamente cuando aún no existía como tal. Lo propiamente histórico de nuestra historia es ajeno al mundo griego y procede del judeocristianismo. Es precisamente en el pueblo judío, en una comunidad sin patria, errante, que además se supone carente de esa solidez racial de la que tanto se vanaglorian otras etnias nórdicas que se ven a sí mismas superiores, donde se destina la historia, donde la historia se

"muestra" como el destino del hombre.

Hemos empleado el término destino, de forma análoga a como lo emplea Heidegger, para resaltar que aunque es lo que más atañe al hombre no se encuentra en última instancia en sus manos. Claro que, según señalamos ya al final del punto anterior, el auténtico problema reside en determinar qué o cuál es ese destino que ha hecho al hombre lo que es. Aunque sea adelantar conclusiones, pensamos que lo histórico es de algún modo "lenguaje", es decir, posee una coherencia inteligible de fondo que lo hace incompatible con un poder ciego al modo de la Moira, según pretendía Heidegger desde su unilateralidad griega.

Que con el pueblo judío la historia se convierte en el verdadero destino del hombre, o para decirlo de otro modo, que hay una superioridad histórica real del pueblo judío con respecto a la cultura griega, es algo en lo que incluso reparó el ateo Freud.

> "Con toda probabilidad, la historia del rey David y de su época es obra de uno de sus contemporáneos. Se trata de un genuino trabajo historiográfico, cinco siglos antes de Heródoto, el "padre de la Historia", una empresa que podríamos explicarnos más fácilmente si la atribuyésemos a influencia egipcia, de acuerdo con nuestra hipótesis" (47)

Confirmada la insuficiencia del principio griego, conviene sin embargo que retornemos a él y retomemos su problema. Este problema se nos ha vuelto, valga la redundancia, más problemático, ya que ahora el prin-

cipio no sólo es oscuro sino también insuficiente. Claro que para Heidegger, para la superación de la metafísica que él intenta, tal principio no es insuficiente, y por lo que respecta a su oscuridad más bien parece ser el requisito o la condición previa para la iluminación, para la luz del Ser. No en balde la palabra de Heráclito nos ha sido transmitida bajo la protección de la diosa Artemis, la diosa efesia que tiene como símbolos el arco y la lira, es decir, los símbolos de la armonía de los contrarios, por la oposición de los contrarios.

Hemos desembocado de nuevo en el mito. El mítico retorno al principio nos ha conducido a la mítica Artemis con sus míticos símbolos. La diosa en cuyo santuario Heráclito jugaba ante la mirada de asombro de sus conciudadanos, es tanto la diosa del juego, de la vida y del nacer, como la diosa de la muerte y del perecer. La "polémica" del mundo tiene pues en ella su símbolo divino. Como señala Heidegger, si Heráclito ve en la "guerra" la progenitora de todas las cosas, es precisamente por hallarse en su cercanía. "Para Heráclito, que piensa la "polémica" como la esencia del Ser, es Artemis, la diosa con arco y lira, la más cercana. Pero su cercanía es la cercanía pura, es decir, lo lejano" (48).

Heidegger es absolutamente inequívoco: el pensamiento del principio, que es precisamente la ansiada solución final al problema actual de la metafísica, sólo fue posible gracias al patrocinio de la diosa Artemis, a su lejana cercanía. Ahora resulta pues que el destino histórico de Occidente descansa en las manos de la diosa griega del juego, de una divinidad que,

como las demás divinidades griegas, no puede decirse con propiedad que constituya una religión. "No hay en general ninguna "religión" griega. La palabra y la cosa religión son por naturaleza romanas" (49). La relación de los griegos con sus dioses es de una índole especial: "la relación de los griegos con los dioses es además un saber y no un "creer" en el sentido de un voluntarioso (willentlichen) tener por verdadero sobre la base de una proclamación autoritaria. No apreciamos aún en qué forma inicial fueron los griegos los que conocen" (50).

Ciertamente los griegos no fueron un pueblo sacerdotal y no se les impuso autoritariamente una divinidad, como fue por cierto el caso del pueblo judío con Moisés. "Moisés, discípulo de Ikhnaton, tampoco empleó métodos distintos a los del rey; ordenó, impuso al pueblo su creencia. La doctrina de Moisés quizá fuera aún más rígida que la de su maestro, pues ya no necesitaba ajustarse al dios solar, ..." (51). Incluso aunque la tesis de Freud sobre el origen egipcio del monoteismo judío fuese incorrecta, lo que sí parece indudable es que la relación de Moisés con su pueblo fue la de un caudillo con su gente, es decir, de autoridad.

Por otro lado, además, las divinidades griegas son naturalmente anteriores al nacimiento de la racionalidad ética y, en consecuencia, resulta congruente que no se encuentre en ellas los rasgos impositivos característicos del deber ser. Que lleguemos a apreciar

justamente cómo y qué supieron los griegos, como exige Heidegger, limpiando así nuestro conocimiento de ellos de todo prejuicio o proyección deformante, no puede significar sin embargo que nos tengamos que quedar o limitar a lo que ellos supieron. Dicho de otro modo, recuperar el principio en su pureza no puede convertirse en un puro quedarse en su simplicidad, pues semejante cosa representaría un pasar por alto o dejar de lado su despliegue o desarrollo, todo el curso de la historia. Lo verdadero no es únicamente el principio, ni tampoco el final, sino, como decía Hegel, el Todo.

¿Quién puede creer hoy que el curso histórico de Occidente y su destino tiene su verdad en Artemis, o en cualquier otra divinidad griega?. Recuperar el principio, el pasado, no puede desembocar en un olvido del final, del mundo presente. Hoy sabemos que los mitos griegos y sus divinidades han perdido su vigencia y, por tanto, nunca podremos saber lo mismo que los griegos. A decir verdad no se nos puede pedir que sepamos lo mismo que ellos, puesto que esa mismidad original primitiva se ha enriquecido y ha sufrido una mediación milenaria. Nos es exigible pues que sepamos más que ellos, ya que hemos perdido su ingenuidad y somos el fruto de un largo "trabajo" de la historia.

Que los mitos griegos son increíbles lo muestra el mismo sentido que el término tiene en la actualidad. Como vimos en la primera parte de este trabajo, fue precisamente de su incredibilidad de dónde obtuvo el término mito su sentido peyorativo. En la actualidad, como señala Jung, el único mito vivo es el mito cristiano: "el discurso va a Cristo necesariamente, pues es el mito todavía viviente de nuestra cultura. Es

nuestro héroe cultural, que, sin perjuicio de su existencia histórica, encarna el mito del hombre divino primordial, el Adán místico" (52).

Si el mito cristiano es el único mito vivo en nuestra cultura, ello significa que no todos los mitos son lo mismo pues está claro que algunos han perdido vigencia histórica, es decir, han muerto. Por otro lado, el hecho de que el cristianismo esté vivo en nuestra cultura no significa a nuestro juicio que tenga que ser lo mismo, idéntico, a los que permanecen vivos en otras culturas. Sobre este asunto nos encontramos con una opinión similar a la que vimos sostenía Heidegger con respecto a los pensadores. Si para Heidegger todos los pensadores dicen lo mismo, para algunos estudiosos de la religión resulta que todas las grandes religiones son lo mismo. Escuchemos a F. Heiler sobre este asunto:

> "Y como afirmaba sin cesar el gran estudioso anglogermano de la religión, Max Müller: 'Hay sólo una religión eterna y universal que se halla sobre, debajo y más allá de todas las religiones, y a la cual todas pertenecen o pueden pertenecer'. La moderna fenomenología de la religión, representada en primer lugar por los estudiosos holandeses de la religión Van der Leeuw y Bleeker, confirmó esta unidad integradora al señalar las similitudes existentes en el mundo de los fenómenos religiosos" (53).

Pero si todas las religiones son tan idénticas como se pretende, no se explica entonces, por ejemplo, cómo y porqué el cristianismo se separó del tronco

judîo. Realmente pensamos que identificar a las grandes religiones es consecuencia de un simplismo que pasa por alto diferencias esenciales. De cualquier modo, la mejor manera de dilucidar este problema nos lleva a prestar atención a esos credos y doctrinas en su pretendida uniformidad. Escuchemos de nuevo a F.Heiler

> "Realmente debe decirse que no existe un concepto religioso, ni una enseñanza dogmática, ni una demanda ética, ni una institución eclesiástica, ni formas de culto y prácticas piadosas en el cristianismo, que no tenga diversos paralelos en las religiones no cristianas. Ejemplos de ello son las creencias en la Trinidad, en la Creación, en la Encarnación, las concepciones del nacimiento de una virgen, el sufrimiento, la muerte y resurrección del dios redentor;..." (54)

Volviendo al ejemplo del judaismo: ¿se puede hablar de Encarnación y Trinidad en él? ¿no es justamente la creencia de que Cristo es Dios mismo encarnado la que separa a ambas religiones?. No parece pues que, propiamente hablando, se dé Trinidad en el judaîsmo. ¿La encontraremos quizás en las religiones orientales, concretamente en la trimurti hindú?. Hegel por su parte no parece estar de acuerdo con tal identificación ya que "esta trinidad de dioses -la trimurti- serîa espîritu por supuesto, si el tercer dios fuese unidad concreta y un retorno dentro de sî de la diferencia y la dualidad" (55). En consecuencia, termina Hegel por concluir unas lîneas más adelante, "se debe asî tener mucho cuidado de no encontrar ya en este primer presentimiento de la razón la verdad suprema, y querer reconocer la trinidad cristiana en este parecido lejano

(Anklange), que según el ritmo contiene sin duda la trinidad, la que en el cristianismo forma una representación principal" (56).

En resumen, por lo que acabamos de ver parece pues razonable que seamos cautos con esas semejanzas, y no terminemos por identificarlas sin más. Como bien advierte Hegel al respecto:

> "En todas las religiones pueden encontrarse analogías y comparaciones, por ejemplo, entre la Encarnación de Dios y las encarnaciones; Volney llegó hasta el punto de reunir a Krishna y a Cristo por sus nombres. Pero esas aproximaciones son sumamente superficiales aun cuando contengan en sí algo en común,..." (57)

Realmente la tarea de entender las distintas religiones a fin de diferenciar en ellas lo común de lo distinto, encuentra la dificultad adicional de que aquellas están expresadas en un lenguaje simbólico que como tal exige una interpretación. Es decir, para comprender adecuadamente un relato religioso es necesario transcender la inmediatez del símbolo a fin de alcanzar su contenido más verdadero y auténtico. Escuchemos de nuevo a Hegel sobre este asunto: "cuando decimos que Dios ha engendrado un Hijo, sabemos bien que se trata meramente de una imagen" (58). Y lo mismo se puede decir según él de la conocida narración sobre el árbol de la ciencia del bien y del mal: "pero al hablar de un árbol del conocimiento, esto resulta tan chocante que muy pronto se ve que no se trata de ningún fruto sensible y que el árbol no ha de ser tomado en

sentido propio" (59).

De cualquier modo, en lo que el cristianismo no tiene semejante es en su carácter histórico. Este carácter, hasta donde sabemos, no lo comparte con ninguna otra religión, a no ser naturalmente con el judaismo del que procede y del que pretende ser su plenitud o culminación. Por tanto, justamente por ser la plenitud de la "primera historia" e ingrediente esencial de nuestro verdadero principio, no es posible pensar sin él la dialéctica de nuestra historia.

Heidegger se va a quejar sin embargo de la pretensión de ver en el principio, en su principio griego, rastro de la dialéctica. Para él "la palabra del pensamiento del principio es esencialmente otra que el lenguaje de la dialéctica" (60). Ciertamente en el principio griego, en el Logos de Heráclito, los contrarios se mantienen en su contradicción, la armonía requiere que ésta se mantenga, sin que se halle salida a una unidad superior o reconciliación alguna. En consecuencia, argumenta Heidegger, la pretensión de Hegel de ver en Heráclito un precursor de su pensamiento dialéctico es ilegítima, justamente la consecuencia de un malentendido histórico que afecta a todo el siglo XIX, basado por cierto en suposiciones equivocadas.

> "Justamente la mencionada suposición de la metafísica hegeliana, que el universo no puede resistir el ánimo de conocer y <u>debe</u> abrirse a la voluntad de conocimiento incondicionado y seguro, es decir, a la voluntad de certeza absoluta, justamente esa experiencia fundamental del pensamiento hegeliano es completa y absolutamente no griega. El universo, dicho en griego ὁ κόσμος , es en

la esencia de su ser más bien lo que se oculta y por ello lo esencialmente "oscuro"" (61)

De forma análoga también se equivoca Nietzsche según él, puesto que en el principio "no hay una voluntad de mostrarse, ni tampoco en general una voluntad" (62). Hegel y Nietzsche son respectivamente la culminación y la consumación de la metafísica de la subjetividad, y se mueven por tanto en la nueva tierra descubierta por Descartes. Por el contrario en el principio no hay aún subjetividad alguna y, consecuentemente, no es posible encontrar en él una voluntad subjetiva de saberse o de imponerse. Claro que si no hay sujeto tampoco se puede entender el mundo en términos objetivos. Desde luego el ente griego no ha sido aún mediado por la subjetividad, es decir, convertido en ob-jeto, y permanece pues independiente de ella. A decir verdad sólo depende de su ser, de la Physis, que, como decía Heráclito, gusta de ocultarse, y lo hace precisa y paradójicamente des-velandose en él.

Si tenemos en cuenta que el mundo griego es ajeno a la objetividad, su "ciencia" tuvo que ser necesariamente de índole distinta a la ciencia moderna. Del mismo modo, tampoco tiene mucho sentido querer encontrar una psicología en el mundo griego. Ciertamente, si aún no ha sido objetivado el mundo natural, la Physis, menos puede haberlo sido el sujeto. Para que el sujeto pudiera objetivarse a sí mismo era necesario, no sólo naturalmente que se constituyese como tal, sino que llegara al término de sus posibilidades históricas con la decadencia de la metafísica moderna. Como señala Heidegger al respecto, "en el acabamiento de la metafísica se convierte la metafísica en psicolo-

gía, es decir, la psicología y la antropología es la última palabra de la metafísica" (63).

Realmente hemos de ser cuidadosos y evitar trasladar al principio lo que propiamente es posterior. De cualquier modo, la historia, su pasado y su presente, forman o pertenecen a una mismidad, y necesitamos por tanto hacernos con la correspondencia que debe unir a los dos extremos. Tan nocivo es trasladar el final al principio como, según apuntamos, querer encorsetar el presente en un principio ya caduco. No podemos pues quedarnos en uno de los dos extremos, sino alcanzar el "dialogo o inteligibilidad" que hace correspondientes el punto de partida y el presente. Al fin y al cabo, según señala Heidegger, la historia es en sí misma el diálogo previo de lo verdadero consigo mismo. Claro que, añade él, el problema reside en si el hombre es capaz de introducirse en él (64).

¿Cómo conseguiremos introducirnos en ese diálogo consigo mismo de lo verdadero?, ¿de qué método o ciencia nos habremos de servir para ello?. Si no nos es posible entrar en una cuestión tan capital, estaremos condenados a ocuparnos en lo intrascendente. Por cierto, para muchos el mero plateamiento de una cuestión tan trascendental es ilegítimo, carente de sentido, y sólo puede conducir a un vagabundeo fantástico ajeno a la ortodoxia de la ciencia. Incluso el mismo Heidegger, según acabamos de ver, reconoce lo problemático de la tarea, si bien su misma obra es un desmentido a la imposibilidad de abordarla. Como señala Gadamer:

"Heidegger no manifiesta la pretensión de que el pensamiento filófico pueda concebir la necesidad de este curso que toma la historia. Sin embargo, cuando piensa al pensar de la metafísica como la unidad de la historia del olvido del ser y ve en la era de la técnica una radicalización de este olvido, Heidegger atribuye a ese curso histórico una cierta consecuencia interna" (65)

Vemos pues como el pensamiento de Heidegger, si bien no de una manera muy explícita, es un intento de hacerse con la verdad suprema, con la verdad de nuestra historia. En ello nos muestra que es genuinamente filosófico. Ciertamente a la filosofía le es esencial desde el principio un impulso de hacerse con la verdad, de ser poseído por ella, así como el convencimiento firme de que el cosmos o universo es inteligible, está gobernado por una "racionalidad" y que ésta no es ajena o inaccesible al hombre. En Heráclito tenemos ya esa creencia y actitud fundamental de que el pensamiento no tiene "límites", y puede "homo-logarse" con ese principio último transcendental omniabarcante y omnicomprensivo.

Para Hegel la desconfianza en la capacidad del conocimiento humano, como se había hecho patente con el criticismo kantiano, era más el fruto de un miedo a la verdad misma que de un miedo a errar. Sin embargo, para ser exactos, la raíz de tanta reserva crítica, de la falta de impulso hacia la verdad , no puede estar en otro lado que en la verdad misma. Precisamente porque el ánimo o voluntad humana hacia el conocimiento no es la última instancia, según vimos pretendía Hegel, es por lo que pensamos que la reserva crítica de Kant ante las cuestiones más transcendentales se origina en una reserva histórica de la verdad misma. De forma

análoga, el valor y la plenitud hegeliana son a su vez la expresión de la madurez de su tiempo, es decir, de la subjetividad moderna. En suma, en lo que concierne a la verdad de nuestro destino histórico, a nuestro histórico destino como diálogo íntimo de su verdad, todo ímpetu o reserva se apoya en un ímpetu o reserva de ese principio o fondo último que nos embarga.

Por la misma razón, la oscuridad de Heráclito no se funda en la peculiaridad de un pensador determinado, sino que expresa más bien la misma oscuridad de lo destinado a su pensar, del Logos. Introducirnos en la oscuridad del principio va a requerir, además de que éste no se nos reserve, que empleemos los mejores instrumentos de conocimiento que nos ofrece la ciencia y la lógica moderna. Más aún, podemos comenzar por preguntarnos por el origen y fundamento de la ciencia y la lógica, a fin de determinar su validez y competencia para hacerse con el origen o fundamento por excelencia, es decir, con el Logos.

2) Ciencia y lógica

Parece del todo congruente y razonable que, a fin de abordar un tema tan oscuro y primordial, busquemos la protección de la ciencia y de su discurso lógico. No es infrecuente en las disputas filosóficas emplear el calificativo de científico, precisamente con la intención de legitimar el propio discurso y descalificar así los ataques u objeciones del contrario. Se desea pues ser científico y objetivo a toda costa y que se tome a la filosofía por una ciencia. ¿Si la filosofía no fuera una ciencia, que se podría entonces esperar de ella?. Verdaderamente una filosofía que se escape al rigor del procedimiento y de la metodología de la ciencia, parece que tiene que caer, necesariamente, en la racionalización ilegítima de lo caduco y trasnochado.

Que la filosofía sea una ciencia y que sus resultados puedan gozar de la misma credibilidad que los científicos, resulta ser además una exigencia de los mismos filósofos. Necesariamente pues el discurso filosófico debe homologarse al de la ciencia, ya que en ésta reside todo patrón legitimador del verdadero conocimiento. Actualmente el término científico es como una garantía para todo decir y pensar, de forma que quien no tenga o pierda esa etiqueta legitimadora, se ve abocado al rechazo o, cuando menos, a ser tolerado con superioridad benevolente por la ortodoxia cientificista.

Resulta claro entender porqué la filosofía y los filósofos quieren gozar de tan digno estatuto. El problema reside en determinar qué clase de ciencia

es la filosofía. En la historia de la filosofía no son infrecuentes los ejemplos de querer filosofar al modo de la ciencia dominante en el momento. Así, por ejemplo, la filosofía ha querido ser sucesivamente matemática, física, sociológica, lógica ... etc. Todas estas ciencias, naturalmente, tienen un objeto y un método propio y distinto. Pero, ¿cuál es entonces, en definitiva, el objeto y el método de la filosofía?. ¿No será que la filosofía no tiene objeto propio y, en consecuencia, no sólo no puede ser una ciencia, sino que no es posible incluso que sea?.

Realmente para algunos, para el positivismo lógico, la filosofía no tiene objeto propio y, por tanto, sus problemas más que susceptibles de ser resueltos conviene que sean disueltos. No podemos entrar aquí en una refutación detallada de este simplismo, y nos parece más fructífero para el asunto que lo tomemos más radicalmente. Verdaderamente la filosofía no parece tener un objeto propio y ello es así precisamente porque el objeto, la objetividad, no es propiamente, no es la última instancia. Desde su nacimiento la filosofía se ocupó con lo que genuinamente es, y por ello difícilmente pudo abordar la objetividad, ya que ésta no fue en el principio ni fue el principio. Claro que si el objeto y la objetividad no fueron en el principio ni fueron el principio, no pueden constituir la razón de ser del presente y carecen pues de la fundamentalidad que exige el pensar filosófico, que es el filosofar mismo.

Hemos llegado a una conclusión sorprendente: la falta de objeto no es una deficiencia del pensamiento filosófico, sino más bien la muestra de su transcendentalidad. La filosofía no se puede quedar en la

objetividad, puesto que el impulso de verdad que ella representa ha sido y es la razón de ser de ese fruto histórico que es la objetividad moderna. Del mismo modo, exigirle a la filosofía que sea científica es exigirle demasiado poco, justamente que renuncie a sus orígenes, a ser lo que fue y es, el principio y la raíz del conocimiento.

Ahora sabemos que la filosofía no tiene objeto y que en el principio ni siquiera lo hubo. Como señala Heidegger, para los griegos, el ente no había alcanzado aún el carácter de objeto.

> "El ὄν es φύσις τις , una especie de manifestación que no procede más que de ella misma. El ὄν no es un ens en el sentido del ens creatum de la escolástica medieval: lo que es, en tanto que creado por Dios. Pero el ὄν no es tampoco el objeto considerado en su objetividad" (66).

El ente griego es pues algo que se muestra o desvela en su ser, por el Ser o Physis, y su carácter de en-frente no es equivalente al del objeto moderno, pues lo propio de éste es justamente el ser lanzado sobre sí, ob-jetado, por el mismo sujeto que se lo re-presenta. En la re-presentación encuentra la ciencia moderna su garantía o certeza de que ha alcanzado lo que es, lo objetivo. Curiosamente, por el contrario, en la Edad Media lo representado, el objectum, era precisamente lo fantástico e irreal. "Para el pensar medieval el vaso es un subiectum, que es la traducción de ὑποκείμενον. Obiectum, por el contrario, hace referencia en la Edad Media sólo a lo representado. Una montaña de oro es un objeto. Allí, pues, el objeto es precisamente aquello que no es objetivo. Es lo sub-

jetivo" (67).

Por otro lado, además, el hecho de que el pensamiento moderno lograra alcanzar la objetividad, no parece constituir sin embargo para Heidegger un progreso o avance en el conocimiento. Para él lo realmente significativo no es que la representación moderna alcanzara con su objetividad lo que es, sino más bien que redujera lo que verdaderamente es, el Ser, a la objetividad. Es decir, según Heidegger la objetividad moderna sólo ha logrado agudizar el olvido metafísico del Ser. "Con la dispensación del ser como objetidad comienza la extrema retirada del ser, en tanto que el origen esencial del ser ya no puede incluso ser percibido más como cuestión, como punto digno de investigación" (68).

A pesar de que el olvido se hiciera extremo, lo cierto es que Heidegger ha conseguido "recordar". ¿Cómo es posible que lo lograra en tan extremo retraimiento?. ¿Qué sentido puede tener que el Ser esperara a mostrarse al final, precisamente cuando su autoocultamiento era más profundo?. Nos negamos a creer que ese Absoluto de sentido que Heidegger llama Ser, se autoocultara caprichosa o misteriosamente. Gadamer observa perspicazmente como fue necesario toda esa mediación histórica.

> "Pero ¿es casualidad que sólo ahora, cuando la metafísica ha llegado al final y nos encontramos en el umbral de una era de ascendente positivismo y nihilismo, se hagan conscientes al pensamiento otras profundidades que antaño fulgieron, bajo la cobertura del logos, al claroscuro del alba presocrática?" (69).

No obstante, añade Gadamer, precisamente el hecho de que el Ser haya sido el fruto, el final, de tal mediación, lo desacredita en sus pretensiones de ser el principio. En este caso su argumento no nos resulta tan contundente, ya que lo que ha sido posible por la mediación de un fin no por ello queda, necesariamente, invalidado como principio. Queda la posibilidad de que tal mediación hay sido en última instancia su propia mediación. Claro que en este caso lo que tenemos al final no es lo mismo que al principio, sino el fruto de una automediación de lo Mismo.

Como ya pusimos de manifiesto anteriormente, el Ser desde el cual Heidegger pretende entender nuestra historia (Geschichte), puesto que representa su destino (Geschick), no es el mismo que el del principio con Parménides. Al final no nos encontramos con un indiferenciado Ser-Ente y una Nada insignificante, sino con el Ser del ente y con una Nada tan significativa que es en sumo grado, pues pertenece al mismo Ser. Por el contrario, el Ser-Ente de Parménides corresponde a un tiempo en el que el ser del ente incluso no había sido concebido aún como Idea. No podemos por menos que preguntarnos: ¿es que todo este proceso histórico sólo merece la consideración negativa de un olvido?, ¿porqué no alcanza Heidegger una plena conciencia de las diferencias entre su principio y el principio?.

Las respuestas a tales preguntas sólo pueden brotar de una más atenta consideración al principio mismo. Si no conseguimos hacernos con el principio, con ese originario lo Mismo, nos veremos abocados a no alcanzar una visión unitaria, a perdernos en visio-

nes parciales como señalaba Hegel.

> "Hegel tenía mucha razón al decir que el entendimiento cotidiano no sabe más que girar en todos los sentidos en medio de estas visiones parciales. Así pasa al lado de la cosa. El entendimiento corriente no puede percibir este Simple o este Mismo que encuentra en tiempo y lugar un lenguaje y que decide si una interpretación tiene o no alguna sustancia" (70).

Parece que hemos encontrado por fin el "objeto" de la filosofía: se trata de lo Mismo. Esta mismidad, además, es según apuntamos "inquieta", es decir, sometida a una automediación.

Repetidamente hemos puesto de manifiesto como Heidegger se circunscribe a lo griego, y es precisamente esta limitación donde se fundamenta su ceguera para hacerse propiamente con el "cambio", con la historia. Por tanto, al peligro de perderse en visiones parciales, en la multiplicidad, hay que añadir también el de quedarse en una Identidad inmóvil, en no entender el proceso de eso Simple, como le sucede a Heidegger. Si quedarse en la multiplicidad es un síntoma de superficialidad, de no haber alcanzado el único fondo, de forma análoga insistir en una identidad inmóvil es la expresión de una incapacidad para captar el impulso autodiferenciador, el "movimiento", de lo Simple. Tanto en un caso como en otro no hay una integración adecuada y, consecuentemente, nos quedamos necesariamente sin el Todo.

Una vez que nos hemos hecho con el "objeto" de la filosofía, parece conveniente que intentemos

comprender que clase de conocimiento se le ajusta, es decir, que clase de ciencia es la filosofía. Para empezar hay que señalar que el mundo griego, justamente por carecer de objetos, no conoció la ciencia, en el sentido moderno del término. En Grecia la ciencia era la episteme (ἐπιστήμη) y, como apunta Heidegger, "el correspondiente verbo se dice ἐπίστασθαι , es decir, colocarse delante de algo, permanecer cerca y estar delante, a fin de que se muestre en su apariencia" (71). Precisamente la primera división en "ciencias" de la filosofía tuvo lugar en la Academia platónica. "Lógica", "Física" y "Etica" formaron pues las tres primeras epistemes, ocupadas respectivamente, como su mismo nombre indica, con el Logos, la Physis, o el Ethos.

La física griega (ἐπιστήμη φυσική), "es un camino e intento de entender el ente en total con respecto al ser, de colocarse y estar delante a fin de que el mismo se muestre en su ser" (72). Si la física se ocupa del ente en total, de todos los entes, la ética por contra sólo toma en consideración uno, el ser humano. Por cierto, ἦθος significa originariamente morada y estancia y, en consecuencia, "la corriente significación como doctrina de las costumbres, de la virtud o del valor, es sólamente la consecuencia, variedad y aberración del oculto sentido originario" (73).

Tanto la física como la ética necesitan de la primera episteme, de la lógica, puesto que en esta última se contienen las normas o reglas del buen pensar. Sea para reflexionar sobre todos los entes físicos o bien sobre la situación o morada del ser humano, la lógica es pues el instrumento (ὄργανον) por exce-

lencia. Como ciencia del pensamiento puro su pensar no se ocupa de nada que no sea sí mismo. Un pensar que sólo se ocupa consigo mismo es un pensar que se ha abs-traído de todo contenido o "materialidad" y se ha reducido a la mera formalidad.

Precisamente para aquellos a los que la filosofía carecía de objeto propio, la lógica pareció ofrecer una salida. Si la filosofía no tiene nada en lo que pensar, le queda al menos el ocuparse en cómo se debe pensar, en cómo deben pensar los que sí tienen un objeto, es decir, las ciencias.

Aunque en la lógica tenemos un pensamiento que se piensa a sí mismo una mismidad autopensante, no es éste ese lo Mismo el que buscamos. No es en un pensamiento abstracto, sino en uno que transcienda la objetividad en otro sentido, es decir, en un pensamiento absolutamente concreto, fundante, como será posible que reconciliemos pensamiento y realidad y alcancemos de ese modo lo propiamente ontológico. Por su parte, la episteme lógica con su pensar o reflexión pura tiene como presupuesto una división entre lo ideal y lo real, una división que no hallamos en el origen.

Por cierto, esa ruptura o separación en dos ordenes o ámbitos, real o ideal, posibilita además que el término lógico no sólo se emplee para caracterizar un pensar abstraído de la realidad, sino también para hacer referencia a la misma naturaleza de la realidad, de los hechos. En el orden real se dice por ejemplo que una cosa o acontecimiento es o tiene lógica, cuando se desprende consecuentemente de unos hechos o circunstancias que lo posibilitan. Tenemos pues una interna legalidad o coherencia en las cosas y otra

en el pensamiento (74). ¿Cuál de estas dos lógicas es la más importante?

Si nuestro pensamiento no fuera lógico sería mos incapaces de pensar o aprehender algo, en verdad no tendríamos propiamente hablando pensamiento. Por el contrario, si la realidad no tuviese esa coherencia interna, su lógica, de nada nos serviría la lógica de nuestro pensar, pues en este caso no es que no tuvieramos pensamiento, sino que nos encontraríamos con que no hay nada en qué pensar. De cualquier modo, podría parecer que la realidad, la lógica de la realidad, posee un carácter previo y, en consecuencia, una cierta primacía o mayor fundamentalidad. Al fin y al cabo, argumentarían los realistas, sin el apoyo de las cosas, de la realidad, el pensamiento no podría ser ni lograr la abstracción o pureza formal alguna. Además, ¿no es el pensamiento mismo a su vez algo real?

Realmente el puro pensar lógico, precisamente por su carácter abstracto, presupone una "materialidad" de la que se ha retirado para encerrarse en sí mismo. ¿No significa esta retirada o huída desde la cosa una mengua en su ser y señala igualmente su carácter derivado?. Por si fuera poco, según apunta Heidegger, "el reflexionar detiene el obrar y tiene como consecuencia la indecisión" (75). Un pensar que no se ocupa de algo, y que, además, impide toda acción, es insignificante tanto desde un punto de vista teórico como práctico.

Heidegger ha puesto de manifiesto por cierto como esa distinción entre teoría y práctica, de forma análoga a la de la filosofía en tres "ciencias", no es original y nace con la metafísica. Fue precisamente con la interpretación del ser del ente como Idea, como

se hizo posible que la teoría se convirtiera en el puro conocimiento del puro ser, de auténtico ente.

> "Por eso el conocer debe conformarse a lo suprasensible, a la Idea, traer a la vista lo visible no sensible, traerlo absolutamente ante sí: re-presentarlo. El conocer es un conformarse representativamente a lo suprasensible. El puro no sensible re-presentar, que se despliega en una relación mediatriz de lo representado, se nombra θεωρία . El conocer es en esencia teorético" (76).

En la metafísica y su separación entre lo sensible y lo suprasensible, enraiza pues igualmente la distinción teoría-práctica, distinción que es ajena al pensamiento del principio. Para nosotros tal distinción resulta evidente: a la teoría le compete un hacerse con lo que verdaderamente es, mientras que a la praxis le es propia la acción, la transformación. Además, los éxitos de esta última nos permitirán juzgar sobre la corrección y conveniencia de la teoría que la posibilitó. Es decir, es en la práctica dónde se justifica o refuta la validez de una teoría. Por el contrario en el origen, según señala Heidegger, la teoría constituía la forma más elevada del actuar mismo (77).

¿Qué clase de teoría puede ser esa que es al mismo tiempo una acción suprema?. Realmente una teoría infalible puesto que no necesita dirigirse a un ente o idea previa, que hace ser lo que ve o pone lo que es. En verdad semejante actividad teórica es absoluta, divina, pues no necesita de nada previo; más bien podemos decir que ella es lo apriori por excelencia. Que es divina lo revela su mismo nombre: "pero los griegos, que son los únicos custodios del principio de Occidente han experimentado inmediatamente en la θεωρία la rela-

ción esencial a los θεόντες, θεῖον y δαιμόνιον " (78).

En una teoría tan originaria y primordial el pensamiento, por ser absoluto, está más allá de lo lógico formal y de lo óntico real. Es decir, su carácter apriori, onto-lógico, lo coloca a la base, como el fundamento de la distinción entre el pensamiento y la realidad. Ciertamente en el padre de la filosofía, en Parménides, ser y pensar se co-rresponden en el seno de lo Mismo, constituyen las dos caras de una única Mismidad. No tiene sentido preguntarse si es lógica la pretensión de Parménides, puesto que si en el principio el pensar no se ha diferenciado de lo que es, se ha mostrado como lo que es, no puede haberse abstraído aún de lo óntico para ser formalmente correcto, es decir, lógico.

Podemos pues concluir afirmando que la lógica del pensar y la de lo óntico real comparten un origen o principio común, que, como tal, unió y une lo que de él deriva. Ese origen último que está a la base de ambas lógicas es el Logos, la "lógica" suprema que todo lo reconcilia y de la que nos ocuparemos a continuación.

3) El Logos

De la lógica hemos terminado por desembocar en la raíz o fondo, en el Logos. El intento de alcanzar este último desde la primera es, al mismo tiempo, un intento de abandonar la metafísica. La lógica nace dentro del pensamiento metafísico y, por ello, es esencialmente metafísica, justamente la metafísica del Logos. Por ese carácter derivado no se puede explicar el Logos mediante la lógica, como se pretende por cierto frecuentemente, sino lo contrario: es desde el Logos como Razón última como se puede entender que la lógica sea y lo que la lógica sea.

Aunque no se puede explicar el Logos desde la lógica, conviene sin embargo que nos detengamos en lo que la lógica sostiene sobre él. De ese modo, sabremos al menos que es lo que originariamente el Logos no es y, en consecuencia, nos será posible acercarnos a él de forma indirecta. "Para la "lógica" es el λόγος el enunciar —λέγειν τι κατά τινος—, decir algo sobre algo" (79). Precisamente cuando el Logos se convierte metafísicamente en un decir o enunciar, aparece la categoría como un decir distinguido. A través de las categorías son traídos a la luz, hechos públicos, los rasgos o aspectos más generales de los entes, del ser del ente.

Fue en Aristóteles, justamente con el padre de la lógica, cuando el término categoría se convirtió en un término propio del vocabulario filosófico. En su sentido más primitivo, como es bien sabido, el término categoría pertenecía al lenguaje judicial griego, y significaba imputar un delito o hacer pública acusación a alguien de algo. De hacer público en el ágora

un delito, pasó pues en el lenguaje filosófico a representar las determinaciones más generales del ser del ente. Claro que para que fuese posible alcanzar esos modos de ser fundamentales, o determinaciones más generales del ente, fue necesario previamente que éste se mostrara en lo que es, es decir, que mostrara su aspecto o eidos, su Idea.

Resulta del todo congruente, y no parece requerir por cierto gran perspicacia, el que para poder decir algo sobre algo, para el decir o enunciar metafísico, sea necesario un algo previo dado. Es decir, en la proposición o enunciado se dice algo de lo que ya es, de lo previo sub-yacente (ὑπο-κείμενον). No es lo mismo decir algo sobre lo que ya es, que, según veíamos en Parménides, encontrarnos con un decir (pensar) que se afirma como lo que es. Naturalmente tanto en un caso como en otro nos encontramos con "algo" que es, pero en el segundo con algo que es de forma absoluta y, por ello, no necesita ninguna referencia a algo previo. La sofística se va a intentar apoyar en ese sentido absoluto del pensar de Parménides, para sostener que todo enunciado, por el mero hecho de ser, es verdadero.

¿Qué sentido tiene ese proceso por el que el Logos pierde su sentido originario para convertirse en proposición o enunciado?, o lo que es lo mismo, ¿porqué el Ser-Ente parmenídeo se desvanece y en su lugar aparece el metafísico e inmutable ente verdadero, la Idea. Como acabamos de señalar, la Idea es el presupuesto de todo enunciado, del Logos como enunciado. De forma análoga, en Aristóteles la οὐσία, es la primera categoría. Tanto una como la otra son pues las formas fundamentales del decir y del ser, de decir lo que es en términos de ente.

Para Heidegger con semejante interpretación metafísica se produce una caída desde la pureza del principio, una pérdida del inmaculado Ser. El primer gran "paso o movimiento" de nuestro pensar histórico, en la historia de nuestro pensamiento, no puede por menos que constituir para él, de acuerdo por cierto con ese espíritu griego que pretende recuperar, una degeneración o corrupción. Como es bien sabido, para los griegos el "movimiento" entraña degeneración o corrupción desde una supuesta perfección inicial. Sin embargo, según señalamos, en el principio no tenemos lo "puro", sino más bien lo "confundido" o indiferenciado por excelencia. El mismo Heidegger tiene conciencia de esa "confusión" o doblez inicial.

> "Por eso cuando los pensadores del principio dicen ya las palabras τὸ ὄν , τὰ ὄντα , el ente, piensan justamente de antemano como pensadores la palabra "participal" no de forma sustantiva sino verbal; τὸ ὄν , el ente es pensado en el sentido de lo que está siendo, es decir, del Ser. τὸ ὄν o según la forma más antigua τὸ ἐόν es equivalente para Parménides a τὸ εἶναι.- " (80).

El pensador del principio, Parménides, piensa el Ente como un participio, puesto que los entes no son aún reconocidos como tales, es decir, carecen de sustantividad propia. Pero si los entes aún no se han independizado o diferenciado convenientemente y permanecen disueltos como insignificantes en el participio verbal supremo, en el del verbo Ser, de forma análoga éste último se encuentra petrificado, nominalizado, en una constancia ajena a su condición verbal, al verdadero transcender o "cambio" histórico.

A pesar de que en el principio estamos todavía en verdad en un Ser nominalizado y con un orden óntico irrelevante, al encontrarse éste aún disuelto en el torrente de la participación verbal suprema, Heidegger insiste en recuperarlo como la perfección. Incluso ve en él la plenitud de la temporalidad originaria, el mítico "tiempo fuerte" o αἰών . "En lugar de verbum, verbale, una denominación de los gramáticos latinos, decimos "verbo" (Zeitwort). La palabra Ser es así la palabra de todas las palabras, la primitiva palabra-tiempo (Zeit-Wort) por antonomasia. El verbo "Ser" nombra como la palabra de todas las palabras "el tiempo de todos los tiempos" (81).

El Ser-Ente, la Physis, constituyen una unidad o mismidad majestuosa en un eterno juego consigo misma, puesto que no hay ningún fin o meta que le sea ajena, que no esté incluido en su completa y redonda plenitud. Como no hay nada, ni incluso el No-ser, que le in-quiete, el Ser-Ente dura y permanece, es lo constante por excelencia. Todo lo que acontece es en última instancia irrelevante, un mero juego que no afecta a tan constante quietud, a la "inmovil" finitud.

Si para Parménides la multiplicidad es irreal y el devenir o cambio un juego ilusorio, para Heráclito por el contrario el juego del devenir es la razón de ser suprema. Como el mismo nos dice: "el tiempo es un niño que juega con los dados; el reino es de un niño" (82). La temporalidad del principio (αἰών) en la que Heidegger cree ver la plenitud, el tiempo de todos los tiempos, no es tal en verdad; no tenemos en ella la madurez sino la infancia, la niñez, y por tanto su "ley" es el juego, es decir, lo inmediato y espontáneo, lo que es simplemente porque sí. Difícilmente se podrían buscar las "cosas o entes origi-

narios", las razones o causas (aitia, Ur-sache), cuando aún no se habían constituido como tales los entes o cosas.

Habitualmente se contraponen Parménides y Heráclito como representantes, respectivamente, de la inmovilidad del Ser y del devenir absoluto. Heidegger se opone a esta concepción corriente: "Heráclito -a quien, en abierta oposición con Parménides, se le atribuye la doctrina del devenir- dice, en verdad, lo mismo que aquél" (83). ¿Dicen en realidad lo mismo o son absolutamente opuestos?. Quizás ni una cosa ni otra. Parménides afirma el Ser, lo constante, por encima del ilusorio devenir y de la irrealidad del cambio. Heráclito por su parte sostiene la universalidad del devenir, sometido por cierto a una "legalidad" común y única, a la constancia del Logos. Es decir, en Heráclito nos encontramos con la constancia del devenir y en Parménides con la constancia del Ser-Ente.

Según acabamos de ver, Parménides y Heráclito no dicen exactamente lo mismo, como pretende Heidegger, ni tampoco son absolutamente contrapuestos, como se mantiene frecuentemente. Ambos tienen en común el afirmar una necesidad y constancia, pero difieren en verla bien en el devenir o bien en el "inmovil" Ser-Ente. ¿Qué sentido tiene esa mutua concordancia y divergencia entre estos dos pensadores del principio?. ¿Qué clase de correspondencia se da entre ambos o, para decirlo con más propiedad, en ese lo Mismo consigo mismo, que a los dos les otorgó la Palabra?.

Heráclito y Parménides pertenecen ciertamente a una misma unidad o única mismidad, a nuestra histo-

ria, y, por ser auténticos pensadores esenciales del principio, la correspondencia que se da entre ellos no puede quedarse simplemente en la que se puede establecer entre dos pensamientos individuales. Incluso es indiferente si hubo o no una relación o conocimiento personal entre ambos, pues la co-rrespondencia entre sus dos pensamientos en una co-rrespondencia del pensamiento esencial, de la Esencia o lo Mismo, consigo mismo. ¿Cuál es esa co-rrespondencia esencial?.

Realmente, si queremos responder a tal pregunta, no tenemos más remedio que abandonarnos, que dejarnos llevar por la "cosa misma". Alcanzar la "legalidad" de ese fondo común requiere pues que nos transcendamos, que transcendamos en general todo lo particular, las múltiples curiosidades y erudiciones, a fin de sumergirnos en lo Simple. La sabiduría no está en la vana erudición, sino, como decía el viejo Heráclito, en conocer lo Uno, el Logos único que todo lo gobierna , que es Todo.

En Heráclito, según acabamos de ver, nos encontramos con un devenir constante, con que lo único que permanece constante es precisamente la falta de constancia y permanencia. Afirmar que lo constante es la falta de constancia es equivalente a decir que lo que es no es. "Entramos y no entramos en los mismos ríos; somos y no somos" (84). Desde luego no resulta extraño que el padre de la lógica, Aristóteles, mostrara su asombro e incredulidad ante tales afirmaciones. ¿Qué quiere decir exactamente Heráclito con semejantes contradicciones. Sencillamente que en el principio la contradicción es lo que es, que la "polémica" u oposición es la razón de todo lo que es, el fundamento de la armonía, del cosmos.

Los opuestos se requieren necesariamente, ya que uno es lo que es justamente porque no es el otro, o bien porque ya o aún no es de otra manera. "Los hombres ignoran que lo divergente está de acuerdo consigo mismo. Es una armonía de tensiones opuestas, como la del arco y la lira" (85). Como vemos la mediación de lo otro es esencial, y no hay nada que sea en sí o por sí. Al ser la mediación, el devenir, lo único esencial, lo constante, las cosas hasta donde se puede hablar de ellas no son más que por el devenir, y, justamente por esa misma razón, tampoco son, puesto que por su pertenencia al devenir las descubre constantemente como no siendo. Nada es en sí, nada posee una sustantividad propia, y, en consecuencia, todo es por su respectividad a lo otro y, en última instancia, por ese "otro" último que es el "lógico" devenir, por la "ley" de ser de lo que no es.

También en Parménides, justamente por ser premetafísico, no teníamos entes propiamente dichos, nada poseía sustantividad propia como en Heráclito, pero al menos el supremo Ser-Ente había eliminado toda contradicción o negación de su seno. Claro que con la eliminación de la contradicción y de la negación se anulaba igualmente el cambio, y no se podía dar cuenta de lo evidente, del devenir sensible.

Aunque Heráclito mantiene la universalidad del devenir y la necesidad del cambio, lo cierto es que éste, a pesar de tanta transcendentalidad, no trasciende realmente, no conduce a nada nuevo. "Este mundo, que es el mismo para todos, no lo hizo ningún dios o ningún hombre; sino que fue siempre, es ahora y será fuego siempre viviente, que se prende y apaga medidamente" (86). Si el devenir o el cambio no conduce a nada distinto de lo que ya es, realmente no es nada, una mera ilusión y, en consecuencia, sólo el Ser-Ente

es. Aquí tenemos la co-rrespondencia que buscábamos.

Como acabamos de ver, la constancia del Ser-Ente tiene como presupuesto a Heráclito, es decir, un devenir que no provoca cambio esencial alguno, que siempre desemboca en lo mismo, en suma que es un eter - no retorno. ¿Qué clase de "movimiento o cambio" es ese que a nada nuevo conduce?. Necesitamos profundizar en él puesto que es nuestro origen más genuino, la razón de ser de la constancia e inmovilidad del Ser-Ente de Parménides.

Según vimos lo propio de Heráclito, de su tiempo (αἰών), es el ser infantil, su carácter lúdico. ¿Qué es lo propio de la infancia y del juego?. Ciertamente lo propio de la infancia es la espontaneidad, la inmediatez, y lo propio del juego el ser desinteresado, el estar libre de razones. El juego se sustrae a las razones y es simplemente porque sí.

En el principio estamos pues en la inmediatez; el principio es lo inmediato. Realmente afirmar que el principio es lo in-mediato resulta una tautología, puesto que lo que se toma como principio absoluto es anterior a todo cambio o transformación y por tanto no ha sufrido aún mediación alguna. Naturalmente nuestro principio, el mundo griego, aunque puede ser tomado de forma absoluta como principio, como hace Heidegger, no es verdaderamente el principio absoluto, ya que presupone la mediación del Oriente. Además, en el caso de la cultura griega su carácter de principio absoluto no sólo es invalidado por la mediación histórica del Oriente, sino, como hemos señalado repetidamente, por el judeocristianismo. Nuestro Occidente presupone pues

el Oriente de una doble manera: en primer lugar porque desde sus elementos se construye Grecia y, en segundo lugar, porque ésta a través de Roma se funde con el espíritu del oriental judeocristianismo.

Ante semejante mestizaje resulta un tanto ridículo el último gran fenómeno de la "desmesura" europea, de la desmesurada soberbia de su particular subjetividad. Roto el espejismo que provocó semejante narcisismo, o lo que es lo mismo transcendida su voluntad de poder, desembocamos en lo que la precedió y la sucede, en lo que la ha sucedido porque es genuinamente "anterior", apriori, es decir, en el Logos como razón última de todo lo que es. Conviene pues que retomemos el problema y volvamos a ese principio que, por ser tal, el fondo, ha vuelto tras la subjetividad, si bien ahora, eso sí, transformado y diferenciado.

Aunque como acabamos de ver el principio griego presupone un curso anterior, una mediación histórica en Oriente, para nosotros los occidentales Grecia es lo primero, lo in-mediato de Occidente. Tenemos pues que lo inmediato de Occidente es el mundo griego y que, a su vez, lo esencial de su reino o tiempo, del Logos, es su carácter lúdico, la inmediatez. Por tanto, nuestro principio presenta una doble inmediatez y su recuperación requiere la disolución completa de todo ese lastre histórico formado de conceptos e ideas posteriores que, a modo de prejuicios, nos pueden impedir captarlo en su pura espontaneidad.

Según señalamos, en Heráclito no tenemos aún entes, ideas o sustancias, pues éstas son realidades metafísicas posteriores. Claro que si aún no tenemos

las Ideas en su arquetípica idealidad, lo que es como es debido, el deber ser, tampoco podremos encontrar allí una ética racional, una mediación por el deber ser. El bien y el mal no vienen dados pues en este temprano momento por la fuerza de la razón, por una mediación racional, sino por la razón de la fuerza o del poder, por la inmediatez de éstos. Bueno y malo son los "lugares" -recordemos que ἦθος significa originariamente la morada, la estancia (87)- que se ocupan como resultado de la confrontación de poderes, del Juego de fuerzas. "La guerra es el padre y el rey de todas las cosas. A algunos ha convertido en dioses, a otros en hombres; a algunos ha esclavizado y a otros ha liberado" (88).

En el principio pues la fuerza de la razón no se da, en aún insignificante, lo cual no significa que no se dé algún tipo de racionalidad. Ciertamente, según acabamos de señalar, en el principio nos encontramos con una razón, con la razón de la fuerza. Naturalmente para el hombre moderno puede resultar chocante que la fuerza sea la razón, pero eso es justamente lo que tenemos en el principio, y conviene pues, como advertimos, que no proyectemos en él lo que es posterior. La fuerza, el poder, es la primera forma de racionalidad, aunque para nosotros, que somos el fruto de una larga mediación liberadora de la historia, sólo nos resulte aceptable la fuerza de la razón.

Aunque ya sabemos que el poder posee una cierta razón, es una racionalidad primitiva, nos queda profundizar en él a fin de alcanzar su núcleo más íntimo. ¿Qué es en última instancia esa razón primitiva?. Si no logramos entenderla en su pureza, tampoco seremos

capaces de comprender adecuadamente la razón actual, precisamente esa racionalidad de nuestro presente que la rechaza como rudimentaria, y permaneceremos ajenos a su origen y destino.

Para Heráclito la lucha, la "polémica" o confrontación, constituye el corazón del mundo, es ella la que hace de este último un todo ordenado y armónico, es decir, un cosmos. Si el devenir o cambio era la ley suprema y constante, que hacía ser todo lo que es y justamente por ello, por requerir su mediación, lo des-velaba como no siendo, ahora tenemos en lo que Heráclito llama πόλεμος un devenir privilegiado. Es decir, en la "polémica" ve Heráclito el devenir o mediación por excelencia, puesto que por su concurso algunos se convierten en dioses y otros en libres o esclavos. La "polémica o guerra" es la mediación por excelencia, de ella o por ella se es lo que se es, pero es una mediación inmediata.

Parece que hemos desembocado de nuevo en la contradicción: el devenir constante en cuanto "polémico" es una mediación inmediata, puesto que constituye una confrontación de poderes, de lo inmediato. En el principio tenemos pues la contra-posición o contradicción y por ella las cosas son, quieren afirmarse absolutamente, y para ello necesitan que el contrario no sea, negar completamente lo o-puesto. Claro que la negación o anulación del contrario no puede llegar a ser absoluta, pues en ese caso nos quedaríamos sin él, sin su mediación y, en consecuencia, tampoco paradójicamente podría haber ser o afirmación. Cada cosa necesita pues para ser su no ser, su contrario, y "polémicamente" hablando que su contrario no sea, aunque

no absolutamente, ya que en este caso nos quedamos sin la referencia, relación o respectividad, que es por tanto lo único ab-soluto. Heráclito expresa esa necesidad y corrige de ese modo a Homero y Hesíodo: "debemos saber que la guerra es común a todos y que la discordia es justicia y que todas las cosas se engendran de discordia y necesidad" (89).

No hay nada que sea o no sea de forma absoluta. Así, por ejemplo, no hay señor sin siervo o viceversa. Lo único que es absolutamente es la relación y ésta es precisamente, como señala Heidegger, el Logos.

> "Para hablar con propiedad ya no debemos hablar de una relación del λόγος humano al Λόγος , porque tanto el λόγος humano como el Λόγος son ya en sí relación. El relacionar es una clase de recoger y reunir. En la mate - mática griega tiene todavía la palabra λόγος el significado originario de relación" (90).

El Logos no es pues una cosa junto a los demás, ni tampoco un ente supremo situado por encima de los demás entes, según la interpretación metafísica. El Logos es relación y como tal lo que une, un Uno que está separado de lo que une, que como hemos dicho es lo Ab-soluto. ¿Qué clase de distinción o separación conviene al Logos?. El mismo Heráclito en su fragmento nº 108, por cierto según la ordenación de Hermann Diels, nos habla de ese carácter diferenciado del Logos. "De todos aquellos cuyo discurso he oído, ninguno hay que alcance a comprender que la sabiduría está separada de todo" (91).

Curiosamente lo que une, la relación o Logos, es lo separado de todo. Aunque es lo separado de todo,

πάντων κεχωρισμένον, lo cierto es que el hombre puede escucharlo, puede transcender y abandonar su posición particular y convertirse en el "lugar" de lo común y único. "Si atienden no a mí, sino a la razón, estarán de acuerdo en que la sabiduría consiste en que lo uno es todo" (92). En consecuencia, únicamente si el hombre consigue adecuar su logos al Logos, sólo mediante tal "homo-logación", puede alcanzar la sabiduría, es decir, estar poseído por la razón.

Heidegger ha puesto de manifiesto certeramente como la razón, el Logos, no es en última instancia una facultad o poder del sujeto, una posesión de su arbitrio, sino lo "sobrecogedor". No es pues el hombre el que posee a la razón, sino la razón la que posee al hombre, la que lo ha hecho tal, humano, despegándolo o separándolo de la naturaleza. Por tanto, ante lo más esencial de su ser, ante la misma "presencia" o Logos, al hombre le compete el escuchar, la docilidad para con la Palabra, si es que quiere ser fiel a sí mismo.

Por cierto que esa docilidad a la que nos referimos no es hija de la impotencia, de no haber encarado todo lo que el hombre tiene en su mano. Por el contrario, es una docilidad que sucede al haber podido resistir todos esos poderes que intentan mediatizar o relativizar al hombre. El hombre, incluso ya en los albores de nuestra cultura, no ha nacido para ser medio de poder alguno, pues sólo es relativo al Logos, a lo Absoluto. Su relación o carácter relativo al Logos lo convierte a él a su vez en absoluto. Claro que si el hombre sólo es absoluto por su relación o referencia a lo Absoluto, al Logos, su carácter absoluto es derivado, es decir, relativo.

Como acabamos de ver el hombre no ha sido, y por ello tampoco lo es ahora, la última instancia. En consecuencia, más que reducir todo al hombre, como ha sido moneda común tras la caída del idealismo alemán, es decir, con la decadencia de la subjetividad europea, conviene por contra que "extendamos" el hombre hacia lo que lo desborda y transciende, hacia lo que lo hace ser absolutamente, hacia lo que lo hace absoluto. Por su dependencia y relatividad a ese Absoluto separado de todo el hombre es según hemos dicho una absolutez relativa. Sin embargo, de forma análoga al necesitar el Logos el "lugar" del hombre, al manifestarse o mostrarse por su mediación, también se resiente aquél en su Absolutez. Es decir, el Logos está relativizado por el hombre y éste, a su vez, absolutizado por aquél.

Desde luego estamos en una relación o mediación entre el Logos y el hombre, en una mediación absoluta, del mismo Absoluto. Un Logos mediado por el hombre es un Logos en mediación. Justamente porque el Logos se nos ha descubierto mediatizado o en relación al hombre, en automediación, no es posible que sea el mismo en Heráclito y en el presente, de forma análoga a como vimos sucede con el Ser en Parménides y Heidegger. Si lo Mismo era el "objeto" de la filosofía, el "método" no puede ser otro que el camino o itinerario de esa Mismidad en su automediación o despliegue absoluto.

Nuestra historia es una automediación del Logos, un despliegue absoluto y, por ello, es absurdo pretender quedarse ante ella en una actitud objetiva, en la aplicación aséptica de una metodología científica.

En realidad no estamos ante ella, sino embargados o sobrecogidos por ella; sólo somos plenamente en la medida en que nos adecuamos a su "lógica", en la medida en que escuchamos su "legalidad" y nos "homologamos" con su decir. Cuando afirmamos que el hombre debe adecuarse a la "lógica" de la historia, no debe entenderse tal adecuación según la concepción metafísica de la verdad, es decir, como una concordancia entre dos niveles o ámbitos distintos. El hombre es historia y cuando se adecua a ella se adecua a sí mismo, a ese lo Mismo que lo hace ser. Por tanto, para el hombre es de gran importancia no perder los "pasos" de ese lo Mismo, estar al día en esa automediación absoluta, del Logos. Aquellas culturas o pueblos que no alcanzan o pierden ese transcender absoluto, quedan necesariamente rezagados en lo históricamente intranscendente.

Justamente porque la historia es una automediación o autotranscendimiento, no se puede entender convenientemente como un eterno retorno de lo mismo o como un retorno a lo mismo, según pretendían Nietzsche y Heidegger respectivamente. Ciertamente la historia es como tra-dición una trans-misión, y por tanto una mismidad, pero ello no significa que se pueda reducir a un mimetismo más propio de la "circular" naturaleza. Como nos muestra la historia por excelencia o paradigmática, el judeocristianismo, en la historia no estamos en el "mimetismo" natural, ni tampoco en la repetición infantil e inmadura de la ley del Padre. A decir verdad la ley del Padre se puede convertir en un segundo mimetismo o repetición ciega, consecuencia de la educación que constituye para el hombre su segunda naturaleza. Para decirlo de otro modo, lo histórico no es la inmediatez natural en su ceguera repe-

titiva, ni la "distancia" infranqueable o infranqueada de un Padre absolutamente transcendente, es decir, de un ideal o deber ser inalcanzado o inalcanzable. Lo histórico es más bien la novedad y la plenitud, la plenitud de una novedad penosamente gestada, "trabajada", en y por su espíritu.

Pero ese fruto absoluto, el Hijo, también tiene que sufrir la muerte por lo que tiene de relativo e inmanente, una muerte por cierto que, paradójicamente, lo hará "vivir" más en sí mismo, en su absolutez, en su espíritu. La novedad y la plenitud presuponen la indigencia y, a su vez, son el supuesto de una muerte necesaria, precisamente para que no sea traicionada la "inquietud" del proceso. En realidad pues es una muerte de lo muerto.

El nihilismo que aqueja a nuestra cultura no se soluciona con los vitalistas valores nietzscheanos, ni tampoco únicamente, como pretende Heidegger, con una vuelta al principio griego. Verdaderamente debemos hacernos con el principio, pero no podemos quedarnos en él, en su juvenil in-mediatez, sino seguir sus sucesivas diferenciaciones. Naturalmente, este trabajo no pretende ni puede dar cuenta de tan laborioso curso. Conviene sin embargo, para terminar, que incidamos de nuevo en el comienzo, en el Logos y en el Ser, para confirmar nuestra tesis: que incluso allí no estamos en lo mismo, es decir, que ya entre ambos se ha producido una automediación de lo Mismo.

Según dijimos, el devenir constante de Heráclito que no provoca cambio esencial alguno, es el presupuesto de la inmutabilidad o inmovilidad del Ser-Ente parme-

nîdeo. En el mismo sentido podemos afirmar que esa indiferenciación del Ser-Ente de Parménides, justamente por no ser el principio, no es la primera confusión o indiferenciación. Así en Heráclito con su doctrina de que lo único constante es el devenir, la falta de constancia, nos encontramos con una confusión o indiferenciación más originaria: que lo que es no es, es decir, con una indiferenciación entre el Ser y el No-ser.

Ya señalamos como el principio es lo in-mediato y, por lo tanto, lo que aún no ha sufrido determinación o diferenciación alguna. La primera autodeterminación o autodiferenciación, la que se da entre el Ser-Ente y el No-ser, presupone pues un principio más in-mediato e in-diferenciado en el que ambos están aún confundidos. Ciertamente en Heráclito tenemos tal "confusión" y ésta constituye la contradicción más grande. El Logos heraclitiano nos testimonia una contradicción absoluta, del Absoluto mismo.

En suma, nuestra historia hunde sus raîces en una contradicción suprema, absoluta, que como tal no sólo es anterior a la lógica, sino también a la distinción pensamiento-realidad o incluso a la que establece Parménides entre el Ser-Ente y el No-Ser.

Notas al capítulo III

(1) "Wir sagten indes, Nietzsches Metaphysik sei eigentlicher Nihilismus. Darin liegt, dass Nietzsches Nihilismus nicht nur den Nihilismus nicht überwindet, sondern ihn auch nie überwinden kann. Denn gerade in dem, worin und wodurch Nietzsche den Nihilismus zu überwinden meint, in der Setzung neuer Werte aus dem Willen zur Macht, kündigt sich erst der eigentliche Nihilismus an: Dass es mit dem Sein selbst, das jetzt zum Wert geworden, nichts ist". HEIDEGGER, M. Nietzsche II. Neske Pfullingen 1961, p.340

(2) "Der Anfang ist das, was in der wesenhaften Geschichte zuletzt kommt. Für ein Denken allerdings, das nur die Form des Rechnens kennt, bleibt der Satz: "Der Anfang ist das Letze", ein Widersinn". HEIDEGGER, M. Parméni-des. Gesamtausgabe. II Abteilung, Band 54. Vittorio klostermann. Frankfurt am Main. 1982, p.2 (la traducción es nuestra)

(3) "Die Absicht, dem Denken des Parmenides und des Heraklit heute noch nachzudenken, bleibt so von mannigfachen Zweifeln und Bedenken umstellt. Wir lassen diese Zweifel und Bedenken gelten und ersparen uns die besondere Zurückweisung". Id, p.3

(4) ELIADE, M. Mito y Realidad. Guadarrama/Punto Omega. 1981, p.83

(5) "Anaximander, Parmenides und Heraklit sind die einzigen anfänglichen Denker. Sie sind es nicht deshalb, weil

sie das abenländische Denken eröffnen und beginnen. Schon vor ihnen "gibt" es Denker. Jene sind anfängliche Denker, weil sie den Anfang denken. Der Anfang ist das in ihrem Denken Gedachte". Parmenides, op. cit, p.10

(6) HEIDEGGER, M. Was heisst Denken?, Max Niemeyer Verlag Tübingen 1971, p.6,7 (Ed. esp., ¿Qué significa pensar?, Nova, Buenos Aires 1978, p.16)

(7) "Aber vermutlich bleibt umgekehrt τὸ ψεῦδος, das Falsche, in seinem Wesen immer eine Art des Verborgenen und des Verbergens". HEIDEGGER, M. Parmenides, op. cit, p.33

(8) "Die Geschichte", Wesentlich begriffen, und d.h. aus dem Wesensgrund des Seins selbst gedacht, ist der Wandel des Wesens der Wahrheit. Sie ist "nur" dieses". Id, p.80

(9) "Was der Mensch im Verhältnis zur Geschichte vermag, ist, darauf zu achten und darob in der Sorge zu sein, dass die Geschichte ihren Sinn dem Menschen nicht verbirgt und versagt". Id, p.83

(10) VATTIMO, G. El Fin de la modernidad. Gedisa. Barcelona 1986, p.42

(11) HEIDEGGER, M. Parmenides, op. cit, p.247

(12) "Das Selbstsein im Sinne der Subjektivität und Egoität entfaltet sich in der Folge zu mannigfachen Gestalten, die geschichtlich als Nation und als Volk hervortreten... Ohne Descartes, d.h. ohne metaphysische Gründung

der Subjektivität, ist Herder, d.h. die Gründung der Volkheit der Völker, nicht zu denken". HEIDEGGER, M. Parmenides, op. cit, p.204

(13) "Rein metaphysisch gesehen, d.h. im Hinblick auf die Auslegung des Seienden als die rational-irrationale Wirklichkeit, ist der Bereich der dichterischen Grunderfahrung Rilkes von dem der denken den Grundstellung Nietzsches in nichts unterschieden. Beide sind, so wie die neuzeitliche und mittelalterliche Metaphysik überhaupt, vom Wesen der Wahrheit als ἀλήθεια so entfernt als nur möglich". Id, p.235

(14) "Das echte Pseudonym soll den Verfasser nicht einfach unkenntlich, es soll vielmehr auf seines verborgenes Wesen aufmerksam machen. Durch sein Pseudonym sagt der Verfasser sogar mehr von sich, als wenn er seinen "richtigen" Namen gebraucht. An den Pseudonymen kierkegaards ("Johannes de Silentio", "Joh. Climacus" und "Anticlimacus") lässt sich dieses Wesen des Pseudeonyms und damit das Wesen des ψεῦδος erkennen. Im ψεῦδος waltet ein Verdecken, das zugleich enthüllt". Id, p.53

(15) " "Ver", das sagt: in Stand-stehen, in Stand-bleiben, d.h. nicht-fallen (kein falsum), oben bleiben, sich behaupten, das Haupt-sein, befehlen". Id, p.69

(16) NIETZSCHE, F. Götzeng-Dämmerung, op. cit, p.155 (Ed. esp., El ocaso de los ídolos, p.148)

(17) "So ist auch der alttestamentliche Gott ein "befehlender" Gott: "du sollst nicht", du sollst" ist sein

Wort. Dieses Sollen wird auf Gesetzestafeln niedergeschrieben. Kein Gott der Griechen ist ein befehlender Gott, sondern ein Zeigender, Weisender. Das römische "numen", wodurch die römischen Götter gekennzeichnet sind, bedeutet degegen "Geheiss" und "Wille" und hat Befehlscharakter". Parmenides, op. cit, p.59

(18) "Esto sí, esto sólo es la venganza misma: la repugnancia de la voluntad contra el tiempo y su "fue". Citado por Heidegger en Was heisst Denken?, op. cit, p.37 (Ed. esp., p.92)

(19) ELIADE, M. op. cit, p.142

(20) "Die Gotter sind als θεάοντες notwending ἵστορες. Ἱστορία besagt "Zu Gesicht bringen" (vom Stamm Fid; videre, visio), ins Licht stellen, in die Helle ... Das Wort als Nennung des Seins, der μῦθος, nennt das Sein in seinem anfänglichen Hereinblicken und Scheinen-nennt τὸ θεῖον, d.h. die Götter". Parmenides, op. cit, p.165

(21) "Die "Philosophie" ist in ihrem Wesen so ursprünglich abendländisch, dass sie den Grund der Geschichte des Abendlandes trägt". HEIDEGGER, M. Heraklit. Gesamtausgabe. II Abteilung. Band 55. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 1979, p.3 (la traducción es nuestra)

(22) "Die ewige Wiederkehr des Gleichen gibt zugleich die schärfste Auslegung des "klassischen Nihilismus", der unbedingt jedes Ziel ausserhalb und oberhalb des Seienden vernichtet hat" HEIDEGGER, M. Nietzsche II, op. cit, p.38

(23) HEIDEGGER, M. Einführung in die Metaphysik, Gesamtausgabe, op. cit, Bd 40, p.119 (Ed. esp., Introducción a la metafísica, Nova, Buenos Aires 1977, p.149)

(24) HEIDEGGER, M. Was heisst Denken?, op. cit, p.20 (Ed. esp., p.51)

(25) HEIDEGGER, M. Einführung in die Metaphysik, op. cit, p.104,105 (Ed. esp., p.135)

(26) HEIDEGGER, M. Was ist Metaphysik? (incluída en Wegmarken), Gesamtausgabe, op. cit, Bd 9, p.115 (Ed. esp., ¿Qué es metafísica?, Siglo Veinte. Buenos Aires, 1974, p.50)

(27) ARISTOTELES. Metafísica. Ed. Gredos. Madrid 1970. Libro I, 986 b, 25 (trad. V.García Yebra)

(28) MONTERO MOLINER, F. Parménides. Ed. Gredos. Madrid, 1960. p.193

(29) Id, p.68

(30) HEIDEGGER, M. Nietzsche II, op. cit, p.226

(31) "L'aublie qu'il faut ici penser est le voilement de la différence comme telle, voilement pensé à partir de la ΛήθΗ (occúltation) et qui de son côté s'est soustrait dès l'origine à notre vue". HEIDEGGER, M. Identité et différence (Questions I). Gallimard. Paris 1968, p.285 (traducción nuestra de la versión francesa de A.Préau)

(32) "... depuis l'époque de l'idéalisme spéculatif, nous n'avons plus le droit de nous représenter l'identité comme la simple uniformité et de négliger la médiation qui s'affirme au sein de l'unité". Id, p.259

(33) "Bei Hegel-der in der Philosophie so unerhört viel gesehen hat und sehen konnte, weil er eine ungewöhnliche Macht über die Sprache hatte und die verborgenen Dinge aus ihrem Versteck herausriss - klingt einmal diese optische Bedeutung des Terminus 'Reflexion' an, wenn auch in einem anderen Zusammenhang und in einer anderen Absicht". HEIDEGGER, M. Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe. II Abteilung, Band 24, Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 1975, p.226 (la traducción es nuestra)

(34) "Das unbedingte Wesen der Subjetivität entfaltet sich daher notwending als die brutalitas der bestialitas. Am Ende der Metaphysik steht der Satz: Homo est brutum bestiale. Nietzsches Wort von der "blonden Bestie" ist nicht eine gelegentliche Übertreibung, sondern das kennzeichen und Kennwort für einen Zusammenhang, in dem er wissend stand, ohne seine wesensgeschichlichen Bezüge zu durchschauen". HEIDEGGER, M. Nietzsche II, op. cit, p.200,201

(35) "Wenn von der Geschichte des Seins die Rede sein darf, dann müssen wir zuvor bedacht haben, dass sein besagt: Anwesen des Anwesen: Zwiefalt. Nur von dem so bedachten Sein aus können wir dann mit der nötigen Bedachtsamkeit erst einmal fragen, was hier "Geschichte" heisst". HEIDEGGER, M. (Vorträge und Aufsätze). Moira. Neske 1978, p.244

(36) "... da es (das Seinde) ja die Moira daran gebunden hat) ein Ganzes und unbeweglich zu sein". Id, p.242.

(37) MONDOLFO, R. Heráclito. Siglo XXI 1981, p.60,61

(38) Id, p.73

(39) GUTHRIE, W.K.C. Historia de la filosofía griega (Tomo I), Gredos, Madrid 1984, p.385

(40) Id, tomo II, Madrid 1986, p.39

(41) HEIDEGGER, M. Vorträge und Aufsätze. Neske 1978, p.249

(42) ARISTOTELES. Metafísica (Tomo I), Gredos, Madrid 1970, Libro IV, 1005b, 25 (trd. V.García Yebra)

(43) "Heraklits Dunkelheit ist wohl mehr Folge einer vernachlässigten Wortfügung und der unausgebildeten Sprache". HEIDEGGER, M. Heraklit. Gesamtausgabe. II Abteilung. Band 55. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1979, p.21 (la trad. es nuestra)

(44) "Das Dunkle dieser Philosophie liegt aber hauptsächlich darin, dass ein tiefer, spekulativer Gedanke in ihr ausgedrückt ist". Id. p.28

(45) "Die Sprache der anfänglichen Denker hat den Adel des Anfänglichen", Id, p.27

(46) "Ist die Voraussetzung, dass der Be-ginn des abendländischen Denkens das Geschick der abendländischen Geschichte in sich berge und deshalb dieser Geschichte

ihre Wahrheit vorherbestimmte, ist die Voraussetzung, dass dieser Beginn von solcher Würde sei, eine ungemässe? Ich denke nicht." Id, p.287

(47) FREUD, S. Moisés y la religión monoteista. Obras completas, Tomo IX. Biblioteca Nueva. Madrid 1975, p.3264

(48) "Für Heraklit, der den Streit denkt als das Wesen den Seins, ist Artemis, die Göttin mit Bogen und Leier, die Nächste. Aber ihre Nähe ist reine Nähe d.h. die Ferne". Heraklit, op. cit, p.18

(49) "Es gibt Uberhaupt keine griechische "Religion". Das Wort religio und die Sache sind Römischen Wesens". Id, p.13

(50) "Der Bezug der Griechen zu den Göttern ist überdies ein Wissen und nicht ein "Glauben" im Sinne eines willentlichen Fürwahrhaltens aufgrund autoritativer Verkündigung. Wir ermessen noch nicht, in welch anfänlicher Weise die Griechen die Wissenden gewesen". Id, p.15

(51) FREUD, S. op. cit, p.3267

(52) JUNG, Carl.G. Contribuciones a los simbolismos del sí-mismo. Paidos, Buenos Aires 1986, p.50

(53) ELIADE, M. y KITAGAWA, J. Metodología de la historia de las religiones, Paidos, Barcelona 1986 (El trabajo de F. HEILER que citamos constituye el cap. VIII del libro, "La historia de las religiones como preparación para la cooperación entre las religiones", p.177)

(54) Id, p.175

(55) HEGEL, G.W.F. Estética 3 (La forma del arte simbólico) Ed. Siglo Veinte. Buenos Aires 1983, p.88

(56) Id, p.88

(57) HEGEL, G.W.F. Lecciones sobre filosofía de la religión, 2. Alianza Editorial. Madrid 1987, p.453

(58) HEGEL, G.W.F. El concepto de religión, F.C.E., Madrid 1981, p.158

(59) Id, p.159

(60) "Das Wort des anfänglichen Denkens ist ein wesenhaft anderes als die Sprache der Dialektik". Heraklit, op. cit, p.42

(61) "Denn gerade die genannte Voraussetzung der Hegelschen Metaphysik, dass das Universum dem Mut des Erkennens nicht widerstehen könne und sich dem Willen zur unbedingt sicheren Erkenntnis, d.h. dem Willen zur absoluten Gewissheit, öffnen müsse, gerade diese Grunderfahrung des Hegelschen Denkens ist ganz und gar ungriechisch. Das Universum, griechisch gesagt ὁ κόσμος, , ist im Wesen seines Seins vielmehr das Sichverbergende und deshalb das wesenhaft "Dunkle" ". Id, p.31

(62) "Es ist weder ein Wille zum Erscheinen, noch ist es überhaupt ein Wille". Id, p.41

(63) "In der Vollendung der Metaphysik wird die Metaphysik zur "Psychologie", d.h. die Psychologie und die Anthropologie ist das letzte Wort der Metaphysik". Id, p.130

(64) "Die Geschichte ist in sich selbst das sich voraussprechende Gespräch des Wahrhaften mit sich selbst. Die Frage bleibt immer nur, ob der Mensch und wie er sich darauf einlässt", Id, p.279

(65) GADAMER, H.G. La dialéctica de Hegel. Ed. Cátedra. Madrid 1979, p.138

(66) "L'óv est φύσις τις , une sorte d'éclosion qui ne procéderait que d'elle-même. L'óv n'est pas un ens au sens de l'ens creatum de la scolastique médiévale: ce qui est, en tant que créé par Dieu. Mais l'óv n'est pas non plus l'objet considéré dans son objectité". HEIDEGGER, M. Le principe de raison. Gallimard 1969. p.180 (La trad. es nuestra)

(67) HEIDEGGER, M. Heraklit (incluido en Seminare) op. cit, Bd 15, p.129 (Ed. esp. Heráclito. Ariel. Barcelona 1986, p.103)

(68) "Avec la dispensation de l'être comme objectité commence l'extrême retrait de l'être, pour autant que l'origine essentielle de l'être ne peut même plus être aperçue comme question, comme point digne d'énquête". Le principe de raison, op. cit, p.196

(69) GADAMER, H.G. op. cit, p.137

(70) "Hegel a bien raison de dire que l'entendement quotidien ne sait que tourner en tous sens au milieu de ces vues partielles. Aussi passe-t-il á côte de la chose. L'entendement courant ne peut apercevoir ce Simple et ce Même qui trouve en temps et lieu un langage et qui décide si une interprétation a ou non quelque substance". Le principe de raison, op. cit, p.174

(71) "Das dazugehörige Zeitwort lautet ἐπίστασθαι , d.h. sich vor etwas stellen, dabei werweilen und davor stehen, damit es sich in seinem Anblick zeige". Heraklit, op. cit, Bd 55, p.191

(72) "Die ἐπιστήμη φυσική des Griechentums ist ein Weg und Versuch, das Seiende im Ganzen im Hinblick auf das Sein zu verstehen, vor das Seinende sich zu stellen und davor zu stehen, damit es selbst sich in seinem Sein zeige". Id, p.205

(73) "Die geläufige Bedeutung als Sittenlehre, Tugendlehre oder gar Wertlehre ist nur die Folge, Abart und Abirrung des verborgenen Ursprünglichen Sinnes" Id, p.206

(74) Id, p.196

(75) "Das Reflektieren hemmt das handeln und hat die Entschlusslosigkeit zur Folge". Id, p.198

(76) "Daher muss sich dem Ubersinnlichen, der Idee, das Erkennen anmessen, das nicht sinnlich Sichbare sich zu Gesicht, Uberhaupt vor sich bringen: vor stellen. Das Erkennen ist vorstellendes Sichanme-

ssen an das Übersinnliche. Das reine, nicht sinnliche Vor-stellen, das sich in einem vermittelnden Beziehen des Vorgestellten entfaltet, heisst θεωρία . Das Erkennen ist im Wesen theoretisch". HEIDEGGER, M. Nietzsche I. Neske 1961, p.177 (la trad. es nuestra)

(77) "-das griechische θεωρεῖν - für die Griechen die höchste Gestalt des Handelns selbst ist". Heraklit, op. cit, p.203

(78) "Die Griechen aber, die allein die Hüter des Anfangs des Abendlandes sind, haben in der θεωρία den Wesensbezug zu den θεάοντες und zum θεῖον und zum δαιμόνιον unmittelbar erfahren". HEIDEGGER, M. Parmenides. Gesamtausgabe, Band 54. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 1982, p.220 (La trad. es nuestra)

(79) "Für die "Logik" ist der λόγος das Aussagen – λέγειν τι κατά τινος –, etwas über etwas aussagen". Heraklit, op. cit, Bd 55, p.253

(80) "Wenn daher die anfänglichen Denker schon die Worte τὸ ὄν, τὰ ὄντα , das Seiende, sagen dann denken gerade sie als Denker im voraus das "partizipiale" Wort nicht substantivisch, sondern verbal; τὸ ὄν, , das Seiende ist gedacht im Sinne des Seiend, d.h. des Seins. τὸ ὄν oder nach der älteren Wortform τὸ ἐόν ist für Parmenides gleichbedeutend mit τὸ εἶναι.". Id, p.57-8

(81) "Statt verbum, verbale, eines Titels der lateinischen Grammatiker, sager wir "Zeitwort". Das Wort Sein ist also das Wort aller Worte, das anfängliche Zeit-Wort schlechthin. Das Zeitwort "Sein" nennt als das Wort aller Worte "Die Zeit aller Zeiten" ". Id, p.58

(82) HERACLITO. Die Fragmente der Vorsokratiker, H. Diels, W. Kranz, Weidman, Bd 1, p.162 (trad. española de Luis FARRE, Aguilar, Buenos Aires 1968, p.140, frg. nº 52)

(83) HEIDEGGER, M. Einführung in die Metaphysik, op. cit, p.105 (Ed. esp., p.135)

(84) HERACLITO, op. cit, p.161 (Ed. esp., p.138, frg. nº49)

(85) Id, p.162 (Ed. esp., p.139, frg nº 51)

(86) Id, p.157,158 (Ed. esp., p.127, frg nº 30)

(87) " ἦθος bedeutet ursprünglich die Wohnung, den Aufenhalt" Heraklit, op. cit, Bd 55, p.205

(88) HERACLITO, op. cit, p.162 (Ed. esp., p.141, frg. nº53)

(89) Id, p.169 (Ed. esp., p.155, frg. nº 80)

(90) "Gemäss gesprochen dürfen wir schon nicht von einem Bezug des menschlichen λόγος zu dem Λόγος sprechen, weil ja der menschliche λόγος sowohl wie der Λόγος in sich schon Beziehung sind. Das Beziehen ist eine Art des Lesens und Sammelns λέγειν . In der griechischen Mathematik hat das Wort λόγος noch die ursprüngliche Bedeutung von "Beziehung". Heraklit, op. cit, Bd 55, p.328

(91) HERACLITO, op. cit, p.175 (Ed. esp., p.169, frg. nº108)

(92) Id, p.161 (Ed. esp., p.139, frg. nº 50)

BIBLIOGRAFIA

I. FUENTES ORIGINALES Y DE INVESTIGACION

a) Obras de Nietzsche

En la edición crîtica preparada por G. Colli y M. Montinari todos los escritos y apuntes dejados por Nietzsche se encuentran publicados en orden cronológico. Esta edición está publicada en Alemania por la editorial Gruyter de Berlîn a partir de 1967. Para este trabajo hemos empleado la edición de 1980, que consta de los 15 volúmenes siguientes:

Band 1: "Die Geburt der Tragödie"
"Unzeitgemässe Betrachtungen I-IV"
"Nachgelassene Schriften 1870-1873"

Band 2: "Menschliches, Allzumensliches I und II"

Band 3: "Morgenröte"
"Idyllen aus Messina"
"Die fröhliche Wissenschaft"

Band 4: "Also sprach Zarathustra"

Band 5: "Jenseits von Gut und Böse"
"Zur Genealogie der Moral"

Band 6: "Der Fall Wagner"
"Götzen-Dämmerung"
"Der Antichrist". "Ecce homo". "Dionysios-Dithyramben". "Nietzsche contra Wagner".

Band 7: "Nachgelassene Fragmente" 1869-1874

Band 8: "Nachgelassene Fragmente" 1875-1879

Band 9: "Nachgelassene Fragmente" 1880-1882

Band 10:"Nachgelassene Fragmente" 1882-1884

Band 11:"Nachgelassene Fragmente" 1884-1885

Band 12:"Nachgelassene Fragmente" 1885-1887

Band 13:"Nachgelassene Fragmente" 1887-1889

Band 14:"Einführung. Siglenverzeichnis"
Kommentar zu Band 1-13

Band 15:"Chronik zu Nietzsches Leben"
Gesamtregister

b) Obras de Heidegger

Se menciona el año en el que la obra fue escrita, así como el de la primera publicación cuando ambos no coinciden.

1912 "Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie", Philosophisches Jahrbuch (Fulda), XXV, págs. 353-363.
"Neuere Forschungen über Logik", Literarische Rundschau für das Katholische Deutschland, XXXVIII, págs. 446-472; 517-524; 565-570, Freiburg 1912.

1913 "Kants Briefe in Auswahl", von F.Ohmann, Literarische Rundschau für das Katholische Deutschland, Friburgo, XXXIX, pág.74

"Zeitlichkeit un Zeitlosigkeit", von N.Bubnoff, Literarische Rundschau, XXXIX, págs. 178-179.

1914 "Von der Klassifikation psychische Phänomene", von F.Brentano, Literarische Rundschau, XL, págs. 223-224, Friburgo

"Kant-Laienbrevier", von F.Gross, Literarische Rundschau, XL, 370-377

"Die Lehre vom Urteil im Psychologismus.Ein Kritisch-positiver Beitrag zur Logik", Leipzig. Disertación presentada en Friburgo en 1914

"Kant und Aristoteles", v.c. Sentroul, Literarische Rundschau, XL p.330-332.

1915 "Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus", tesis de licenciatura presentada en Friburgo en 1915, Tübingen 1916.

1916 "Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft", Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Leipzig, CLXI, págs. 173-188.

1917 "Abendgang auf der Reichenau", Das Bodenseebuch, Constanza, V, pág. 152.

1927 "Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhls seit 1866, Die Philipps Universität zu Marburg 1527-1927, págs. 680-687 "Sein und Zeit", erste Hälfte, en Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Halle, VIII, págs. 1-438.

1928 "Philosophie der symbolischen Formen", v E Cassirer Deutsche Literarurzeitung, Berlin, V, págs. 1000-1012

"Vorbemerkungen des Herausgebers, zu: Edmund Husserl Vorlesungen zu Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins", Jahrbuch f. Philosophie und phänomenologische Forschung, Halle, IX, págs. 367-368.

1929 "Vom Wesen des Grundes", en Festchrift für E.Husserl, Halle

"Kant und das Problem der Metaphysik", Cohen, Bohn 1929

"Was ist Metaphysik?", F. Klostermann, Frankfurt a M, 1950.

1930 "Vom Wesen der Wahrheit", V. Klostermann, Frankfurt 1943

1933 "Die Selbsbehauptung der deutschen Universität", Korn, Breslau, 1933.

1935 "Einführung in die Metaphysik", Niemeyer, Tübingen 1953

"Der Ursprung des Kunstwerkes", en Holzwege, V.Klostermann, Frankfurt a. M, 1950.

1935-36 "Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen". Curso del semestre de invierno de 1935-1936, con el título: Cuestiones fundamentales de metafísica, Niemeyer, Tübingen 1962.

1936 "Hölderlin und das Wesen der Dichtung", Langen, Munich 1937.

1936-37 "Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst", curso publicado en Nietzsche I, Neske, Pfullingen 1961.

1937 "Die ewige Wiederkehr des Gleichen", en Holzwege, V. Klostermann, Frankfurt a M, 1950.

1937-38 "Aus einer Erörterung der Wahrheitsfrage", estracto del curso del semestre de invierno publicado en Zehn Jahre Neske Verlag, Pfullingen 1962.

1938 "Die Zeit des Weltbildes", curso publicado en Nietzsche I, Neske, Pfullingen 1961.

1939 "Der Wille zur Macht als Erkenntnis", en Nietzsche I, op. cit.

"Die ewige Wiederkunft des Gleichen und der Wille zur Macht", en Nietzsche II, Neske, Pfullingen 1961

"Wis wenn am Feiertage...", Niemeyer, Halle 1941.

1940 "Des europäische Nihilismus", en Nietzsche II, op. cit.

"Nietzsche Metaphysik", Idem.

"Vom Wesen und Begriff der Physis", II Pensiero, III, Milán 1958.

1936-40 "Nietzsche Wort: Gott ist tot", en Holzwege, op. cit.

1941 "Die Metaphysik als Geschichte des Seins", Nietzsche II

"Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik", Idem

"Die Erinnerung in die Metaphysik", Idem.

1942 "Platons Lehre von der Wahrheit", Geistige Uberlieferung II, ed. E. Grassi.

1942-43 "Hegels Begriff der Erfahrung", Holzwege.

1943 "Heimkunft". "An die Werwandten", en Erläuterung zur Hölderlins Dichtung, V. Klostermann, Frankfurt a. M 1944

"Andenken", en Tübingen Denkschrift, en conmemoración de la muerte de Hölderlin, ed. por Kluckohn, J.C.B. Mohr, Tübingen 1943

"Nachwort" zu Was ist Metaphysik?, op. cit.

"Anmerkung" für Vom Wesen der Wahrheit, op. cit.

"Aletheia". Extracto de un curso sobre Heráclito, no publicado en Vorträge und Aufsätze, G. Neske, Pfullingen 1954.

1944 "Logos". Extracto de un curso sobre la Lógica, publicado como contribución a los Ensayos ofrecidos a Hans Jantzen, Berlîn 1951, y más tarde en Vorträge und Aufsätze.

1944-45 "Zur Erläuterung der Gelassenheit", G. Neske, Pfullingen 1959

1936-46 "Die Ueberwindung der Metaphysik", en Vorträge und Aufsätze

1944-46 "Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus", en Nietzsche II.

1946 "Der Spruch des Anaximander", en Holzwege

"Wozu Dichter?", conferencia en un círculo privado con ocasión del vigésimo aniversario de la muerte de R.M. Rilke, en Holzwege.

1947 "Humanismusbrief". Carta a Jean Beaufret, en Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einen Brief über den Humanismus,A. Francke, Bern, 1947

"Aus der Erfahrung des Denkens", Neske, Pfullingen

1949 "Einleitung", zu Was ist Metaphysik?, op. cit.

"Vorwort", zu Vom Wesen des Grundes, op. cit.

"Der Feldweg". Texto para la colección de trabajos destinados a conmemorar el centenario de la muerte del compositor Conradin Kreutzer, Frankfurt, a. M, 1953

"Die Kehre", en Die Frage nach der Technik, Neske, Pfullingen 1962.

1950 "Das Ding", conferencia pronunciada ante la Academia bávara de Bellas Artes, en Vorträge und Aufsätze

"Die Sprache", en Unterwegs zur Sprache, Neske; Pfullingen 1959

1951 "Bauen, Wohnen, Denken?", conferencia pronunciada en el marco de la segunda reunión de Darmstad, en Vorträge und Aufsätze, Neske, Pfullingen 1954

"Dichterisch wohnet der Mensch", conferencia pronunciada en Bühlerhöhe, publicada en Vorträge und Aufsätze

"Zu einem Vers von Mörike", Atlantis, Zurich.

1951-52 "Was heisst Denken?", Curso del semestre de invierno, Niemeyer, Tübingen 1954.

1952 "Was heisst Denken", conferencia pronunciada para la Radiodifusión bávara, Merkur 1952 y en Vorträge und Aufsätze

"Moira", estracto del curso "Was heisst Denken?" en Vorträge und Aufsätze.

1953 "Wer ist Nietzsches Zaratrusta", conferencia publicada en Vorträge und Aufsätze

"Georg Trackl Eine Erörterung seines Gedichtes", en Merkur nº 61, y más tarde en Unterwegs zur Sprache

"Wissenschaft und Besinnung". Conferencia publicada en Vorträge und Aufsätze

"Die Frage nach der Technik". Conferencia pronunciada en la Escuela Técnica Superior de Munich, publicada en Vorträge und Aufsätze.

1953-54 "Aus einem Gespräch von der Sprache". Conversación con un filósofo japonés, en Unterwegs zur Sprache.

1955 "Zur Seinsfrage". Texto de un artículo escrito en homenaje de Ernst Jünger, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1956

"Was ist das -die Philosophie?" Conferencia pronunciada en Cerisy-La Salle en Agosto de 1955 y publicada por G. Neske, Pfullingen 1956

"Gelassenheit". Discurso pronunciado en Messkirch el 30 de Octubre de 1955, con ocasión de la cele-

bración del 175 aniversario del nacimiento del compositor Conradin Kreutzer, publicado por Neske, Pfullingen 1959.

1955-56 "Der Satz vom Grund". Curso del semestre de invierno en la universidad de Friburgo y conferencia pronunciada en mayo de 1956 en Brema y en octubre en la universidad de Viena. Publicada por Neske, Pfullingen 1957.

1957 "Hebel -der Hausfreund", Neske, Pfullingen

"Die Onto-theologische Verfassung der Metaphysik". Conferencia pronunciada el 24 de febrero de 1957 en Todtauberg, publicada en Identität und Differenz.

1957-58 "Das Wesen der Sprache". Texto de tres conferencias pronunciadas en la universidad de Friburgo en diciembre de 1957 y en febrero de 1958 en Unterwegs zur Sprache

"Antrittsrede vor der Heidelberger Akademie der Wissenschaften", en Wissenschaft und Weltbild, XII; Viena 1958.

1958 "Das Wort". Conferencia pronunciada el 11 de mayo de 1958 en el teatro de Viena, con el título "Dichten und Denken", en Unterwegs zur Sprache

"Hegel und die Griechen". Conferencia pronunciada en una sesión plenaria de la Academia de Ciencias de Heidelberg el 26 de Julio de 1958 y publicada en "Die gegerwart der Griechen im neueren Denken". Festschrift F.H.G. Gadamer zum 60. Geburstag. J.C.B. Mohr, Tübingen 1960.

1959 "Der Weg zur Sprache". Conferencia pronunciada en la Academia bávara de Bellas Artes en enero de 1959, en Unterwegs zur Sprache.

"Hölderlin Erde und Himmel". en Hölderlin -Jahrbuch 1958-1960, Mohr (Siebeck), Tübingen 1960.

1960 "Sprache und Heimat", en Hebel - Jahrbuch 1960.

1961 "Kant These über das Sein", V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1962.

1962 "Die Technik und die Kehre", Neske, Pfullingen 1962

"Sein und Zeit". Conferencia pronunciada en la universidad de Friburgo el 31 de enero de 1962.

1964 "Uber Abraham a Santa Clara". Stadt Messkirch.

1966-67 "Heraklit". Seminario con E.Fink. Frankfurt, V. Klostermann 1970.

1967 "Die Physis bei Aristoteles". V. Klostermann, Frankfurt 1967

"Wegmarken", V. Klostermann, Frankfurt 1967.

1969 "Zur Sache des Denkens", Tübingen, Niemeyer 1969, Inhält: "Zeit und Sein", "Protokol zu einem Seminar über diesen Vortrag", "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens", "Mein Weg in der Phänomenologie"

"Dankansprache", in Ansprachen zum 80 Geburtstag am 26 September in Messkirch. Stadt Messkirch

"Vom Geheimnis des Glockenturms", in Martin Heidegger zum 80 Geburtstag von seiner Heimatstadt Messkirch. Frankfurt, V. Klostermann

"Zeichen", Neue Züricher Zeitung. Nr.579. 21 Septiembre 1969

"Fregen nach Aufenthalt des Menschen", Neue Züricher Zeitung. Nr.606 5 de octubre 1969.

1970 "Martin Heidegger im Gespräch", ed. R.Wisser. Friburgo/Munich, Alber

"Phänomenologie und Theologie", V. Klostermann, Frankfurt

Inhalt: "Phänomenologie und Theologie" (1927); "Einige Hinweise auf das theologische Gespräch über "Das Problem eines nichtobjektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie" (1964).

1971 "Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit" (1809), herausgegeben von H.Feick Tübingen, Niemeyer.

1972 "Frühe Schriften". Frankfurt, Klostermann. Inhalt: "Die Lehre vom Urteil im Psychologismus" (1914), "Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus (1916), "Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft" (1915).

1975 Edición de obras desde 1975 en 4 partes: 1. Veröffentlichen Schriften (1914-1970); 2. Vorlesungen (1923-1944); 3. Unveröffentliche Abhandlungen (1919-1967); 4. Aufzeichnungen und Hinweise.

De la Gesamtausgabe, supervisada por F.W. von Herrmann y editada por V.Klostermann, Frankfurt, se publicaron hasta ahora los siguientes volúmenes:

Bd 1: "Frühe Schriften". 1978.

Bd 2: "Sein und Zeit". 1977.

Bd 4: "Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung". 1981.

Bd 5: "Holzwege". 1977.

Bd 9: "Wegmarken". 1976.

Bd 12: "Unterwegs zu Sprache". 1985.

Bd 13: "Aus der Erfahrung des Denkens". 1983.

Bd 15: "Seminare".

Bd 20: "Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs". 1979.

Bd 21: "Logik - Die Frage nach der Wahrheit". 1976.

Bd 24: "Die Grundprobleme der Phänomenologie". 1975.

Bd 25: "Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft". 1977.

Bd 26: "Metaphysische Anfangsgründe der Logik". 1978.

Bd 29/30: "Die Grundbegriffe der Metaphysik".

Bd 31: "Vom Wesen der menschlichen Freiheit". 1982.

Bd 32: "Hegels Phänomenologie des Geistes". 1980.

Bd 33: "Aristoteles, Metaphysik 1-3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft". 1981.

Bd 34: "Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet". 1988.

Bd 39: "Hölderlins Hymmen "Germanien" un "Der Rhein"" 1980.

Bd 40: "Einführung in die Metaphysik". 1983.

Bd 41: "Die Frage nach dem Ding". 1984.

Bd 42: "Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit". 1988.

Bd 43: "Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst". 1985.

Bd 44: "Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken". 1986.

Bd 45: "Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"". 1984.

Bd 48: "Nietzsche: Der europäische Nihilismus". 1986.

Bd 51: "Grundbegriffe". 1981.

Bd 52: "Hölderlins Hymme "Andenken"". 1982.

Bd 53: "Hölderlins Hymme "Der Ister"". 1984.

Bd 54: "Parmenides". 1982.

Bd 55: "Heraklit (I, Der Anfang des abendländischen Denken; II, Logik, Heraklits Lehre vom Logos)". 1979.

Bd 56-57: "Zur Bestimmung der Philosophie". 1987.

Bd 61: "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung". 1985.

Siempre que ha sido posible hemos empleado los volúmenes de esta edición, con la única excepción de los trabajos heideggerianos contenidos en Nietzsche I y II, que han sido citados por su ed. de Neske, 1961.

c) Ediciones españolas

1. Traducciones de Nietzsche en castellano

- Obras completas de F. Nietzsche, vols. 1-13, trad. de E. OVEJERO Y MAURI; vols. 14-15, trad. de F. GONZALEZ VICEN; Madrid, Ed. Aguilar, 1932-1951.

- Obras completas, 5 vols. Trad. de PEDRO SIMON, Buenos Aires, Ed. Prestigio 1970.

- Ecce Homo, la genealogía de la moral, El nacimiento de la tragedia, Más allá del bien y del mal, Así habló Zaratustra, El Anticristo, El crepúsculo de los ídolos, Consideraciones intempestivas, publicadas en volúmenes sueltos en Alianza Editorial, traducidas por ANDRES SANCHEZ PASCUAL, según los textos definitivamente establecidos y anotados por Colli y Montinari.

- El ocaso de los ídolos, publicados por Ed. Busma. Madrid 1982, trad. de FRANCISCO JAVIER CARRETERO MORENO.

- Aurora. Ed. Busma, 1984.

- Humano, demasiado humano, EDAF, Madrid 1980. trad. ANIBAL FROUFE.

- La gaya ciencia. Ed. José J. de Olañeta. trad. de P. GONZALEZ BLANCO.

- El gay saber, por L. JIMENEZ MORENO. Col. Austral.

- En torno a la voluntad de poder, traducido y presentado por M. CARBONELL. Ed. de Bolsillo.

- El libro del filósofo. trad. A. BERASAIN, Ed. Taurus.

- Sobre el porvenir de nuestras escuelas, trad. de C.MANZANO, sobre texto establecido y anotado por Colli/Montinari.

- Correspondencia, seleccionada y traducida por E. SUBIRATS, Col. Maldoror de Ed. Liberales.

- Crónica biográfica, Crónica Wagneriana, El Anticristo, Ecce Homo, Mi hermana y yo, El origen de la tragedia, Aurora, La gaya ciencia, El crepúsculo de los îdolos, Más allá del bien y del mal, Así hablaba Zaratustra, El viajero y su sombra, Humano, demasiado humano, Opiniones y Sentencias diversas, publicados por Ediciones Teorema en 4 vols. y traducidos por E. EIDELSTEIN, M.A. GARRIDO Y C. PALAZON. Barcelona 1985.

- Inventario de F. Nietzsche, antología temática de textos, edición de F. Savater, ed. Taurus.

2. Traducciones de Heidegger en castellano

"El ser y el tiempo", trad. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica 1951. (3ª ed., 1980).

"Kant y el problema de la metafísica", trad. G.I.Roth y E.C.Frost, México, FCE, 1954. (La 4ª ed. alemana, con importante apéndice, aparece en la última edición española).

"¿Qué es la metafísica?", trad. X.Zubiri, en Cruz y Raya (Madrid), nº 6 (1931); reproducida en forma de libro, México, Séneca, 1941 -Otra trad. por R.Lida, en Sur (Buenos Aires) nº 5 (1932). La introducción a la 5ª ed. alemana, "El retorno al fundamento de la metafísica", la tradujo R.Gutiérrez Girardot en "Ideas y Valores" (Bogotá), nº 3-4 (1952).

"De la esencia del fundamento", trad. de A.Goller de Walther, en "Substancia" (Tucumán), año 1 nº 4, marzo 1940. -Trad. de Juan David García Bacca en M.Heidegger. "Hölderlin y la esencia de la poesía", México, Séneca, 1944.- Trad. de Eduardo García Belsunce en M.Heidegger, "Ser, verdad y fundamento", Caracas, Monte Avila, 1968.

"Hölderlin y la esencia de la poesía", trad. de J.D.García Bacca, México, Séneca, 1944. Del mismo traductor, en "Revista Nacional de Cultura" (Caracas) año XVII, nº 109, marzo-abril 1955, págs. 163-174.- Trad. de G.F., en "Escorial" (Madrid), nº 28 (1943).- Trad. de S. Ramos en M. Heidegger, "Arte y poesía", México, FCE, 1958.

"La doctrina de Platón acerca de la verdad", Trad. de J.D.García Bacca, Santiago, Ediciones de la Fac. de Fil.

y Educación, Universidad de Chile, 1953.- Trad. de N.V. Silvetti, supervisada por C.Astrada, en "Cuadernos de Filosofía" (Buenos Aires), nº 10-11-12 (1952-1953); reproducida en C. Astrada, M. Heidegger, Buenos Aires, Juárez, 1970.

"De la esencia de la verdad", trad. del texto original de la conferencia de 1930 por C. Astrada, en "Cuadernos de Filosofía" (Buenos Aires), nº 1 (1948) reproducida en C. Astrada, Martin Heidegger, 1970.- Trad. de E.García Belsunce en M. Heidegger, "Ser, verdad y fundamento", Caracas, 1968.

"Carta sobre el humanismo", Trad. A. Wagner de Reyna, en "Realidad" (Buenos Aires), año II, enero-febrero 1948, nº 7, págs. 1-25, nº 9 (mayo-junio 1948) págs. 343-367. Reproducida en J.P.Sartre.- M.Heidegger, "Sobre el humanismo", Buenos Aires, Sur, 1960.- Trad. de R. Munier y Raúl Gustavo Aguirre, Buenos Aires 1958.- Trad. R.Gutiérrez Girardot, Madrid, 1959.

"Sendas perdidas", título con el cual se publicó "Holzwege", Buenos Aires, Losada, 1960, en una traducción con tantos errores y dislates que la hacen inutilizable; véase M.A. Presas, en "Revista Latinoamericana de Filosofía" (Buenos Aires), vol. VI, nº 1 (marzo de 1980), págs. 85-89.

"El origen de la obra de arte", trad. Francisco Soler Grima, en "Cuadernos Hispanoamericanos" (Madrid), nº 25-27 (1952).- Trad. de S. Ramos en M. Heidegger, "Arte y poesía", op. cit.

"La época de la imagen del mundo", trad. A.Wagner de Reyna, Santiago, Ediciones de los Anales de la Universidad de Chile, 1958.

"Introducción a la metafísica", trad. de José María Valdeverde, en "Cuadernos Hispanoamericanos" (Madrid), nº 56 (1954), págs. 178-180; reproducido en "Universidad de Antioquía" (Medellín, Colombia), nº 120 (enero-febrero 1955) págs. 111-122.

"¿Qué significa pensar?", trad. H. Kahnemann, Buenos Aires, Nova, 1958.

"La pregunta por la técnica", trad. F. Soler, en "Revista de Filosofía" (Chile), nº 1 (1958) págs. 55-79.- Trad. A.P. Carpio, en "Epoca de Filosofía" (Barcelona), año 1, nº 1, págs. 7-29 (1985).

"¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?", trad. L. González Suárez-Llanos, en "Cuadernos Hispanoamericanos" (Madrid), nº 150 (1962) págs. 321-340.

"Heraclito". trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Ed. Ariel, Barcelona 1986.

"¿Qué significa pensar?", trad. H. Zucchi, en "Sur" (Buenos Aires), nº 215-216 (set.-oct. 1952) págs. 1-12.

"Construir, habitar, pensar", trad. F. Soler, en "Teoría" (Santiago de Chile) nº 5-6 (1965).

"La cosa", trad. R.Gutiérrez Girardot, en "Ideas y Valores" (Bogotá), nº 7 y 8 dic. (1952-marzo 1953) págs. 661-678. Trad. V.Sánchez de Zabala, en "Cuadernos Hispanoamericanos" (Madrid) nº 98 (1958), págs. 133-158.

"En poema habita el hombre", trad. R. Gutiérrez Girardot, en "Revista Nacional del Cultura" (Caracas), nº 110 (mayo-junio 1955), págs. 145-157.

"Logos (Heráclito, fragmento 50)", trad. de J. Russo Delgado, en "Letras" (Lima), año XXXVI, nº 72-73 (1964), págs. 177-201.

"Sobre la cuestión del ser", trad. G. Bleiberg, Madrid, "Revista de Occidente", 1958.

"¿Qué es esto, la filosofía?", trad. V. Li Carrillo (con una carta de Heidegger al traductor), Lima, Univ. Nacional Mayor de San Marcos, 1958 "¿Qué es eso de filosofía?, trad. A.P. Carpio, Buenos Aires "Sur", 1960.

"El principio de razón", lecciones I, II, III y VII, trad. de B.L.G. Piccione y Alicia C. Piccione, Buenos Aires, Cefyl, Cuaderno 9, s.a. (edición interna).

"La constitución onto-teo-lógica de la metafísica", trad. de Luis Hernández, revisada por Fco. Soler, "Revista de Filosofía" (Santiago de Chile), 1966, nº 1.

"Hebel, el amigo de la casa", trad. de Karin von Wrangel y A. García Astrada en "Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía" (Córdoba), año II, nº 2 (1982), págs. 145-159.

"De camino al habla", trad. Ives Zimmermann, Ed. del Serbal-Guitard, Barcelona 1987.

"Serenidad", trad. de Antonio de Zubiaurra, en "Eco" (Bogotá), I,4, (agosto 1960), págs. 337-352.- Trad. de E. Caletti y A.P. Carpio, en "Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía" (Córdoba), año V, nº 3 (1985), págs 109-119.

"Hegel y los griegos", trad. D. Cruz Vélez, en "Eco" (Bogotá), II, I (nov. 1960), págs. 16-38.

"La pregunta por la cosa", trad. E. Belsunce y Z. Szankay, Buenos Aires, "Sur", 1964, reed. Buenos Aires, Alfa, 1975.

"La tesis de Kant sobre el ser", trad. E. García Belsunce, en M. Heidegger, "Ser, verdad y fundamento", ya citado.

"El fin de la filosofía y la tarea del pensar", trad. (del francés) de A. P. Sánchez Pascual, en el tomo colectivo, Sartre, Heidegger, Jaspers y otros, "Kierkgaard vivo", Madrid, Alianza Editorial, 1968, págs. 125-152.

"Georg Trakl. Una localización de su poesía", trad. de H. Zucchi, en "G. Trakl, Poesías", Buenos Aires, Carmina, 1956, págs. 7-64.

"El habla", trad. Fcl. Soler, "Revista de Filosofía" (Sgo. de Chile), nº 2-3 (1961).

"La falta de nombres sagrados", trad. de A.P. Carpio, en "Acento" (Buenos Aires), año I, nº 2 (mayo 1982), págs. 29-32.

"Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin", trad. de Jose María Valverde, Ed. Ariel, Barcelona 1983.

II. ESTUDIOS GENERALES

a) Sobre el nihilismo nietzscheano

- ASSOUN, P.L. "Freud y Nietzsche". F.C.E., México, 1984
- BAEUMLER, A. "Nietzsche, der Philosoph und Politiker", Leipzig, 1931
- BANFI, A. "Nietzsche", Milán 1924
- BARONI, C. "Ce que Nietzsche a vraiment dit", París, 1975
- BELTRAM, E. "Nietzsche. Versuch einer Mythologie" Berlín, 1918
- BRINTON, C. "Nietzsche". Cambridge (Mass), 1941; nueva ed. Nueva York, 1965
- COPLESTON, F. "Nietzsche Philosopher of Culture", Londres, 1942
- CHAIX-RUY, J. "Pour connaître la pensée de Nietzsche", París, 1977
- DANTO, A.C. "Nietzsche als Philosopher", Nueva York, 1965
- DELEUZE, G. "Nietzsche et la philosophie", París 1962 (trad., C. Artal, Barcelona, Anagrama 1971)
- DREWS, A. "Nietzsches Philosophie", Heidelberg, 1904
- EISLER, R. "Nietzsches Erkenntnistheorie und Metaphysik" Leipzig, 1902
- EWALD, O. "Nietzsche Lehre in ihren Grundbegriffen. Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Sinn des Uebermenschen", Berlín 1903

- FINK, E. "Nietzsches Philosophie". Stuttgart, 1960. (trad. A. Sánchez Pascual, A. Universidad, nº 164, 1976)
- FOUCOULT, M. "Nietzsche, Freud, Marx". Madrid, Anagrama, 1970
- HECKEL, K. "Nietzsche. Sein Leben und seine Lehre", Leipzig, 1922
- HEIDEGGER, M. "Nietzsche". 2 vols. Pfullingen, 1961
- HEFTRICH, E. "Nietzsches Philosophie. Identität von Welt und Nichts", Frankfurt, 1962
- HEINTEL, E. "Nietzsches "System" in Seinen Grundbegriffen", Leipzig, 1939
- HEIMSOETH, H. "Metaphysiche Voraussetzungen und Antriebe in Nietzsches Immoralismus", Wiesbaden, 1955
- HOLLINGDALE, R.J. "Nietzsche". Londres, 1973
- HOFMILLER, J. "Versuche". Munich, 1909; "Nietzsche", Lubecla. 1933
- JANZ, C.P. "Friedrich Nietzsche" (4 tomos). A. Editorial, Madrid 1981
- JASPERS, K. "Nietzsche Einführung in das Verständnis seins Philosophierens" Berlîn, 1936 (trad. E. Estiu, B.A., Ed. Sudamericana, 1963)
- KAUFMANN, W. "Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist", Princeton 1950
- LÖWITH, K. "Nietzsches Philosophie der ewigen Viederkehr des Gleichen, Berlîn, 1935; nueva edl. Stuttgart, 1956 "De Hegel a Nietzsche". La quiebra revolucionaria del pensamiento en el XIX. Marx y Kierkegaard. B.A. Ed. Sudamericana, 1968
- MONTINARI, M. "Che cosa ha veramente detto Nietzsche", Roma, 1975

- MOREL, G. "Nietzsche. Introduction á une premiére lecture", 3 vols., Parîs 1971

- MORGAN, G.A. "What Nietzsche means", N. York, 1941; nueva ed., Nueva York, 1965

- PACI, E. "Nietzsche". Milán, 1940

- ROMER, H. "Nietzsche". 2 vols., Leipzig, 1921

- SCHLECHTA, K. "Der Fall Nietzsche", Munich, 1959

- SCHELER, M. "Abhandlungen und Aufsätze", 2 vols., Leipzig, 1915 (desde la 2ª ed. en adelante con el título "Vom Umsturz der Werte"; de Nietzsche se habla en los ensayos "Das Ressentiment im Aufbau der Moralen" y "Versuche einer Philosophie des Lebens"; trad. it., Milán, 1970)

- VATTIMO, G. "Las aventuras de la diferencia". Península, Barcelona, 1986

- VATTIMO, G. "Il soggeto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione". Milán, 1974

- VITIELLO, V. "Utopía del nihilismo. Tras Nietzsche e Heidegger", Nápoles 1983

- WAHL, J. "El problema del tiempo en Nietzsche" Revista de metafísica y de moral, nov. 1961

- WILCOX, John.T. "Truth and value in Nietzsche. A study of his metaethics and epistemology". Ann Arbor 1974

- WURZER, W. "Nietzsche und Spinoza". Meisenheim 1975

b) Nietzsche y el cristianismo:

- BENZ, E., "Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums", Leiden, 1956
- BISER, E., "Gott ist tot". Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstsein, Munich, 1962
- BURI, F., "Kreuz und Ring. Die Kreuzestheologie des jungen Luther und die Lehre von der ewigen Wiederkunft in Nietzsches "Zarathustra", Berna
- DE LUBAC, H., "Le drame de l'humanisme athée", París, 1933
- DEBELIUS, M., Der "psychologische Typus des Erlösers" bei Nietzsche, en "Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", 1944 (22), pp. 61-91
- FIGGIS, J.N., "The Will to Freedom, or the Gospel of Nietzsche and the Gospel of Christ", Nueva York, 1917
- GILSON, E., "The Idea of God and the Difficulties of Atheism" en "Philosophy Today", 1969 (13), págs. 174-205
- GOEDERT, G. "Nietzsche critique des valeurs chrétiennes: souffrance et compassion", París, 1977
- GRAU, G.G., "Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche", Frankfurt del M., 1958
- HAUFF, R. VON, "Nietzsches Stellung zur christlichen Demut", Tubinga, 1939
- JACOBI, J., " The Nietzschean Ideal and the Christian Ideal. Superman and Saint", en "American Catholic Quarterly 1916 (julio), pp. 463-491

- JASPERS, K., "Nietzsche und das Christentum", Hameln, 1946, Munich, 1952

- KAFTAN, J., "Das Christentum und Nietzsches Herrenmoral", Berlîn, 1897

- KOEHLER, G. "Nietzsche und der Katholizismus", Fulda, 1937

- KAEMPFERT, M., "Säkularisation und neue Heiligkeit. Religiöse und religionsbezogene Sprache bei F.Nietzsche" Berlîn, 1971

- LAURET, B., "Schulderfahrung und Gottesfrage bei Nietzsche und Freud", Munich, 1977

- LOTZ, J.B., "Zwischen Seligkeit und Verdamnis", Frankfurt del M., 1953

- PICHT, G., "Schuld und religiöse Erfahrung", Friburgo de B, 1968 (el ensayo Zum Problem der "Genealogie der Moral" bei Nietzsche, en las págs. 39-60)

- PFEIL, H., "Vom Christus zu Dionysos. Nietzsches religiöse Entwicklung", Meisenheim, 1975

- VALADIER, P., "Nietzsche et la critique du christianisme", Parîs, 1974

- VOLLMER, H., "Nietzsches Zarathustra und die Bibel", Hamburgo, 1963

- WEIN, H., "Positives Antichristentum. Nietzsches Christusbild im Brennpunkt nachchristlicher Antropologie", La Haya, 1962 (muy importante incluso como punto de vista general sobre el pensamiento de Nietzsche)

- WELTE, B., "Nietzsches Atheismus und das Christentum", Darmstadt, 1958

- WENZEI, F. "Das Paulus-Bild bei Nietzsche", Breslau, 1937

c) Sobre el Ser y la diferencia ontológica en Heidegger

- BEAUFRET, J. "Dialogue avec Heidegger" Ed. Minuit, París, 1973
- BIEMEL, W. "Le concept de monde chez Heidegger" Lovaina, Navwelaerts, 1950
- CEÑAL, R. "Los últimos escritos de Heidegger". Estudio preliminar a la 2ª ed. de "la filosofía de M. Heidegger" de WAEHLENS Madrid, CSIC, 1952
- CEREZO GALAN, P. "Arte, verdad y ser en Heidegger". Madrid, Fundación Universitaria Española, 1963
- COHN, P. "Heidegger: su filosofía a través de la nada" Guadarrama, Madrid, 1975
- CORVEZ, M. "La filosofía de Heidegger". México, FCE, 1977
- DERISI, A. "El último Heidegger". B. Aires, Eudeba 1968
- DONDEYNE, A. "La difference ontologique chez M. Heidegger". "Revue Philosophique de Louvain", LVI (1958)
- ECHAURI, R. "Heidegger y la metafísica tomista". Eudeba, Buenos Aires, 1970
- ESTIU, E. "El problema metafísico en las últimas obras de Heidegger". En su traducción a "Introducción a la metafísica"
- FRANZEN, . "Vom Existenzialontologie zu Seinsgeschichte" Meisenheim am Glann, 1975
- FRINGS, M. "Heidegger and the Quest of Truth". Chicago, 1968
- GADAMER, H.G. "Verdad y método" Salamanca Sígueme, 1983
- GOLDMANN, L. "Lukacs y Heidegger". Buenos Aires, Amorrortu, 1957

- GUILEAD, R. "Ser y libertad". G. del Toro. Madrid, 1969
- HERRMANN, W.F. "Subjekt und Dasein". Frankfurt, V. Klostermann, 1974
- HAAR, M. "Heidegger". L'Herne. Paris, 1983
- LEVINAS, E. "En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger", Paris 1949
- LÖWITH, K. "Heidegger, pensador de un tiempo indigente", Rialp. Madrid, 1956
- MARX, W. "Heidegger und die Tradition". Stuttgart, 1961
- MÜLLER, M. "Crisis de la metafísica". Buenos Aires, Sur, 1961
- PÖGGELER, O. "Der Denkweg Martin Heideggers" Pfullingen, Neske 1963 (Trad. española de F. DUQUE, Alianza Editorial, Madrid, 1986)
- PÖGGELER "Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes", Colonia-Berlín, 1969
- RICHARDSON, W.J. "Through Phenomenology to Thought". La Haya, M. Nijhoff, 1963
- SACRISTAN, M. "Las ideas gnoseológicas de Heidegger". Barcelona, CSIC, 1959
- SALLIS, J. "La difference ontologique et l'unité de la pensée de Heidegger". Revista filosófica de Lovaina, Mayo 1967
- SCHERER, R. "Heidegger". Edaf. Madrid, 1975
- STEINER, G. "Heidegger". México, RCE, 1983
- TUGENDHAT, E. "Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger". Berlín, W. de Gruyter, 1967
- VATTIMO, G. "Introducción a Heidegger". Barcelona, Gedisa, 1986

- WAELHENS, A. "La filosofía de Martîn Heidegger", Madrid, CSIC, 1952

- "Phénomenologie et verité".Parîs, Nauwelarts,1953

- "Heidegger". Buenos Aires. Losange, 1954

- WAGNER DE REYNA, A. "La ontología fundamental de Heidegger, su motivo y su significación". Buenos Aires, Losada, 1939

III. OTRA BIBLIOGRAFIA

- ARISTOTELES. "Metafísica". Gredos, Madrid, 1970
- BEAUFRET, J. "Le poéme de Parmenides". P.U.F. París,1955
- DIAZ, C. "Nihilismo y estética". Ed. Cincel. Madrid, 1987
- DESCARTES, R. "Meditaciones metafísicas". Alfaguara, Madrid, 1977
- ELIADE, M. "Mito y realidad". Labor, Barcelona, 1981
- ELIADE, M. y KITAGAWA, J. "Metodología de la historia de las religiones" (compilación) Paidos, 1986
- FREUD, S. "Obras completas" Biblioteca Nueva, Madrid
- FRIES, S. "Nihilismus. Die Gefahr unserer Zeit", 1949
- GADAMER, H.G. "La dialéctica de Hegel". Cátedra. Madrid, 1979
- GUTRIE, W.K.C. "Historia de la filosofía griega". Gredos, Madrid
- HEGEL, G.W.F. "Introducción a la estética". Nexos, Barcelona, 1985
- HEGEL, G.W.F. "Lecciones sobre filosofía de la religión" A. Editorial. Madrid, 1987
- HEGEL, G.W.F. "El concepto de la religión" F.C.E. Madrid, 1981
- HERACLITO. "Die Fragmente der Vorsokratiker". H. Diels. Herausgegeben von W. Kranz, Weidmann 1974 (trad. Luis Farré , Aguilar 1968)
- JASPERS, K. "Nietzsche und das Cristentum", Piper Verlag München, 1985

- JUNG, C.G. "Arquetipos e inconsciente colectivo". Paidós, Barcelona, 1981
- KÜNG, H. "Freud und die Zukunft der Religion". Piper München, 1987
- LÖWITH, K. "El sentido de la historia". Aguilar, Madrid, 1956
- MANN, T. "Schopenhauer, Nietzsche, Freud". Bruguera, Barcelona, 1984
- MAYER, E. "Kritik des Nihilismus". Ed. Robert Oboussier, 1958
- MONDOLFO, R. "Heráclito". Siglo XXI, 1981
- MONTERO MOLINER, F. "Parménides". Gredos. Madrid, 1960
- RICOEUR, P. "Finitud y culpabilidad". Taurus, Madrid, 1960
- RICOEUR, P. "Freud: una interpretación de la cultura". Siglo XXI, México, 1983
- THIELICKE, H. "Nihilismus. Entstehung, Wesen, Überwindung", 1950
- VAN DER LEEVW, G. "Fenomenología de la religión". México F.C.E., 1975
- VATIMO, G. "El fin de la modernidad". Gedisa, Barcelona, 1986.

UNIVERSIDAD DE SEVILLA

Reunido el Tribunal integrado por los abajo firmantes en el día de la fecha, para juzgar la Tesis Doctoral de D. .....

titulada .....

.....

.....

acordó otorgarle la calificación de APTO CUM LAUDE

.....

Sevilla, ... de ..... 19.....

El Vocal, El Vocal, El Vocal,

El Presidente El Secretario, El Doctorado,

501246191

FFI X TD FA-037