

DEL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO AL CONOCIMIENTO COMO PROBLEMA

Una aproximación entre *Ser y tiempo* y *El nacimiento de la tragedia*

Manuel Torres Vizcaya

«Muss nicht alle Philosophie endlich die Voraussetzungen, auf denen die Bewegung der Vernunft ruht, ans Licht bringen?»

KSA, 12 : NF, p. 317; 7[63]

Resumen: Se vincula programáticamente El nacimiento de la tragedia y Ser y tiempo. Tomando como hilo conductor la crítica al logos presente en ambas obras, se diseña un territorio asimilable que se vehicula peculiarmente en la crítica al sujeto y, de forma paradigmática, en los conceptos de interpretación (Nietzsche) y comprensión (Heidegger); según esto, el concepto heideggeriano de comprensión repite lo señalado por Nietzsche y ello conduce al establecimiento de un paralelismo entre marco apolíneo-apofántico y dionisiaco-hermenéutico. Finalmente, se sugiere que la presencia de Nietzsche en la obra de 1927 es patente, si bien ocultada por una ausencia calculada.

Nos proponemos indagar si es posible establecer alguna vinculación hermenéuticamente fructífera entre *El nacimiento de la tragedia* (=GT) y *Ser y tiempo* (=SuZ). Semejante relación puede parecer, en principio, harto artificial pero entendemos que es pertinente entrelazar las reflexiones presentes en ambas obras y definir el enlace en términos, más que de una influencia, de una continuidad. Con ello se quiere, además, desenmascarar la ausencia de Nietzsche en la obra de 1927, tratando de establecer que éste es un criterio

legítimo para evaluar la trascendencia y alcance de *Ser y tiempo* y, a la vez, de buena parte de la filosofía hermenéutica. Podrían, desde luego, forzando sobremanera las cosas, hallarse ciertas semejanzas superficiales entre las obras, por ejemplo su carácter primerizo y programático o su crítica valoración posterior, y hasta decir *mutatis mutandis* que SuZ es el GT de Heidegger pero, por supuesto, sólo serían meras coincidencias. Quizás, como sugerimos en otro lugar¹, la compleja presencia de Nietzsche en SuZ deba establecerse bajo la apariencia de una *ausencia calculada* y nunca aclarada. No es, seguramente, exagerado afirmar que un título adecuado y conveniente para las reflexiones de Nietzsche y Heidegger podría ser: el *logos* a debate. Ambos nos muestran dos genealogías aparentemente distintas y hasta irreconciliables sobre el problema y desarrollo histórico del *logos*; en el caso de GT a través de una indagación preferentemente estética y en SuZ mediante una indagación ontológica. Ahora bien, más allá de las aparentes divergencias programáticas y estilísticas, ¿es posible encontrar algún punto de encuentro? ¿En qué consiste y cómo afrontan el problema del *logos*?

1. EL LOGOS Y SUS RESORTES O LA METAFÍSICA A DEBATE

Tanto en GT como en SuZ el desarrollo y análisis del problema del *logos* adquiere el carácter incontrovertible de una degeneración de lo inicial, de una interpretación que ha brotado unilateralmente al abrigo de una determinada dimensión y que se ha hecho vinculante y pregnante en adelante, constituyendo el núcleo característico de la esencia de la metafísica. Que, como nos indica SuZ, el conocimiento, la *intuitus*, el *noein* o como quiera llamarse, se arroge el derecho de interpretación de lo existente de una forma determinada durante toda la tradición metafísica es significativamente paralelo a la socratización y apolineización del *logos* que señala Nietzsche. En esta interpretación censurada del *logos*, se obvia y se ignora lo decisivo, vale decir, la vida y el *Dasein*, dejándolos no sólo sin una dilucidación expresa sino sin un cuestionamiento radical, lo que determina consecuentemente una interpretación señalada sin dejar la mínima opcionalidad a otros resortes hermenéuticos. Esta interpretación autoimpuesta se explaya históricamente de forma camaleónica adquiriendo diversos nombres –conocimiento, ciencia, metafísica...– y su rígido monopolio nunca es, por lo general, puesto seriamente en duda por el discurso filosófico en boga, salvo a través de ámbitos y reflexiones muy tangenciales a la razón misma y que, en todo caso, no sobrepasan el papel de lo meramente anecdótico y colorista. Podemos recoger, en este sentido, la expresión zubiriana que designa el problema de la metafísica, a saber, «la inteligencia como problema»². En el seno del *logos* inicial se produce una

¹ Nos referimos a nuestro trabajo «Nietzsche en *Ser y tiempo*: la interpretación nietzscheana como antecedente de la comprensión heideggeriana» en *Ágora*, vol. 19, n° 2 (2000) 51-72.

² Cf. X. ZUBIRI, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, Alianza, 1995², especialmente pp. 322-45. También en la misma línea el autor establece, siguiendo a Nietzsche-

mutilación interpretativa, un desgarramiento, una escisión que se traduce en la bipolaridad que adopta diversas formas, llámese sujeto-objeto o razón-sentidos y sobre la que se edifica toda una *lógica* escrupulosa. Tanto Nietzsche como Heidegger imprimen, a su manera, un nuevo rumbo y espíritu a esta bipolaridad y fraccionamiento interpretándola, en un caso, desde el fenómeno de lo apolíneo-dionisiaco y, en otro, como tensión entre *Vorhandenheit* y *Zuhandenheit*.

Este talante a la hora de analizar y entender el *logos* en su fragmentación posee una originalidad incuestionable que lo aleja definitivamente del diseño habitual del planteamiento del conocimiento; pues bien, creemos que semejante originalidad puede especificarse en los siguientes aspectos:

1. El planteamiento, tanto de Nietzsche como de Heidegger, formalmente no encaja con el férreo y, en este sentido, estrecho diseño del *logos* consistente en un mero bifrontismo irreductible del tipo razón/sentidos. Esta dualidad, además de no ser originaria, no sólo, en rigor, desvirtúa el problema del conocimiento sino que lo condena irremisiblemente a una autorreflexión y autocomplacencia huera, esto es, a plantearse continuamente la posibilidad de su mismo esquematismo como norma inviolable. A pesar de las diversas interpretaciones, tendencias y acentos, puede decirse, bajo este prisma, que la inercia del problema del conocimiento ha impedido cuestionarse verdaderamente a fondo el problema. Incluso manifestando sus resortes últimos, como hizo Kant, prácticamente nunca se puso en solfa estrictamente el conocimiento, vale decir, ha faltado enteramente el ademán titánico de convertir el problema del conocimiento en el *conocimiento como problema*. El gesto nietzscheano al trazar este asunto en los términos «¿para qué, peor aún, *de donde*, toda ciencia?»³ o el heideggeriano de romper la «primacía del conocimiento»⁴ y aniquilar con ello el problema del conocimiento, manifiestan a las claras la significativa vuelta de tuerca que imprimen sus reflexiones respecto del esquema tradicional.
2. Como consecuencia nuestros autores no pretenden elaborar en modo alguno ninguna reflexión *sobre* el conocimiento, esto es, no entra en sus cálculos filosóficos construir una teoría del conocimiento, sea ésta

che y Heidegger, que el conocimiento es un mero *sucedáneo* de la aprehensión primordial, una *modulación de la intelección*; así «lejos de ser la forma suprema de intelección, el conocimiento es, (por ser actualidad racional de lo real de índole lógico-histórica), una intelección inferior a la mera intelección de la aprehensión primordial»; X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza, 1983, p. 316.

³ Las fuentes utilizadas y sus siglas habituales están tomadas de F. NIETZSCHE, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (= KSA), Ed. G. Colli y M. Montinari, 15 vols., München/Berlin, Dtv/de Gruyter, 1998²; M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*. Band 2, *Sein und Zeit* (= SuZ), Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1977; lo acompañamos con la traducción española de J. Gaos en F.C.E., al igual que GT con la de Andrés Sánchez Pascual; KSA, 1 : GT, p. 12/27. En un sentido similar: «¿por qué, en absoluto, el conocimiento?»; KSA, 5 : GuB p. 169/180.

⁴ SuZ, p. 82/74.

velada o explícita, sobre la que cimentar, a través de un *fundamento* sólido, una nueva gigantomaquia epistemológica. El objetivo es ahora no una mera reconstrucción al uso sino, como se viene diciendo desde algunos ámbitos, desconstruir, en el sentido de una indagación de la idiosincrasia que rodea el establecimiento del conocimiento o, con más precisión, el afán de desentrañar los móviles olvidados por la tradición filosófica, por esclarecer rectamente los móviles necesarios que precisamente permiten establecer el autoentendimiento de la filosofía como conocimiento y teoría del conocimiento. Cuando Heidegger nos hace ver que el *Dasein* tiene una «comprensión preontológica» del mundo⁵ y que «la forma del 'andar' no es (...) el conocimiento no más que perceptivo, sino el 'curarse de' (*Besorgen*) que manipula, que usa y que tiene su peculiar 'conocimiento'»⁶, está apuntando decididamente a otra apertura, es decir, a la investigación de una dimensión previa al todopoderoso e incuestionable conocimiento. En suma, si hasta ahora el conocimiento ha sido incuestionablemente la pregnante y normativa vía de acceso al mundo y su racionalidad gemela, lo que se proponen tanto Nietzsche como Heidegger es poner en solfa este axioma mediante la investigación concienzuda de aquello que ha podido quedar velado y que, como consecuencia inmediata, tal vez proponga vehicular la trascendental relación hombre-mundo a través de una comprensión de nuevo cuño. Esta peculiar innovación es lo que podemos denominar *retroceso epistemológico*, en la medida en que estamos ante un evidente remontamiento, dicho kantianamente, hacia las condiciones de posibilidad –e imposibilidad– existentes más allá –o más acá– del conocimiento. Nietzsche exige frente a las grandes especulaciones metafísicas la necesidad de un «movimiento de retroceso» (*rückläufige Bewegung*)⁷ que nos permita la distancia suficiente para observar las cosas desde su fuente primaria. Ahora bien, conviene dejar bien sentado que la indagación no consiste en la mera búsqueda del *a priori* del conocimiento en el sentido kantiano del término, lo cual colocaría a nuestros autores a la cola de una larga lista de eminentes intentos, sino, en todo caso, en la búsqueda peculiar del *a priori* del *a priori* convencional del conocimiento. El conocimiento con sus aprioris se problematiza y se buscan tras él los posibles canales desestimados o ni siquiera imaginados⁸.

⁵ SuZ, p. 97/86.

⁶ SuZ, p. 90/80.

⁷ «Pero entonces es necesario un movimiento regresivo [...] Por lo que a la metafísica filosófica se refiere, veo que ahora son cada vez más los llegados a la meta negativa (que toda metafísica posible es un error), pero pocos todavía los que descienden algunos peldaños»; cf. KSA, 2: MAI, p. 41/55.

⁸ Cf. nuestro artículo «Derribar ídolos/derrotar quimeras. Los espesores de la crítica al *logos* en Nietzsche y en el Heidegger de *Sein und Zeit*» en *Pensamiento*, vol. 58, n° 220 (2002) 91-121.

3. La perspectiva que adoptarán ante tal retroceso podemos definirla como oblicuidad, en la medida en que la originalidad radica en cambiar el punto de vista de la investigación de los resortes últimos del *logos*. Esta perspectiva crítica definida como oblicuidad la encontramos programáticamente en Nietzsche, que la expresa en los siguientes términos : 1) necesidad de ubicarse en un plano diverso al de la ciencia misma ya que «el problema de la ciencia no puede ser conocido en el terreno de la ciencia»⁹ y 2) la perspectiva legítima de carácter oblicuo o tangencial al conocimiento se concreta en la vida: «ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida...»¹⁰. También en SuZ observamos claramente este doble movimiento a partir de una radicalización ontológica centrada en la finitud del *Dasein* y bajo la égida de la instrumentalidad.
4. Todo el proyecto esbozado, tanto por Nietzsche como por Heidegger, debe conducir *lógicamente*, mejor dicho, debe remitir a un elemento que actúe como fundamento. Pero precisamente esa es la idea –el fundamento– que se pone decididamente en cuestión porque lo que, en último término, viene indefectiblemente a problematizarse es la interpretación operada en, sobre el *logos* que lo convierte en buscador perpetuo de fundamentos pero, eso sí, sin una aclaración expresa y previa de su sentido, móviles y relatividad. Así, la vida entendida como devenir y como voluntad de poder –prediseñada ya en GT– representa el intento de, por una parte, huir de la fundamentación como principal argucia y argumento del ejercicio filosófico y, por otra, de hallar una instancia no fundante o desestructurante que realice la práctica filosófica desde otras *vertientes*. La afirmación expresa del devenir y, a partir de él, del carácter hermenéutico ínsito en la propia existencia abundan en la experiencia desfundamentativa y conducen a una perspectivismo radical¹¹.

SuZ puede también entenderse como una lucha contra la idea de fundamento establecida como elemento común en las distintas producciones metafísicas. De esta manera, la obra de 1927 podría juzgarse como una introducción a la filosofía en tanto en cuanto no opta por un fundamento firme: «*Ser y tiempo* es una introducción en la filosofía en la medida en que piensa la cuestión del principio sin decidirse por ese principio como consistencia, como fundamento»¹². Puede, entonces, hablarse de un retroceso epistemológico que, afectando plenamente al carácter inaugural del *logos*, se propone indagar la auténtica dimensión desde la que el mencionado *logos* adquirió supremacía

⁹ KSA, 1: GT, p. 13/27.

¹⁰ KSA, 1: GT, p. 14/28.

¹¹ Cf. La aseveración nietzscheana: «no hay hechos, sólo interpretaciones»; KSA, 12: NF, p. 315; 7[60].

¹² A. LEYTE COELLO, *Ensaïos sobre Heidegger*, Vigo, Galaxia, 1995, p. 51.

entendido como búsqueda de un principio estructurador de lo existente. Este retroceso es epistemológico en la medida en que trata de buscar ese *primum desestructurante* a partir del cual, de su tergiversación, la filosofía se estableció sistemáticamente. Pero, es más, es epistemológico en tanto en cuanto debe desentrañar los móviles del conocimiento, esto es, de una determinada y restrictiva comprensión del *logos* que se estableció –aunque sólo fuese veladamente– como conocimiento mediante la implantación decidida de un sujeto ponente y representador cuya tarea sisífica radica en sentar y mostrar siempre un fundamento estructurante. El sujeto mismo puede considerarse como el principio de los principios, el fundamento matriz a partir del cual adquieren legitimidad los diversos principios regionales¹³. Para Heidegger el sentido ontológico del *Dasein* es preontológico¹⁴, lo cual indica que antes de toda investigación teórica ontológica se da la articulación del *Dasein* según la comprensión. «Y esta anterioridad ontológica hace a su vez de la ‘comprensión del ser’ la condición previa de toda ontología, tanto de la referida precisamente al *Dasein* como la que se refiera a los entes que no tienen la forma de ser del *Dasein*»¹⁵. Designar, entonces, el ser propio del *Dasein* como preontológico significa retrotraer la ontología, toda disquisición teórica en general a una «posición anterior».

2. LA CRÍTICA AL SUJETO COMO VÉRTICE

2.1. La renovación del sujeto en SuZ

Según se ha podido ver, decisivo en la historia de la metafísica ha sido hallar y mostrar un principio rector, un fundamento sólido y firme sobre el que realizar con garantías especulativas las pesquisas filosóficas del caso. Tal asidero fundamental, así lo ven nuestros autores, no es otro que el sujeto entendido justamente como *ultima ratio* de la evidencia del conocimiento y, por consiguiente, de cualquier acercamiento a la realidad. La idea de un sujeto ponente o fundador es uno de los principios rectores de toda la tradición metafísica, motivo por el que Nietzsche y Heidegger, críticos de esta tradición, centran sus reflexiones en ese punto como elemento ineludible. La crítica decidida al concepto de sujeto tradicional viene a exigir una renovación de éste y semejante proceso sólo es posible, tanto para Nietzsche como para Heidegger, sobre la base de una diáfana disolución, en rigor autodisolución, del sujeto que augure nuevas formas de entender el conocimiento y sus ele-

¹³ Creemos seguir, por lo demás, con el término retroceso epistemológico –quizás algo equívoco– lo que Leyte denota como depotenciación de la ontología y que entiende como retroceso o retroproyección: «lo que hay de cierto es una retroproyección, una bajada de la cumbre donde habitualmente se enunciaron en la historia de la filosofía los ‘principios ontológicos’ como grandes descubrimientos filosóficos»; *Ibíd.*, p. 77.

¹⁴ Cf. *SuZ*, p. 24/27.

¹⁵ A. LEYTE COELLO, *op. cit.*, p. 84. Y, en el mismo sentido, «el *Dasein* está constituido por medio de una señal pre-ontológica que lo sitúa en una verdadera posición anterior»; *Ibíd.* p. 85.

mentos coadyuvantes. Todo ello debe encuadrarse lógicamente dentro de la afirmación del carácter relativo y derivado del conocimiento y de sus internos mecanismos de legitimación. Dicho de otra forma, la renovación del sujeto viene exigida por la crítica de la *ratio* entendida como conocimiento, esto es, de toda la metafísica.

La pregunta por el ser es retrotraída en la obra al *Dasein* como ente peculiarmente señalado¹⁶ y sobre él se cimenta toda la ontología existencial; él será el encargado de cumplir la mentada renovación del sujeto a través de la propia comprensión de su ser. El punto de partida se establece a través del ser-en-el-mundo como «estructura necesaria *a priori* del *Dasein*»¹⁷. *Dasein* y ser-en-el-mundo son los polos inmediatos de referencia de la renovación del sujeto y, por eso, Heidegger ya desde el principio de *SuZ* repite sistemáticamente que no es posible ver en esos elementos a los clásicos sujeto y objeto. Por una parte, se distancia de la asimilación entre *Dasein* y sujeto, al señalar con rotundidad que sentar un sujeto o yo inmediatamente es abandonar la raíz fenomenológica propia del *Dasein*. A continuación declara Heidegger que la idea de sujeto implica obligatoriamente el *subjectum* (ὑποκείμενον) salvo que tal idea esté depurada ontológicamente, esto es, en la analítica existencial. Por otro lado, la idea de ser-en-el-mundo no es asimilable sin más a la del objeto tradicional en la medida en que semejante estructura se refiere al hecho previo de estar empotrado en el mundo y, en tal caso, es anterior a toda consideración objetiva que sólo será posible en base a una determinada deficiencia. Y, en tercer lugar, *Dasein* y ser-en-el-mundo tampoco pueden ser asimilables consecuentemente a la relación entre un sujeto ponente y un objeto representado: «sujeto y objeto no coinciden con *Dasein* y mundo»¹⁸. El lugar del yo trascendental, del sujeto constituyente y ponente lo ocupa ahora el *Dasein*, entendido como existencia fáctica, facticidad que, en modo alguno, puede ser retrotraída al molde de las habituales producciones constituyentes de un sujeto¹⁹. En tal planteamiento va incluida la necesidad evidente de renunciar a aquel axioma de la metafísica según el cual es preciso alcanzar una fundamentación absoluta. «El conocimiento es un modo del *Dasein* fundado en el ser-en-el-mundo»²⁰, esto es, el conocimiento deja de ser considerado como fundador a través de un sujeto constituyente y pasa, como vimos,

¹⁶ Cf. *SuZ*, p. 10/17.

¹⁷ *SuZ*, p. 72/66.

¹⁸ *SuZ*, p. 80/72. La discusión de la ontología cartesiana aclara ejemplarmente estas ideas en el sentido de las taras metafísicas que hipotecan toda comprensión del sujeto y el objeto. La distinción cartesiana *ego cogito/res corporea* determina toda la ontología posterior; para esta confrontación con la idea cartesiana de mundo cf. *SuZ*, pp. 120-35/ 103-116.

¹⁹ Es interesante, en este punto, tener en cuenta las diferencias, tanto veladas como expresas, entre la analítica existencial y la fenomenología de Husserl, entre *Dasein* y yo trascendental. A este respecto cf. O. PÖGELER, *El camino del pensar de M. Heidegger*, tr. Félix Duque, Madrid, Alianza Editorial, 1986, pp. 72-84 y el reciente estudio de R. RODRÍGUEZ, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Tecnos, 1997.

²⁰ *SuZ*, p. 84/75.

a ser fundado, derivado y, en tal sentido, el problema del conocimiento en cuanto tal queda aniquilado y disuelto²¹.

La idea del conocimiento y del sujeto se hace más comprensible al incluirla en la ontología de lo *Vorhandensein*, que es el término heideggeriano que explica el funcionamiento del conocimiento como tal. Tal modelo de pensamiento se basa en la representación por parte del sujeto de cosas, de sustancias que como soporte de propiedades son re-presentadas en el sujeto²². Se trata de percibir, a través de la actualización ante el sujeto, objetos. Pero el *Dasein* no puede ser concebido de esta forma, en primer lugar, porque «el *Dasein* es su 'estado de abierto' (*Erschlossenheit*)»²³. El estado de abierto atestigua sin ambages que el mundo no es algo meramente inferido desde un sujeto y que, más bien, el *Dasein* no se halla recludo sobre sí mismo a la espera de un despliegue hacia el objeto. El estado de abierto, la radical apertura «apunta, pues, a una superación de la idea de sujeto porque no se refiere tanto a algo *de* éste, sino más bien al espacio iluminado en el que se hace posible el encuentro fenomenológico sujeto-objeto, al darse de las cosas mismas, es decir, la intencionalidad»²⁴. El estado de abierto es quien localiza al ser-en-el-mundo antes de toda tematización e intervención cognoscitiva y se refleja en los dos modos constitutivos del *Dasein*: el «encontrarse» (*Befindlichkeit*) y la «comprensión» (*Verstehen*). La finitud y la facticidad, por otra parte, de la existencia vienen a indicar la rotunda imposibilidad de entender al *Dasein* como aquel fundamento que tradicionalmente la metafísica estatúa como condición esencial de todo filosofar.

En conclusión, el problema del conocimiento es la piedra angular de SuZ, al menos desde la lectura que proponemos, que termina por revolucionar la cuestión del sentido del ser y, precisamente en semejante sentido, la crítica a la idea de sujeto y la «proposición» de una nueva experiencia de éste es con seguridad una de las claves de la obra. En palabras de R. Rodríguez: «es indiscutible que la tendencia constante de SuZ es someter a crítica la idea misma de sujeto. La ausencia, constantemente mantenida, de todos los términos clásicos de las filosofías del sujeto –conciencia, representación, vivencia,

²¹ Cf. SuZ, p. 82/74.

²² Declara Heidegger que «el conocimiento vale en la historia de Occidente como aquella conducta y aquella actitud del re-presentar (*Vor-stellens*), a través de la cual se comprende lo verdadero y es guardado como posesión»; M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Neske, 2 vols., Pfullingen, 1961, I, p. 498. El Heidegger posterior a *Sein und Zeit* equipara de forma sistemática conocer y representar; así desde la *idea* platónica, pasando por la *perceptio* cartesiana, hasta el parpadear (*Blinzeln*) de Zaratustra se cumple un proceso histórico de legitimación de la *representación* como norma filosófica. En general, el concepto de representación aparece reiteradamente en la obra de 1927 (cf., por ejemplo, pp. 83/75, 205/173, 288-89/238-39, 422-24/346-47, 475/388) si bien su tematización y estudio decisivo aparecerá posteriormente en obras como *Holzwege*, *Was heisst Denken?* o *Der Satz vom Grund*. Sobre la pertenencia de Nietzsche a la tradición moderna de la representación cf. NI, p. 576 y 607 y ss.

²³ SuZ, p. 177/150.

²⁴ R. RODRÍGUEZ, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Cincel, 1987, pp. 134-35.

yo, objeto, etc. – es el indicio claro de ello. Y, sobre todo, ni la idea esencial de ‘apertura’ o ‘estado de abierto’ (*Erschlossenheit*), ni ninguno de los ‘existenciales’ pueden seriamente entenderse como actividades o propiedades de un sujeto»²⁵.

2.2. La crítica a la conciencia en GT

La crítica al sujeto adquiere en Nietzsche una importancia capital desde su primera obra. La tesis central del autor de Zarathustra puede resumirse así: «el ‘sujeto’ es solamente una ficción» Se trata particularmente de la proficción que, funcionando como un dogma, extiende sus tentáculos a toda actuación humana: «el sujeto (o, hablando de un modo más popular, el *alma*) ha sido hasta ahora en la tierra el mejor dogma»²⁶. El sujeto es el caso primario y paradigmático de identidad, el lugar desde el que se proyectan aquellas identidades, por ejemplo las categorías de la razón, que procuran el preciado aparato procedimental que permite al hombre imponerse y dominar la vida. La vinculación intrínseca del sujeto y esa identidad primaria son las responsables últimas de la logificación a la que se somete continuamente a la vida, precisamente por medio de la violentación lógica. El esclarecimiento de la racionalidad debe poner en claro nuestra creencia en el *yo* como una sustancia y protorealidad a través de la cual todas las cosas se nos aparecen como reales²⁷. Nietzsche insiste en repetidas ocasiones a lo largo de su obra y especialmente en los *Nachgelassene Fragmente* sobre la centralidad del concepto de sujeto: es la proficción que crea las demás ficciones rentables para el hombre o, en términos nietzscheanos, «el ‘alma’, el ‘yo’ como *protohecho* (*Urtatsache*) e introducidos en todas partes donde hay *devenir*»²⁸. A través de la crítica de dicho concepto se produce por inercia el acoso y derribo de todas las categorías y estatutos filosóficos de la metafísica occidental. La importancia del sujeto es tal que al tambalearse su sacralidad se tambalea también por simpatía y de forma automática la noción misma de razón. El sujeto como ficción

²⁵ R. RODRÍGUEZ, «Historia del ser y filosofía de la subjetividad», en J.M. NAVARRO CORDÓN y R. RODRÍGUEZ (Comp.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Edit. Complutense, 1993, p. 195. En el mismo sentido se expresa en *Heidegger y la crisis de la época moderna*, p. 95.

²⁶ KSA, 5: *GM*, pp. 280-81/53.

²⁷ «¿No tiene que clarificar toda filosofía las presuposiciones en las que se funda el movimiento de la razón? ¿Nuestra creencia en el *yo*, como una sustancia, como la única realidad según la cual transferimos en general realidad a las cosas?»; KSA, 12: *NF*, p. 317; 7[63].

²⁸ KSA, 12: *NF*, p. 369; 9[63]. Toda la significación de la crítica nietzscheana a la noción de sujeto puede quedar reflejada en el siguiente texto: «Sujeto: es la terminología de nuestra creencia (*Glaubens*) en una unidad (*Einheit*) entre los diversos momentos de un sentimiento de realidad superior: entendemos esa creencia como efecto de una causa, creemos en nuestra creencia de tal forma que, a causa de ella, imaginamos la ‘verdad’, ‘realidad’ (*Wirklichkeit*), ‘sustancialidad’. ‘Sujeto’ es la ficción como si (*als ob*) muchos estados iguales fuesen para nosotros el efecto de un sustrato; pero nosotros hemos creado la ‘igualdad’ (*Gleichheit*) de estos estados; el poner-igual (*Gleich-setzen*) y el hacer-disposición (*Zurecht-machen*) mismos son los hechos (*Tatbestand*), no la igualdad (esto es preciso negarlo)»; KSA, 12: *NF*, p. 465; 10[19].

rentable para la conservación de la vida es el más alto responsable de todo el ejército de categorías a través de las cuales se expande sobre la realidad nuestra razón. El pecado de la filosofía es la comisión de un error de base, esto es, en el nacimiento mismo de la filosofía en tanto en cuanto construcción racional sobre la realidad en general se comete un error fatal que hipoteca cualquier reflexión ulterior, a saber: «el error consiste en la invención de un sujeto»²⁹. Ahora bien, admitiendo que no hay sujeto, que es una mera ficción, entonces ¿qué es lo que verdaderamente hay? A lo cual Nietzsche contestará con contundencia: «no hay sujeto sino acción»³⁰. Al ser el sujeto el *protohecho* de toda reflexión racional ejecutada históricamente, necesariamente ha de ser el responsable supremo de toda la categorización y conceptualización filosófica. En efecto, la trascendencia del sujeto queda reflejada en su papel de constructor y responsable de la conceptología metafísica que el hombre ha ido tejiendo con el devenir de los tiempos. «El concepto 'realidad' (*Realität*), 'ser' (*Sein*) está tomado de nuestro sentimiento del 'sujeto'. 'Sujeto': lo que se interpreta desde nosotros, de tal forma que vale el yo como sustancia, como causa de toda acción, como agente»³¹. El concepto mismo de sustancia es entendido como una clara consecuencia del concepto de sujeto y no a la inversa; eliminado el sujeto es materialmente imposible imaginar una sustancia³².

Si bien el tema de la conciencia es tratado con profusión en escritos como *Nachgelassene Fragmente* o *Die fröhliche Wissenschaft* también en GT asoman claros indicios de lo que será ese desarrollo en obras posteriores. En el transcurso de la obra aparece una contraposición muy significativa entre la «sabiduría instintiva» y el «conocer consciente» que sirve como piedra de toque del análisis de las repercusiones del pensamiento socrático. Con Sócrates la sabiduría instintiva es apartada por el conocer consciente, vale decir: «en Sócrates el instinto se convierte en un crítico, la conciencia en un creador»³³. El pensamiento filosófico, socráticamente mediado, destierra al arte y obliga a aquél a convertirse a la senda de la dialéctica y, como consecuencia, destruye la esencia propia de la tragedia. La revolución socrática se arroga propiamente el derecho a ser la *única* interpretación válida de la existencia, de tal forma que el *conocimiento* se hace definitivamente monopolio. Sócrates se erige en paradigma del hombre teórico, en un punto de inflexión consistente en ser «el prototipo del optimismo teórico, que, con la señalada creencia en la posibilidad de escrutar la naturaleza de las cosas, concede al saber y al cono-

²⁹ KSA, 12: NF, p. 137; 2[142].

³⁰ KSA, 12: NF, p. 313; 7[54].

³¹ KSA, 12: NF, p. 398; 9[98].

³² «El concepto *sustancia* es una consecuencia del concepto *sujeto*: ¡no a la inversa! Si sacrificamos el alma, 'el sujeto', nos faltará la suposición para pensar una 'sustancia' en general»; KSA, 12: NF, p. 465; 10[19]. Lo mismo aplica Nietzsche a los demás conceptos rectores de la metafísica occidental como unidad, cosa, causa-efecto, etc. Cf. KSA, 13: NF, pp. 258-59; 507 y KSA, 6: GD, pp. 77-78/48-9.

³³ KSA, 1: GT, p. 90/117.

cimiento la fuerza de una medicina universal, y ve en el error el mal en sí»³⁴. La eliminación del carácter monopolístico de la conciencia conduce a una *cultura trágica* «cuya característica más importante es que la ciencia queda reemplazada, como meta suprema, por la sabiduría»³⁵. La sustitución del «socratismo científico» por una «sabiduría dionisiaca» supone no sólo una corrección del papel que la conciencia debe desempeñar para el pensamiento sino patentemente una redimensión de aquélla, tal que su funcionalidad aparece profundamente trastocada. No es un irracionalismo lo que se propone sino una nueva visión de la racionalidad en la que la subjetividad carece ya del rango que poseía desde Sócrates.

Puede señalarse cómo el papel de la conciencia en GT es el del vértice de la racionalidad que se impone desde la interpretación socrática, basada en la cientificidad como dictadura de la existencia y piedra de toque de todo conocimiento de la realidad. La crítica a la conciencia es la crítica a la subjetividad naciente con Sócrates que se erige en el nudo gordiano de la interpretación, de una determinada interpretación de *logos*. La conciencia, reverso «psicológico» del sujeto, es la clave profunda del egipticismo en el que se halla sumida toda la filosofía y, en esa medida, toda la crítica a la metafísica depende, en último término, de la crítica al sujeto; en palabras de Sánchez Meca: «se hace depender la eliminación completa de la metafísica del ser, la muerte de Dios y la ruina de la voluntad de verdad del efectivo desenmascaramiento, como infundada, de la creencia en la identidad y en la causalidad del sujeto»³⁶.

3. LA INTERPRETACIÓN EN GT Y SU TRASCENDENCIA

Hasta este momento hemos asistido al paralelismo en cuanto al programa filosófico de crítica al *logos* y sus resortes, por un lado, y, por otro, a la firme posición ante el sujeto como vértice y quicio decisorio. Estos aspectos suponen, sin embargo, el planteamiento inicial del asunto que lógicamente necesita desarrollo y ulteriores aclaraciones. Y ello es precisamente lo que iniciamos aquí con la clara intención de establecer la impronta y la importancia que el concepto nietzscheano de «interpretación» (*Auslegung*) denota *per se* y su posible «correspondencia» con el concepto heideggeriano «comprensión» (*Verstehen*).

Nadie duda del papel que el concepto de interpretación adquiere en la última fase de la filosofía nietzscheana³⁷ pero, sin embargo, creemos que no

³⁴ KSA, 1: GT, p. 100/86.

³⁵ KSA, 1: GT, p. 118/148.

³⁶ D. SÁNCHEZ MECA, *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 150.

³⁷ El estudio del concepto nietzscheano de interpretación y su vertiente ontológica y hermenéutica han sido tratados por J. Figl; cf. J. FIGL, *Interpretation als philosophisches Prinzip. Nietzsche*

se ha reparado suficientemente en una obra como GT³⁸. Podría decirse, en todo caso, que es preciso efectuar una lectura de GT desde lo ganado en los *Nachgelassene Fragmente*, esto es, aunque el concepto de interpretación no aparece explícitamente o como elemento metodológico en GT, sí es posible entender esta obra como un ejemplo extraordinario de interpretación en la que aparecen pistas suficientes para señalar los inicios de una hermenéutica. En la misma medida en que la genealogía no se efectúa, por supuesto, solamente en la obra dedicada a la moral, la interpretación no es un contenido exclusivo de los *Nachgelassene Fragmente*, sino que allí es tematizado y, desde luego, ampliado. El carácter interpretativo está, a nuestro juicio, presente en GT al menos en los siguientes aspectos:

1. En el convencimiento de que la ciencia es solamente una *creencia* (*Glaube*), una mera interpretación: «yo entiendo por espíritu de la ciencia aquella creencia, aparecida por primera vez en la persona de Sócrates, en la posibilidad de sondear la naturaleza y en la universal virtud curativa del saber»³⁹.
2. La confrontación Esquilo-Sófocles/Eurípides-Sócrates muestra el origen de la racionalidad impuesta y el olvido de una hermenéutica originaria y especialmente fructífera. Así, Eurípides y Sócrates elaboran una «racionalidad temeraria» tan segura de sí misma que en ningún momento se plantea la posibilidad de ser una mera interpretación privilegiada entre otras. Sófocles y Esquilo, en cambio, en sus tragedias vienen a ofrecer una visión del mundo bien distinta, basada en una apertura hermenéutica. Esta apertura encuentra su caldo de cultivo en el papel que el espectador tiene que efectuar, a saber, el de ser un interés

che universelle Theorie der Auslegung im späten Nachlass, Berlin, Walter de Gruyter, 1982; J. FIGL, «Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts» en *Nietzsche-Studien*, 10/11 (1981-82) 408-441 y J. FIGL, «Hermeneutische Voraussetzungen der Philologischen Kritik» en *Nietzsche-Studien*, 13 (1984) 111-128.

³⁸ Según M. Barrios la trascendencia de GT no es decisiva, aunque «podría pensarse a lo sumo que es la reivindicación nietzscheana de la importancia del mito como fuerza vivificadora y condición posibilitante de toda cultura, o de los simbolismos y misterios de la sabiduría dionisiaca por encima de los conocimientos y certidumbres del hombre teórico, donde pueden hallarse las únicas sugerencias en este sentido. Lo cierto es que, más allá de estos elementos es en la reelaboración que el joven Nietzsche somete a las tesis de la filología romántica –de Creuzer a Bachofen– sobre un Dionisos originario de Asia como dios extranjero infiltrado en suelo heleno, donde cabe localizar los mejores apuntes del estilo del preguntar genealógico que ha distinguido posteriormente a su filosofía de madurez»; cf. M. BARRIOS CASARES, «Nietzsche» en *Diccionario de Hermenéutica*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1998². Tampoco Figl parece concederle importancia alguna y centra el interés hermenéutico nietzscheano a partir de la segunda de las *Unzeitgemässe Betrachtung* y del escrito sobre verdad y mentira; cf. J. FIGL, *Interpretation als philosophisches Prinzip*, pp. 10-12.

³⁹ KSA, 1: GT, p. 111/140-41. Heidegger, por su parte, señala con rotundidad que el olvido del ser ha funcionado en la metafísica desde la ontología griega como un dogma: «sobre el terreno de los comienzos de la exégesis del ser, se desarrolló un dogma que no sólo declara superflua la pregunta que interroga por el sentido del ser, sino que encima sanciona la omisión de la pregunta»; *SuZ*, p. 3/11. Dogma y creencia forman parte del mismo diagnóstico.

prete activo de lo narrado en la acción trágica. Eurípides deja ante el público toda la acción y los eventos ya masticados, interpretados unidireccionalmente, de tal sazón que el espectador ya no tiene que realizar ningún esfuerzo comprensor. La degeneración y muerte de la tragedia es también la muerte de la interpretación y el triunfo omnímodo de una racionalidad férrea.

3. La música y el mito expresan la esencia de lo dionisiaco⁴⁰. A la música Nietzsche le atribuye dos importantes efectos: la capacidad de intuir simbólicamente la universalidad dionisiaca y la de hacer aparecer la imagen simbólica en una significatividad suprema⁴¹. La música, por tanto, *interpreta* y hay que *interpretarla*. El mito, por otra parte, ofrece unos signos que son la base de la interpretación de la vida y sus luchas⁴², convirtiéndose, de esta guisa, el mito trágico en algo decisivo para la cultura. «Aquel ocaso de la tragedia [que] fue a la vez el ocaso del mito»⁴³ desencadenó toda un serie de olvidos por la presión de otra cultura basada en el monopolio de una razón que asfixia la vida. En suma, todo ello queda recogido en el entendimiento de la vida como aquel devenir incesante que no cesa en su empeño de forzar al hombre a que se aclare continuamente, a que piense, en una palabra, a que interprete todo acontecer y, por supuesto, eminentemente a sí mismo. Se evidencia claramente el matiz nietzscheano en relación al cuestionamiento permanente de toda relación *logos*-fundamento, a través de toda la visión de la tragedia ática y la socratización de la cultura. En resumen, es el carácter profundamente dionisiaco reivindicado en GT quien sugiere más enérgicamente en la obra el carácter hermenéutico de la vida misma y la imposibilidad de salir de ese círculo. Parafraseando a Derrida, Nietzsche ha demostrado que la escritura –y en primer término la suya– no está sometida originariamente al imperio y monopolio del *logos* y de la verdad.⁴⁴

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

⁴⁰ Cf. KSA, 1: GT, p. 154/190.

⁴¹ Cf. KSA, 1: GT, p. 107/136.

⁴² Cf. KSA, 1: GT, p. 145/180.

⁴³ KSA, 1: GT, p. 147/182.

⁴⁴ Cf. J. DERRIDA, *De la gramatología*, traducción de O. Del Barco y C. Ceretti, México, Siglo XXI, 1998, pp. 11-35.

⁴⁵ Cf. SuZ, pp. 60/74, 62/75.

tuto del *logos* en su forma tradicional de conocimiento aparece fuertemente cuestionado y que comparte más elementos de los que aparentemente se sugiere. Así creemos encontrar un paralelismo de fondo vehiculado sobre los conceptos señalados de interpretación y comprensión y en torno a los cuales late, a nuestro juicio, un esquema paralelo. Lo que se pretende mostrar últimamente o sugerir viene dado por la siguiente indicación de Gadamer: «cuando Heidegger caracteriza y acentúa la comprensión considerándola como el movimiento básico de la existencia, desemboca en el concepto de interpretación, que Nietzsche había desarrollado especialmente en su significado teórico»⁴⁶. Puede decirse, entonces, que el concepto nietzscheano de interpretación anticipa el heideggeriano de comprensión y que, entonces, éste es un desarrollo de aquél. Vistas las cosas desde la globalidad de la obra de Nietzsche y especialmente desde los *Nachgelassene Fragmente*, puede decirse –aunque no es posible aquí mostrarlo– que la comprensión presente como centro neurálgico en SuZ no añade ningún elemento sustancialmente nuevo a lo indicado por Nietzsche y que, en todo caso, Heidegger sólo procede a una reformulación ontológicamente determinada. Veamos brevemente las posibles semejanzas en el esquema interpretativo último.

En el caso de Nietzsche encontramos una redefinición del objeto de conocimiento en el entendimiento de la vida como voluntad de poder⁴⁷ y del sujeto en la forma del héroe ático, significando con ello una finitud que luego aparecerá bajo el ropaje del cuerpo y el *Übermensch*. En Heidegger la redefinición aparece en la renovación del objeto en términos del ser-en-el-mundo y del sujeto en forma de *Dasein*. A ello habría todavía que añadir dos elementos clave pero que todavía no son visibles en GT, a saber: el olvido del valor como dato fundamental histórico y la importancia de los factores preconscientes que encajan perfectamente con la tarea heideggeriana de aclarar el olvido del ser y la trascendencia de la precomprensión en la «construcción» del mundo. Ahora bien, todo esquema interpretativo que tiene como objeto descubrir, enfatizar y convertir peculiarmente el problema del conocimiento en el *conocimiento como problema*, se vertebra en una estructura bipolar; en el caso nietzscheano en los términos apolíneo/dionisiaco y en el heideggeriano

⁴⁶ H.-G. GADAMER, *Verdad y método II*, trad. Manuel Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 1994², p. 320. Según Gadamer, Heidegger proseguiría la tarea de Nietzsche al confirmar que «la interpretación no es un recurso complementario del conocimiento, sino que constituye la estructura originaria del 'ser-en-el-mundo'», p. 328. Sin embargo, la conexión gadameriana entre el carácter interpretativo-comprensor de la existencia en Heidegger y la interpretación en Nietzsche no debe conducirnos a pensar que este autor haya desarrollado dicha conexión sino, a lo sumo, la anuncia. Gadamer se queda siempre, hasta donde alcanzamos a saber, en la mera formulación de la conexión pero no profundiza en ella. La conexión entre interpretación y comprensión es la hipótesis de trabajo que se plantea precisamente Figl; cf. J. FIGL, *Interpretation als philosophisches Prinzip*, p. 31.

⁴⁷ Ciertamente, aunque no aparece el término en GT, la utilización de la filosofía y terminología schopenhaueriana hace traslucir lo que será este concepto clave; en tal sentido nos remitimos al estudio de M. BARRIOS, *Voluntad de lo trágico. El concepto nietzscheano de voluntad a partir de «El nacimiento de la tragedia»*, Sevilla, Er, 1993.

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

4. EL DOBLE MARCO APOLÍNEO-APOFÁNTICO Y DIONISIACO-HERMENÉUTICO

La relación y vinculación entre lo apolíneo y lo dionisiaco constituye uno de los pivotes esenciales del pensamiento nietzscheano y ello de forma permanente, a pesar de mediar en ciertos momentos y aspectos una indeterminación, fluctuación y vacilación patentes. Compartimos así la declaración de Vattimo según la cual en la primera filosofía de Nietzsche se presenta «un concepto central, original y característico, que puede tomarse como hilo conductor para leer toda su obra: es la pareja apolíneo-dionisiaco»⁴⁸. En el caso de SuZ podemos encontrar también una suerte de resorte esencial sobre el que se vertebra de alguna manera la obra y que, en todo caso, propicia una lectura determinada y preñada de consecuencias. Nos referimos a la *dialéctica* entre *Zuhandenheit* y *Vorhandenheit*; *Vorhandenheit*, el «estar ahí dado» es el auténtico contramodelo presente por doquier en la obra de 1927, basado en una ontología de la presencia que halla en la conciencia de la filosofía moderna su punto culminante⁴⁹. Frente a ello o, mejor dicho, al lado tenemos la *Zuhandenheit* como auténtico ensayo de ruptura de una subjetividad impe-

⁴⁸ G. VATTIMO, *Introducción a Nietzsche*, tr. Jorge Binaghi, Barcelona, Península, 1990², p. 15. En el mismo sentido declara un poco más adelante, refiriéndose al alcance de *Die Geburt der Tragödie*: «más en general, Nietzsche sentaba aquí las bases de la 'ontología' —centrada en la noción de interpretación— que elaborará en las obras de madurez y en los fragmentos del *Wille zur Macht*. El juego de apolíneo y dionisiaco, y el ambiguo significado, que la tragedia posee, de liberación *por* y *de* lo dionisiaco en la bella imagen apolínea, constituyen elementos decisivos de toda la ulterior elaboración del pensamiento de Nietzsche, y constituyen incluso la base de su posible actualidad teórica», p. 26.

⁴⁹ Cf. R. RODRIGUEZ, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, p. 86.

rante y apertura radical de la existencia en la medida en que el mundo puede ser abierto para el *Dasein* gracias a la accesibilidad de los entes «a la mano»: «con la accesibilidad de entes ‘a la mano’ dentro del mundo para el ‘curarse de’ ‘viendo en torno’ (*umsichtige Besorgen*), es en cada caso ya ‘previamente abierto’ el mundo»⁵⁰. El ser a la mano, la instrumentalidad es irreductible, ontológicamente hablando, a una mera representación objetiva que tenga como función principal destacar aspectos de las cosas, esto es, a la relación sujeto–objeto de conocimiento, se interpreten como se interpreten estos términos. El sentido ontológico del conocimiento, es decir, su carácter fundado demuestra que «el conocimiento procede *pasando (über)* primero por lo ‘a la mano’ en el ‘curarse de’ (*Besorgen Zuhandene*), a poner en libertad lo ‘no más que ante los ojos’ (*nur noch Vorhandenen*)»⁵¹.

En SuZ el desarrollo del entendimiento de la proposición (*Aussage*) como modo derivado de la interpretación viene a cuestionar el sentido atribuido al *logos* y a descubrir el modelo ontológico sobre el que éste se ha asentado. Resulta, entonces, un hecho consumado que «para la consideración filosófica es el *logos* mismo un ente, y con arreglo a la orientación de la ontología antigua, un ente *Vorhanden*»⁵². El dudoso privilegio de la proposición consiste en la reducción del «como» original de la interpretación del ver en torno (*Umsichtigen Auslegung*) al «como» de la determinación de la *Vorhandenheit*. De aquí deduce Heidegger la siguiente distinción clave: «al ‘como’ original de la interpretación comprensora del ‘ver en torno’ (ἐπιμνεία) lo llamamos el ‘como’ *hermenéutico-existenciario*, a diferencia del ‘como’ *apofántico* de la proposición»⁵³. De todo ello pueden extraerse dos consideraciones claras: (1) el *logos* tiene sus raíces ontológicas propias en la analítica existenciaria y (2) el *logos* tradicional, entendido bajo la estela de la *Vorhandenheit*, aparece él mismo como algo derivado en su esfuerzo conceptualizador. Por tanto, se pone decididamente en cuestión la base metódica de la ontología antigua y, de esa forma, su carácter no original⁵⁴.

Paralelamente puede establecerse, sin violentar mucho las cosas, la semejanza entre un «como» dionisiaco–hermenéutico y un «como» apolíneo–apofántico. La función de lo dionisiaco y de lo hermenéutico es patentemente la misma, a saber, poner en solfa la «base metódica» sobre la que ha sido posible el desarrollo ulterior de toda metafísica y, por el contrario, en lo apolíneo–apofántico se descubre esa precisa trama. El factor dionisiaco–her-

⁵⁰ SuZ, p. 102/89-90.

⁵¹ SuZ, p. 96/85.

⁵² SuZ, p. 211/177.

⁵³ SuZ, p. 210/177.

⁵⁴ «El conocimiento de lo insuficiente de la exégesis tradicional del *lóγος* bajo el punto de vista ontológico aguza al par la mirada para ver el carácter no original de la base metódica de que brotó la ontología antigua. En el *lóγος* se ve algo ‘ante los ojos’ y tal es la exégesis que se hace de él, e igualmente tienen los entes que él indica el sentido del ‘ser ante los ojos’»; SuZ, pp. 212-13/179.

menéutico no sólo saca a luz, en rigor, la trama de toda la metafísica sino que supone por su misma inercia un punto de vista alternativo vehiculado en la *interpretación* en Nietzsche y la *comprensión* en Heidegger. De la misma forma que el *Umsicht*, el ver en torno, mediado hermenéuticamente, es el contacto original con las cosas, el *protoconocimiento*, así la dimensión dionisiaca, el pensamiento trágico es ese mismo protocontacto con el mundo. El carácter apofántico que distorsiona –por omitir– el carácter peculiarmente hermenéutico de la existencia está en la misma posición que el pensamiento socrático–platónico respecto de la dimensión trágica del pensamiento. Si lo que denuncia el «como» hermenéutico es el carácter diferido que se le ha infundido desde su mismo inicio al *logos*, lo mismo representa el pensamiento trágico, el carácter interpretativo respecto de la socratización de la cultura occidental. Y todo ello, en uno y otro caso, arraigado en un carácter hermenéutico indiscutible: la vida como voluntad de poder y el *Dasein* como existencia interpretativo-comprensora.

El fenómeno de la verdad constituye un caso especialmente significativo del proceso que venimos señalando. El carácter monotemático del despliegue omnímodo de lo apolíneo a través de su plasmación paradigmática inicial en Sócrates y Eurípides viene a representar el exponente más diáfano de la pérdida de la dimensión dionisiaca de la existencia, del *protoconocimiento*. Esta clausura y estanqueidad para con lo dionisiaco desde la racionalidad apolínea puede tener también su contrapartida en la analítica existencial, concretamente en el fenómeno de la verdad como ἀ-λήθεια. La verdad consiste para Heidegger en un acto mediante el cual se arranca a los entes desde el «estado de ocultos»: «la verdad (el 'estado de descubierto' [*Entdecktheit*]) tiene siempre que empezar por serles arrebatada a los entes. Los entes resultan arrancados al 'estado de ocultos' (*Verborgenheit*). El 'estado de descubierto' fáctico en cada caso es siempre, por decirlo así, un *robo*»⁵⁵. Frente a ello, el concepto tradicional de verdad supone la apolineización de la investigación sobre los entes, convirtiendo la verdad en algo derivado respecto de la originariedad intrínseca al *Dasein*. La proposición, lugar tradicional de la verdad, es el culto al «como» apofántico y la desvirtuación del «como» hermenéutico⁵⁶. La dialéctica encubrimiento/descubrimiento propia y característica del fenómeno original de la verdad posee, a nuestro entender, un *sentido* ontológico no muy lejano a la «dialéctica» apolíneo-dionisiaca. La dictadura permanente de lo apolíneo es, en este preciso sentido, equiparable al triunfo permanente del concepto tradicional de verdad; en ambos casos la tradición metafísica cae en el mismo error de principio: el olvido de aquella dimensión

⁵⁵ *SuZ*, p. 294/243.

⁵⁶ Cf. *SuZ*, pp. 295-963/244. «No es la proposición el 'lugar' primario de la verdad, sino a la *inversa*, la proposición como modo de apropiación del 'estado de descubierto' y como modo del 'ser-en-el-mundo' se funda en el descubrir o bien en el 'estado de abierto' (*Erschlossenheit*) del *Dasein*», *SuZ*, p. 299/247.

originaria que es quien justamente permite entender en forma realmente adecuada el conocimiento mismo.

La idea de verdad ha sido posible para Heidegger sobre la falsa y, en todo caso, no aclarada base de una subjetividad y esquema habitual de sujeto–objeto, vale decir, el conocimiento⁵⁷, una muy determinada idea del *logos*, es la que se ha erigido en paradigma infalible para entender lo existente: «en general, en la cuestión del ser de la verdad y de la necesidad de suponerla se sienta un ‘sujeto ideal’, como en la cuestión de la esencia del conocimiento»⁵⁸. Eliminado el carácter aparentemente irrebasable de la subjetividad y del conocimiento de ella derivado, la verdad se trastoca en una –mejor, *la–* fuente originaria del *Dasein*: «el ser de la verdad está en una relación original con el *Dasein*»⁵⁹. Sería posible, entonces, hacer un paralelismo entre el dominio de lo apolíneo y la socratización del saber y la pérdida del sentido originario de la verdad y su distorsión metafísica. En palabras de Vattimo: «el cerrarse del mundo apolíneo sobre sí mismo [...] tiene fundamentalmente el mismo sentido que tiene, para Heidegger, el perderse del sentido ‘eventual’ de la verdad y del valor privativo de la *á* de *álétheia*. Lo que en Heidegger –prosigue Vattimo– es el imponerse y el desarrollarse de la metafísica como ‘olvido del ser’ a favor del ente es, en Nietzsche, el desplegarse de la *ratio* socrática como canonización de lo verdadero–existente y afirmarse de la organización total»⁶⁰. La dualidad dionisiaco–hermenéutica y apolíneo–apofántica mantiene en su procedencia el mismo denominador común, a saber: una deficiente interpretación de la vida, como voluntad de poder, en un caso y, en el otro, del ser–en–el–mundo. La consecuencia palpable de esta deficiencia es un olvido paralelo que impide cualquier consideración diversa al modelo del *conocimiento*: olvido del valor y olvido del ser como datos relevantes en la comprensión de la realidad. En tal sentido, podría admitirse que la voluntad de poder como conocimiento y la ontología de lo *Vorhanden* son el resultado de una deficiente –o, quizás mejor, inexistente– interpretación y comprensión de la vida y el ser–en–el–mundo como datos radicales de la incardinación del hombre. Todo ello puede quedar ejemplificado en el siguiente esquema:

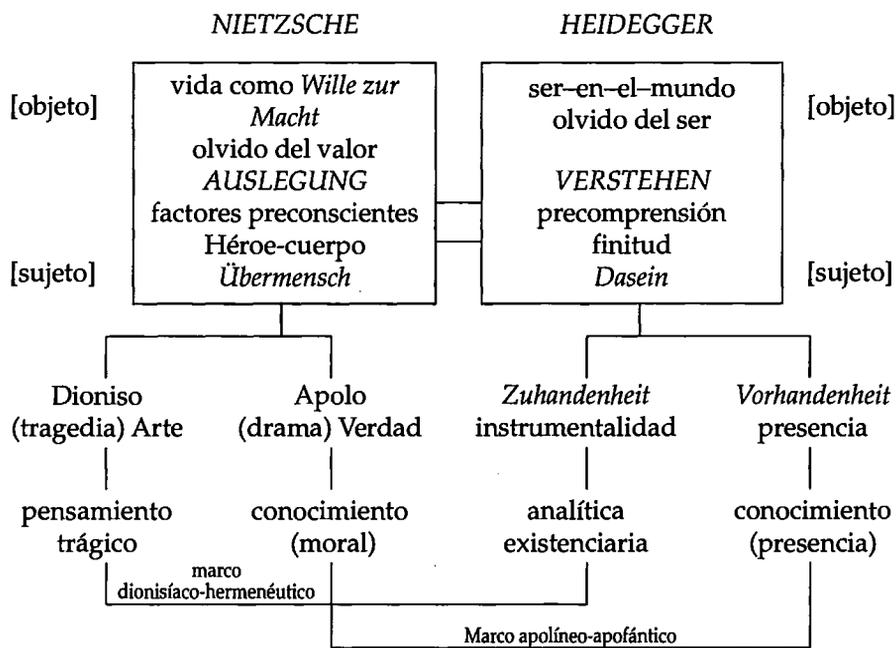
⁵⁷ De ahí que para la aclaración del sentido de la verdad sea necesario aclarar el conocimiento mismo: «en la cuestión de la forma de ser de la *adaequatio*, el recurrir a la distinción del llevar a cabo el juicio y el contenido del juicio no hace adelantar la discusión, sino que se limita a hacer evidente que es indispensable poner en claro la forma de ser del conocer mismo», *SuZ*, p. 287/238.

⁵⁸ *SuZ*, p. 303/250. Para Heidegger, como para Nietzsche, el sujeto y la subjetividad están en la base de la metafísica occidental. Ésta, en su afán de fundamentarse ontológicamente bajo un ‘supuesto’ seguro, se aferra al sujeto como pieza indispensable.

⁵⁹ *SuZ*, p. 304/251.

⁶⁰ G. VATTIMO, *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, tr. Jorge Binagui, Barcelona, Península, 1989, p. 49, nota.

EL CONOCIMIENTO COMO PROBLEMA



5. A MODO DE SUGERENCIA (IN) CONCLUSIVA: LA POSIBILIDAD DE UNA IMPOSIBILIDAD

Dando por buena la advertencia nietzscheana sobre la inexistencia de la verdad y creyéndonos legitimados consecuentemente para permitirnos ciertas licencias hermenéuticas, este trabajo ha pretendido concretar y situar una sugerencia que entendemos puede ser fructífera y, desde luego, muy a la altura de unos tiempos aparentemente convulsos. La lectura propuesta quiso y quiere, *metaphorice* y no tanto *formaliter*, mostrar, en primer lugar, que tanto GT como SuZ mantienen un esquema de fondo asimilable o parangonable o que, en todo caso, es posible leerlos desde una identidad peculiar. La senda y cánones por los que transcurre la acibarada crítica al *logos*, el diagnóstico del sujeto como centro neurálgico de una tradición «errada», la «interpretación» prediseñada en GT y el paralelo desarrollo ontológico que de la «comprensión» realiza SuZ, tendentes al establecimiento de lo que hemos denominado marco dionisiaco-hermenéutico, son –entendamos– elementos suficientes para establecer un paralelismo programático de cierto alcance o, cuando menos, coincidencias respecto del territorio epistémico de búsqueda. Así puede reivindicarse –como ya sugirió Vattimo⁶¹– el papel de Nietzsche como

⁶¹ G. VATTIMO, *Diálogo con Nietzsche*, trad. Carmen Revilla, Barcelona, Paidós, 2002, p. 270.

intérprete de Heidegger, especialmente del de SuZ. ¿Hay para Heidegger un *Nietzsche* en la década de los 20 o tendremos que naufragar una vez más en la manida cantinela de que el autor de Zaratustra emerge como una gran Atlántida sólo en la década posterior? Dicho con más rotundidad, se pretende rastrear indicios que conduzcan a averiguar cuál pudiera ser el *Nietzsche* «oficioso» e inadvertido anterior al canónico de los escritos de los años 30. Seguramente, como ha señalado Gadamer en alguna ocasión, puede que Heidegger mismo no fuese consciente del territorio nietzscheano que pisaba y, en todo caso, puede afirmarse que el destino de la metafísica occidental encuentra signos de roturación en Nietzsche y que ese destino mismo se repite, con pautas similares, en la obra de 1927. Que Aristóteles desarrolle su filosofía *a partir* de Platón o que Schopenhauer haga lo propio con Kant o, incluso, que el Heidegger del «giro» dialogue intensamente con Nietzsche son hechos que no sorprenden a nadie a fuerza de ser manidos; ahora bien, ¿por qué tiene que sorprendernos que Heidegger en 1927 piense *a partir* de Nietzsche? ¿Acaso no nos enseñará más tarde Heidegger, en su hermenéutica sin parangón, que Nietzsche piensa *a partir* no sólo de Platón sino de toda la metafísica occidental en una suerte de destino sordo e invisible que todo lo inunda? Quizás, siendo en extremo maliciosos, podríamos hablar en *Sein und Zeit* de una *ausencia calculada* del pensador de Sils-Maria, siguiendo así el *mismo* hilo de la misma historia. Parafraseando a Rorty podríamos decir que leer a Heidegger de esta guisa no es más que aplicar la misma medida que él aplicó a otros.

Al margen de todo ello, nuestra lectura propone insinuar decisiones sobre ciertos aspectos enquistados de la tradición metafísica. Estando en juego la interpretación del *logos* derivada en *ratio* omnipresente, Nietzsche y Heidegger representan, por un lado, un potentísimo ejercicio de precisión taxidérmico-histórica que tiene por objeto desentrañar la razón última del discurso filosófico y, por otro lado, como consecuencia del desmontaje, se aspira a una respuesta rebasadora, una nueva encantadura que sepulte –sin olvidar– una visión permanente en Occidente. Si la taxidermia –en forma de genealogía y destrucción– parece muy apropiada, intensa y de resultados incontrovertibles, la propuesta, sin embargo, no pasa de la ambigüedad, léase como se lea GT y SuZ. Tanto una como otra obra tienen en común la crítica –ciertamente radical– al discurso metafísico occidental, aún cuando ambas se sirvan –al menos terminológicamente– en diversa medida de él, pero ambas demuestran, a la postre, que su discurso se mantiene escabrosamente en una cuerda floja. Podría decirse que ambos intentos repiten el programa metafísico, si bien bajo nuevos ropajes y acaso justifiquen la tremenda esquizofrenia de querer rebasar lo irrebasable. Las dos obras, sabiéndolo o no, sin conocerse históricamente redefinen, cada una a su manera, los cánones metafísicos y añaden nuevas formas evolucionadas y refinadas. Visto desde el final de la metafísica –final no ejecutado todavía o quizás inejecutable– las dos obras conllevan sendos intentos estructuralmente semejantes de pensar ese pegajoso «lo mismo» desde hace más de veinticinco siglos. Por eso, Nietzsche y

Heidegger con una posterioridad madura entienden idénticamente sus obras como «ensayos» e «intentos» fallidos.

Ante o bajo tal final, da lo mismo sustituir sus nombres por estos otros: Platón, Aristóteles, Descartes o Kant porque son aspectos, perspectivas que repiten lo mismo, lógicamente con grados, acentos, límites e intempestividades bien distintas. En efecto, nada decisivo perderíamos si supusiésemos que la historia de la metafísica se reduce, por imaginar una esquematización, a tres peldaños básicos, a saber, el platónico–aristotélico, el cartesiano–kantiano y, finalmente, el nietzscheano–heideggeriano. Además, con ello podríamos definir y perfilar un principio de intercambiabilidad filosófica sugerido por nuestros autores; según este principio cualquier obra, cualquier planteamiento, por novedoso que pueda parecer, tiene su ubicación y origen remoto en la gradación mentada. El tiempo de una obra y su consiguiente contexto justificativo, sin perder trascendencia, quedan relativizados ante la resituación del contenido bajo una poderosa matriz y, tan es así, que bien pudiera haberse escrito *GT* en 1927 y *SuZ* en 1872, porque para el caso es lo mismo. ¿Qué habría cambiado? Valdría también permutar el discurso según el cual la *interpretación* nietzscheana anticipa la *comprensión* heideggeriana por el también perfectamente coherente de que la *interpretación* nietzscheana es el desarrollo hermenéutico de la *comprensión* heideggeriana. Sin duda, podría decirse que la reflexión de este trabajo podría haberse realizado desde el supuesto temporal inverso al real y, desde luego, quizás cambiando algún signo pero, por lo demás, la adecuación sería legítima. La perseverancia y omnipresencia de todo clasicismo filosófico es la prueba irrefutable del carácter intrínsecamente intercambiable de los diversos hervores del pensamiento metafísico. La lectura de los clásicos ilumina una intercambiabilidad manifiesta y denota, al tiempo, un carácter osmótico que hace decididamente ineficaz y baldío un pensamiento históricamente seriado, al menos en el sentido más estrechamente escolar del término. Tal es la vinculación entre las cumbres filosóficas que bien pudiéramos junto a ello situar una peculiar versión filosófica del «efecto mariposa», según el cual tendríamos que «comprender» sin mayores dificultades cómo un «simple» aleteo dialéctico de Platón ha podido provocar un «caos» tan formidable milenios después. El carácter de intercambiabilidad del discurso filosófico es consecuencia directa del análisis del *logos* realizado por Nietzsche y Heidegger.

Si Heidegger realmente no fue consciente, si desconoció verdaderamente que la *comprensión* desarrollaba esencialmente la *interpretación* nietzscheana y, más allá, que su reflexión «repetía» senderos ya transitados en buena medida, entonces sólo cabe afirmar que el pensamiento metafísico sigue una lógica sorda pero efectiva a través de múltiples espesores, vértices y colores. ¿Iba a suponer Nietzsche que su pensamiento reproducía a Platón o Heidegger que era mucho más nietzscheano de lo que parecía conceder? Todo ello pudiera ser lo que pensó Heidegger en la década de los 30 cuando se empeñó en ver en Nietzsche la repetición del platonismo, la vuelta al platonismo dejando, según él, intacto el edificio e indemnes a sus habitantes. Y también

Heidegger, podemos ya decir sin rubor, *repite* a Nietzsche y, últimamente y en una aparente carambola o regla de tres simple, al platonismo. La «superación (*Überwindung*) de los filósofos» nietzscheana está en marcha hoy con distintas argucias pero esencialmente es sólo un refinamiento de lo iniciado milenios atrás.