

# Desmantelamiento nietzscheano-heideggeriano de la estructura antropológica de la *filo-sofía* como metafísica Consideraciones en torno al concepto de origen.

Marco Díaz Marsá

[mdimarsa@filos.ucm.es](mailto:mdimarsa@filos.ucm.es)

Universidad Complutense de Madrid

Dpto. Filosofía I (Metafísica y Teoría del Conocimiento)

---

## Resumen.

Partiendo de la contraposición de los dos modelos de interpretación del *deseo de saber* más recurrentes en la historia del pensamiento (el modelo aristotélico y el modelo nietzscheano), se tratará de presentar la crítica nietzscheano-heideggeriana a la concepción antropológica y metafísica de dicho deseo, al hilo de una problematización del concepto de origen que habrá de distinguir entre distintos modos de consideración del mismo. Dicha problematización deberá desvelar los vínculos estructurales entre cualquier forma de dialéctica de la historia y la determinación antropológico-metafísica del deseo de saber.

**Palabras-clave:** deseo de saber,, naturaleza humana, origen, Ursprung, Erfindung, fundamental, dialéctica.

---

**Abstract.** *A nietzschean-heideggerian dismantling of the anthropological structure of the philo-sophy as metaphysics. Around the concept of origin.*

With the contrast of the two most frequent interpretations on the models of *desire to know* in the history of thought as starting point (both the aristotelian model and nietzschean model), the aim of this paper will be to present the nietzschean-heideggerian criticism of the anthropologic and metaphysic understanding of that desire, dealing with a problematization of the concept of origin that must distinguish between the different forms of considering it. Such problematization will reveal the structural links between any historical ways of dialectics and the anthropological-metaphysical determination towards the desire to know.

**Keyword:** desire to know, human nature, origin, Ursprung, Erfindung,, fundamental anthropology, dialectics.

---

## 1. El modelo aristotélico de interpretación del deseo de saber

*Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει, todos los hombres tienen por naturaleza el deseo de saber.* Tal es, como es bien sabido, el comienzo de la *Metafísica*<sup>1</sup> de Aristóteles, que viene a solaparse con el *principio* que lo funda y articula -principio de todo filosofar y de toda filosofía-, con el punto de su *necesidad* -mas acaso también, por ello mismo, de su neutralización como tal comienzo y radical acontecimiento en el orden del pensar: *el deseo de saber.*

Un deseo de saber, éste, *universal*, presente en todos los hombres (*πάντες ἄνθρωποι*); *natural* (*φύσει*) también, inscrito en su naturaleza como su necesidad y destinación final, como su *τέλος*. Saber que es *εἰδέναι*, saber *total* y *fundamental*, el que da acceso a una verdad que es *quietud* (*συχολή*) y *seguridad*<sup>2</sup>. Saber, además, pretendidamente *desinteresado*, al margen de todo afán y comercio con el mundo, allende toda necesidad vital y utilidad de las cosas; al margen, igualmente, de todo acontecimiento y contingencia en la ciudad de los hombres, así como del *λόγος* común en que aquélla se sostiene, de todo vivir con los otros y, por ello, *ἄνευ λόγου*, sin palabra<sup>3</sup>. Saber, ha señalado Ortega, al que no se aspira «por razón de utilidad, aunque tampoco por sinrazón de capricho»<sup>4</sup>. Y es que, tal como ya hemos apuntado, nos las tenemos aquí con un saber necesario, mas “necesidad” habrá de mentar –seguimos de la mano de Ortega- «la verdadera necesidad», «la que el ser siente de ser lo que es –el ave de volar, el pez de bogar y el intelecto de filosofar-»<sup>5</sup>. Se trata de la necesidad *más elevada*, por encima de toda utilidad y comunidad a ella subordinadas: «la necesidad de ejercitar la función o acto que somos», que le hace decir a Aristóteles, a propósito de la relación de las ciencias con una filosofía que sería expresión de este natural y definitorio deseo de saber: *ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πᾶσαι τὰύτες, ἀμείνων δ’ οὐδεμία, todas son más necesarias, pero mejor ninguna*<sup>6</sup>.

El signo inequívoco, la prueba (*σημεῖον δὴ*) –continúa Aristóteles en las líneas que siguen inmediatamente al comienzo de la *Metafísica*- de la naturalidad y universalidad de este deseo desinteresado de saber es el *placer* que produce en los hombres, más allá de toda utilidad, *la sensación* (*αἴσθησις*), y, más que cualesquiera otras, las sensaciones visuales,

1 ARISTÓTELES, *Metafísica*, 980a

2 X. ZUBIRI, *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid: Alianza, 1992, p. 20

3 Lo ha subrayado Hannah Arendt, por ejemplo en *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper, 2005, pp.30-31.

4 J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, Madrid: Revista de occidente en Alianza Editorial, 1993, p. 76.

5 *Ibidem*.

6 ARISTÓTELES, *Metafísica* 983a 10.

el sentido de la vista<sup>7</sup>. Nos encontramos aquí con uno de los modelos teóricos del deseo de saber, del φιλεῖν τὸ σοφόν, más recurrentes en la historia del pensamiento (el φιλεῖν τὸ σοφόν como φιλοσοφία). Dicho modelo establecería -poniéndose ya en juego al nivel de una sensación que es signo y arranque de ese deseo: 1) un lazo entre aquélla y el placer; 2) la independencia de este lazo por relación a la utilidad vital que puede comportar la sensación; 3) una proporción directa entre la intensidad de placer y la cantidad de conocimiento liberado por la sensación; 4) la incompatibilidad, por último, entre la verdad del placer y el error de la sensación<sup>8</sup>. Hay aquí jugando, como presupuesto en esta consideración del deseo de verdad, una profunda pertenencia entre *conocimiento, verdad y placer*; y es que la percepción visual, como sensación a distancia de objetos múltiples, dados simultáneamente y sin estar en relación inmediata con la utilidad del cuerpo, manifiesta, en la satisfacción que comporta, tal entrelazamiento: el de un conocimiento en acuerdo con la verdad de un mundo que procura un placer desinteresado. Esta misma relación se halla transpuesta en el otro extremo del saber, en la felicidad de la contemplación teórica. Lo ha señalado Michel Foucault:

El deseo de saber que las primeras líneas de la *Metafísica* plantea a la vez como universal y como natural se funda sobre esta pertenencia primera que manifiesta ya la sensación. Y es esto lo que asegura el pasaje de este primer tipo de conocimiento a aquél, terminal, que se formula en la filosofía. El deseo de conocer supone y transpone en Aristóteles la relación previa del conocimiento, de la verdad y del placer<sup>9</sup>.

Tal entrelazamiento fundamental en el deseo de saber comporta, empero, una *separación*: la del placer y el deseo. Una separación que se concibe aquí como necesaria e irreducible, ligada a la finitud de una naturaleza humana *destinada* a la satisfacción de un saber total y fundamental, que, sin embargo, y precisamente en virtud de su finitud constitutiva, le estaría siempre vedado. En esta tensión, nunca resuelta, entre deseo y realización se constituiría la historia del hombre como ser finito en cuya naturaleza está inscrita la aspiración, siempre retomada, a la infinitud. Es ese deseo el que, finalmente, *mueve* al hombre en todas sus realizaciones, científicas, técnicas, artísticas, filosóficas y religiosas. Pero esto significa: tal modelo de comprensión del deseo de saber comporta una dialéctica de la historia<sup>10</sup>.

7 *Metafísica*, 980a 21.

8 Cfr. M. FOUCAULT, «La volonté de savoir», in *Dits et écrits 1954-1988 (4 vol)*, Paris: Gallimard, 1994, vol. 2, pp.242 y ss.

9 *Op. cit.*, p.243.

10 Pierre Aubenque ha señalado el carácter dialéctico de la investigación filosófica en Aristóteles. Así, tras señalar que «el fracaso de la intuición es la realidad de la dialéctica» afirmará que «La divinidad del hombre no es ya evocación melancólica de un pasado inmemorial, en que el hombre habría vivido en familiaridad con los dioses, sino el

Encontramos en Kant o, al menos, en una cierta apropiación de los textos kantianos, el mismo modelo de interpretación del deseo de saber; éste es determinado por el filósofo de Königberg como «necesidad de la razón» -de la «razón humana» o de la *razón finita*: la necesidad meta-física de un ir más allá de los límites de la experiencia al plantear cuestiones sobre la totalidad y ultimidad de lo que hay, cuestiones que el hombre no puede en ningún caso dejar de plantear, por pertenecer a la misma naturaleza de la razón humana, pero a las que tampoco puede responder en virtud de su carácter finito. Se trata, con ello, de la metafísica como «disposición natural (*metaphysica naturalis*)» por la que «la razón humana avanza incontinentemente hacia esas cuestiones (...). La propia necesidad la impulsa hacia unas preguntas que no pueden ser respondidas ni mediante el uso empírico de la razón ni mediante los principios derivados de tal uso. Por ello ha habido siempre en todos los hombres, así que su razón se extiende hasta la especulación, algún tipo de metafísica, y la seguirá habiendo en todo tiempo»<sup>11</sup>.

Pues bien, la metafísica, ahora entendida como pretendida *ciencia* que se arroga un conocimiento de objetos –ciertos objetos excelentes: Dios, Alma y mundo- por meros conceptos es la *ilusión, natural e inevitable* –debida a una subrepción trascendental por la que se toman principios regulativos por principios objetivos- que resulta de esa disposición natural, de esa necesidad, de ese deseo de sobrepasar los límites de la experiencia hacia lo incondicionado. Ciertamente aquí la metafísica ha sido desenmascarada como un *espejismo*, más como un espejismo resultado de una *natural* disposición meta-física de la razón humana finita, de un natural, universal y definitorio deseo de saber sobre la totalidad y la ultimidad de lo que hay. Nada más instructivo al respecto que el comienzo del prólogo a la primera edición de *KrV*, leído en esta *óptica antropológica (los corchetes son nuestros)*:

La razón humana [y, porque humana, no divina, *finita*, nos movemos en el terreno de la antropología, de la antropología fundamental, y, por ende, del postulado del hombre,

---

porvenir siempre abierto al hombre, que es el de imitar a Dios, es decir sustituirlo “en la medida de lo posible”, aproximándose él mismo y aproximando el mundo hacia la idea (εἶδος) o lo que ambos son y que sin embargo nunca son del todo. La divinidad del hombre no es tanto la degradación de lo divino en el hombre como la aproximación infinita a lo divino por parte del hombre. (...)El hombre se “inmortaliza” no elevándose por encima de sí mismo, sino perfeccionándose hacia lo que es. La divinidad del hombre no es otra cosa que el movimiento mediante el cual el hombre, siempre inacabado se “humaniza”, accede, o intenta acceder, a su propia quiddidad, de la cual se halla separado a cada instante, como todos los seres del mundo sublunar», *El problema del ser en Aristóteles*, trad. Cast. Vidal Peña, Madrid: Taurus, 1987, pp. 474, 480-481

11 I. KANT, *Crítica de la razón pura*, trad. Cast. Pedro Ribas, Madrid: Alfaguara, 1989, p.55(B21).

ser radicalmente finito, como paradójico fundamento] tiene el destino singular [singular en tanto propio, se trata de su peculiar y distintiva destinación] en uno de sus campos de conocimiento [justamente en ese campo de batalla que es la metafísica], de hallarse acosado por cuestiones [las cuestiones metafísicas sobre la totalidad y ultimidad de lo que hay] que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón [la aspiración a un saber total se interpreta como necesidad de la razón; las cuestiones metafísicas son *necesarias*, radicadas en la naturaleza de la razón humana], pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades [se ansía un saber divino, infinito, pero por una razón humana, finita. Todo se resuelve aquí en *necesario deseo*, en *necesaria filo-sofía*. La necesaria y definitoria empresa de la razón está, igualmente, necesariamente abocada al fracaso: necesario planteamiento y fracaso necesario = replanteamiento infinito]<sup>12</sup>.

## 2. El modelo nietzscheano

Encontramos en la historia de la filosofía otro modelo teórico de interpretación del deseo de verdad, cuya forma más extrema, así como opuesta al modelo ya referido, tiene en Nietzsche su principal valedor. Así, desatando el lazo entre conocimiento, verdad y placer, presupuesto en la determinación aristotélica del deseo de verdad, Nietzsche define un conjunto de relaciones enteramente nuevo.

- a) Habría que decir, en primer lugar, que el conocimiento aquí, lejos de ser la natural plasmación de un –esencialmente fallido– deseo de saber, presente en todos los hombres como su constitutiva naturaleza (saber que, en la forma del *de iure*, se define y articula a partir de una identidad fundamental entre conocimiento, verdad y placer, aquella que funciona como acicate y principio de corrección en las realizaciones del *de facto*, en la necesaria *dialéctica de la verdad* que este modelo comporta), se determina, y concretamente a partir de ciertos textos de la *Gaya ciencia* (lo veremos), como algo no natural, *sino inventado*, como una invención (*Erfindung*) histórica tras de la cual hay algo *más fundamental, más originario* que él –justamente ese originario que impugna todo originario filosófico (Derrida), a saber: un juego de *instintos* (y no una necesidad que, rompiendo con toda necesidad animal y con toda instrumentalidad, es definitoria de una naturaleza humana), de *pasiones* (frente al carácter desapasionado del saber filosófico en el modelo aristotélico), de *deseos bajos* (no elevados) y de *temores* (nuevamente frente al desapasionamiento que comporta el modelo aristotélico); una *voluntad*, en fin, de *apropiación*, una voluntad de dominio más originaria que toda voluntad de verdad (de modo que ésta se revelaría como una de las *realizaciones históricas* de aquella).

12 I. Kant, *ed. cit.*, p. 7 (A VII)

En el espacio de estos juegos de pasiones bajas, temores e intereses irreductiblemente múltiples, más fundamentales que todo saber y todo deseo de saber, el conocimiento brincará como el efecto heterogéneo de aquéllos<sup>13</sup>.

- b) Y su producción –la del conocimiento- no será el efecto de un acuerdo entre esas pasiones, esos temores, esas pulsiones y ese querer, el efecto de su armonización o «equilibrio feliz», sino, más bien, el resultado de un «compromiso dudoso y provisional», de un «pacto frágil»<sup>14</sup> que ellos estarán siempre prestos a traicionar. El conocimiento no es, pues, ni una facultad permanente, ni el resultado de una armonía entre facultades, es un *acontecimiento* o una serie de acontecimientos que resultan de un equilibrio precario entre fuerzas originarias.
- c) Por otro lado, el conocimiento es aquí siempre *servil*, dependiente, interesado; no cabe aquí desconexión con el interés, nada parecido a un placer desinteresado. No es pues autónomo, no apunta nunca a sí mismo, sino a otra cosa que a sí mismo (carece de interioridad), absolutamente heterogénea respecto él y más primordial que él, *señora* en la relación con él.
- d) Y si el conocimiento, por último, se da aquí como conocimiento *de la verdad* es porque él «produce la verdad», por el juego de una falsificación primera que pone las condiciones de lo verdadero y lo falso.

El conocimiento aparece, pues, aquí como un simple instrumento del interés, disociado del placer y de la felicidad y ligado a la lucha, al odio y a la mentira. Un conocimiento que ha roto todo *lazo originario* con la verdad, en la medida en que ésta aparece ahora como el efecto de una falsificación, al margen de toda correspondencia o adecuación. Tenemos, así, en este modelo de interpretación del deseo de saber, un conocimiento fundamentalmente interesado, producido como acontecimiento de un querer que es voluntad de dominio y del que la verdad aparece como el efecto de una falsificación. Nos hallamos así lo más lejos que quepa pensar de los postulados de la metafísica clásica y de su interpretación del deseo de saber<sup>15</sup>.

Pero insistamos un poco más en este modelo de interpretación del deseo de saber. Desde la *perspectiva* que pone en juego, *exterior* a la verdad, ésta se ve aparecer ahora como algo distinto al *telos* de la naturaleza humana, como algo distinto también a una necesidad del discurso en virtud de un cierto acuerdo fundamental entre el ser y el pensar, y se muestra más bien –lo ha señalado Michel Foucault- como un «sistema de exclusión (sistema histórico, modificable, institucionalmente coactivo)», como una «separación

13 Cfr. M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 243.

14 *Ibidem*.

15 *Ibid.*, pp. 243-244

históricamente constituida» (que nos remitiría a la Grecia del siglo V), justamente la que habría «dado su forma general a nuestra voluntad de saber»<sup>16</sup>. Escribe Michel Foucault:

Desde luego, si uno se sitúa en el nivel de la proposición, en el interior de un discurso, la separación entre lo verdadero y lo falso no es ni arbitraria ni modificable, ni institucional ni violenta. Pero si uno se sitúa en otra escala, si se plantea la cuestión de saber cuál ha sido y cuál es constantemente, a través de nuestros discursos, esa voluntad de verdad que ha atravesado tantos siglos de nuestra historia, o cuál es en su forma general el tipo de partición que rige nuestra voluntad de saber, es entonces, quizá cuando se ve dibujarse algo así como un sistema de exclusión (sistema histórico, modificable, institucionalmente coactivo).<sup>17</sup>

Debemos reparar en que, desde la perspectiva externa -histórico-política y lingüística, genealógica- puesta en juego en el modelo de interpretación nietzscheano, la separación meta-física que instaura el deseo de verdad no aparece como algo necesario, sino como una *separación históricamente constituida* («Entre Hesiodo y Platón –señala Foucault- se establece cierta separación»), por la que aquél –ese deseo- puede irrumpir en la historia como un genuino acontecimiento, muy lejos de su función meta-física como el principio antropológico de una historia concebida como progreso infinito hacia un *telos* de perfección nunca alcanzado. Frente a esta consideración, en la que lo único importante *en la historia* es el deseo, no siendo el placer sino nada, la perspectiva nietzscheana, que invoca Foucault en *Genealogía de la ética*, se pregunta «si esta separación no ha sido un acontecimiento histórico que no era en absoluto necesario y que no estaría ligado ni a la naturaleza humana ni a cualquier necesidad antropológica»<sup>18</sup>.

Pero la separación histórica de la verdad, *que es la verdad*, se desenmascara además aquí como *violencia y exclusión*, la que pone en funcionamiento un sistema fundamental de pensamiento que rige de antemano en nuestro general habérselas con lo que hay (recordemos, se trata de la verdad como un *sistema de exclusión*); siendo aquí lo que se violenta y excluye, como lo *no verdaderamente ente*, la contingencia de *este mundo*: exclusión, por tanto, de la historia y la geografía, del cuerpo, las cosas y los otros, apareciendo ahora todo ello como *no siendo en verdad*. Y una violencia y una exclusión tras de la cual hay una voluntad de dominio, que aparece enmascarada «por la verdad misma en su necesario despliegue»<sup>19</sup>. Dicho ocultamiento se debe a la necesidad de la forma que exhibe el discurso

---

16 M. FOUCAULT, *El orden del discurso*, Trad. Cast. González Troyano, Barcelona: Tusquets ed., 1999, pp. 19-20.

17 *Op. cit.*, p. 19.

18 M. FOUCAULT, «À propos de la généalogie de l, éthique: un aperçu du travail en cours», in *Dits et écrits*, op. cit., vol. IV, p. 390.

19 M. FOUCAULT, *El orden del discurso*, op. cit., p. 24.

verdadero desde los griegos, que «exime del deseo y libera del poder», de tal forma que aquél no puede reconocer la voluntad que lo atraviesa, ese deseo y ese poder. Todo ello hace que ese deseo de verdad pueda mostrarse ahora, desde la perspectiva genealógica, como la peculiar forma occidental que toma la voluntad de poder.

Pero centrémonos ahora en algunos textos del propio Nietzsche. *Sobre verdad y mentira comienza*<sup>20</sup> del siguiente modo:

En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la «Historia universal»<sup>21</sup>

El texto se articula en la mencionada perspectiva genealógica, aquella en que se ve emerger en la historia, sin anticipación posible, el sujeto, su saber y su deseo. Ello ha de significar que tal análisis no puede jamás admitir, en ninguna forma, la preexistencia de ese sujeto, nada parecido a una estructura antropológica de ese saber y ese deseo, antes al contrario: éstos, más acá de cualquier remisión a una universal naturaleza humana, son presentados aquí en su pura emergencia histórica. Testimonio inequívoco de ello son las referencias al espacio y al tiempo en el texto: «En algún apartado rincón del universo», «hubo una vez», «fue el minuto más altanero...». Ahora bien, frente a una comprensión kantiana o neokantiana del espacio y el tiempo como formas a priori de conocimiento de un sujeto dado de antemano, se hace jugar aquí una temporalidad y una espacialidad más profundas que el sujeto de conocimiento, su espacio y su tiempo: la *radicalidad* de lo histórico y lo político en que ese sujeto encuentra sus coordenadas de emergencia y, al tiempo, se abisma en sus pretensiones de ser sujeto universal.

Importa sobre todo reparar en que el conocimiento es considerado en el fragmento citado una *invención*, (*Erfindung*)<sup>22</sup>. Invención a la que Nietzsche opone en algunos textos el *origen*, el origen natural, esencial, elevado, el *Ursprung* y el *Wunderursprung* (el origen

---

20 El comienzo no coincide aquí con el principio del que más arriba hemos hablado; es más, aquí no juega tal principio. Eso hace del comienzo un acontecimiento.

21 F. NIETZSCHE, «Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne» in *Nachgelassene Schriften 1870-1873, Kritische Studienausgabe* (en adelante KSA), München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988, vol. I, p. 875 (trad. cast., *Sobre verdad y mentira*, trad. L. Valdés y T. Orduña, Madrid, Tecnos, 1990, p. 17)

22 Una invención *animal* (Nietzsche se refiere aquí al *animal* humano). El conocimiento no viene a definir la particular región de lo humano, es enteramente animal, incluso el conocimiento que se presenta como desinteresado, el saber más elevado, se halla prendido a la necesidad y el interés. Para Nietzsche, en esta lectura, la vida, la vida natural es el principio de todo lo que hay.



milagroso). La búsqueda de este origen, señala Foucault en *Nietzsche, la généalogie, l, histoire*, es «intentar encontrar “lo que estaba ya dado”, “lo aquello mismo” de una imagen exactamente adecuada a sí, es tener por adventicias todas las peripecias que han podido tener lugar, todas las trampas y todos los disfraces, es intentar levantar las máscaras, para desvelar finalmente una primera identidad»<sup>23</sup>. Ello supone la negación de los orígenes bajos de todas las cosas valiosas, así como la exclusión del pensamiento -por obra de la «filosofía metafísica» y de la humanidad, demasiado humana, a la que ha dado lugar- de los genuinos «problemas filosóficos», «las cuestiones relativas al origen como procedencia e inicio (*Herkunft und Anfang*)», que sólo una «filosofía histórica», *casi inhumana*, puede experimentar y plantear<sup>24</sup> :

¿cómo puede nacer una cosa de su contraria, por ejemplo, lo racional de lo irracional, lo vivo de lo muerto, la lógica de lo ilógico, la contemplación desinteresada del deseo ávido, el vivir para los demás del egoísmo, la verdad del error?<sup>25</sup>

Encontramos pruebas de esta *marcada* oposición *Ursprung-Erfindung* no sólo en los textos anteriormente citados de *Humano, demasiado humano*, también en ciertos pasajes de la *Gaya Ciencia*; por ejemplo, en el texto en que Nietzsche nos habla del *origen de la religión* (§151. *Vom Ursprunge der Religion*), donde contrapone, contra Schopenhauer, la idea de una necesidad meta-física como origen (*Ursprung*) de la religión al origen histórico, a la invención de ese mismo sentimiento en las religiones efectivamente habidas, que acostumbraron a los hombres «a la noción de otro mundo (detrás abajo, arriba)»; y ello, de tal manera, que tras la destrucción del pensamiento religioso se originó una falta y una penosa sensación de vacío que dio origen a un «nuevo “otro mundo” esta vez metafísico»<sup>26</sup>. Lo que lleva entonces «a suponer otro mundo», no es una necesidad o un natural impulso de eternidad, sino «un error de interpretación de determinados fenómenos naturales»<sup>27</sup>.

Pero la contraposición origen/invención juega igualmente en la *Genealogía de la moral*, concretamente en el aforismo 14 del primer tratado, donde los *ideales* son presentados, no sólo como una invención, una ficción, que acaso pudiera ser necesaria y natural, sino como

23 M. FOUCAULT, «Nietzsche, la généalogie, l, histoire», in *Dits et écrits*, op. cit., vol. II, p. 138

24 Cfr. F. NIETZSCHE, «Chemie der Begriffe und Empfindungen», in *Menschliches, Allzumenschliches I*, KSA, 2, pp. 23-24 (trad. cast., «Química de las ideas y de los sentimientos», in *Humano, demasiado humano*, trad. cast. E. Fernández González y E. López Castellón, Madrid, ed. Marte, 1988, p. 13-14 )

25 *op. cit.*, p. 23, trad. cast. p. 13

26 F. NIETZSCHE, «Die fröliche Wissenschaft» § 151, in KSA 3, p. 494 (*La Gaya Ciencia*, trad. cast. C. Greco y G. Groot, Madrid, Akal, 1988, p. 175.)

27 *Op. cit.*, p. 495, trad. cast., *Ibidem*.

la fabricación (*Erfindung*) de un taller oscuro, donde los nigromantes, los *Schwarzkünstler*, con todo lo negro, construyen «blancura, leche e inocencia». Una fabricación, pues, que remite a la negrura y la oscuridad como principio, a un lugar donde no se puede ver, anterior al ver y condición de él, antes de la luz y de la pura claridad: fabricación, pues, del ideal *en la tierra*, no en el cielo:

-¿Quiere alguien mirar un poco hacia abajo, al misterio de cómo se fabrican ideales en la tierra? ¿Quién tiene valor para ello?...¡Bien! He aquí la mirada abierta a ese oscuro taller<sup>28</sup>

La petición es, en este nuevo mito de la caverna que invierte todas las valoraciones, a un valeroso mirar, no hacia arriba, afuera, a esa claridad del día donde acaso los ideales encontrarían su lugar de origen, sino hacia abajo: se reclama un mirar «cómo se fabrican los ideales en la tierra» (*wie man auf Erden Ideale fabrizirt*), no en el cielo, en ese oscuro taller donde nada se ve, pero se oye tanto mejor. Y lo que se oye son chismorreos anónimos (se trata de una instancia anterior al yo luminoso) que inventan, engañan y mienten, produciendo esa mentira que es *la verdad*: «la debilidad debe ser mentirosamente transformada en mérito (...) y la impotencia, que no toma desquite, en bondad; la temerosa bajeza en humildad, la sumisión a quienes se odia en obediencia»<sup>29</sup>. La producción es aquí pequeña, baja, mezquina e inconfesable, y remite, como a su origen múltiple y heterogéneo, a oscuras relaciones de poder; establece, también, una ruptura en la continuidad de lo intemporal.

Del mismo modo, ocurre que a veces encontramos una idéntica determinación conceptual de los orígenes bajos, mas al margen de un uso terminológico marcado; por ejemplo en *La gaya ciencia*. Así, tan pronto se habla aquí del origen del conocimiento, *Ursprung der Erkenntnis*, como del origen de lo lógico, *Herkunft des Logischen*. Con todo, la contraposición natural/inventado, la crítica a la determinación metafísica de los orígenes, en este caso de lo lógico y del conocimiento, y la idea de un conocimiento fundamentalmente interesado y falaz permanecen. Así, en relación con el origen, en el sentido de la procedencia, de lo lógico, éste se ve remitido aquí al vastísimo reino de lo ilógico, como una de sus realizaciones posibles. La lógica, se señala, nace de una propensión que es ilógica, pero también útil y beneficiosa para la vida, a saber, la «propensión prevaeciente a tratar lo parecido como igual». De este modo, «una propensión ilógica –porque no hay nada en sí mismo igual- puso los cimientos de la lógica»<sup>30</sup>. Asimismo, impugnada aquí toda posible correspondencia con “la realidad”, se analiza el origen de conceptos fundamentales como el de substancia, indispensables para la lógica, a partir de una insensibilidad para con

28 F. NIETZSCHE, «Zur genealogie der Moral», in KSA 5, p.281 (*La genealogía de la moral*, I, §. 14, trad. cast. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1991, p. 52.)

29 *Ibidem*, trad. cast. pp. 53-54.

30 F. NIETZSCHE, «Die fröhliche Wissenschaft» §111, in KSA, 3, p. 471 (*La gaya ciencia*, ed. cit., §. 111 p. 151-152.)

todo lo mudable, vinculada a un alejamiento de lo sensible («fue preciso que durante mucho tiempo no se viera ni se sintiera lo mudable en las cosas»), no a una estructura antropológica natural del conocimiento. Se trataba, con todo, de una anestesia beneficiosa para la vida («los seres que no tenían una vista muy precisa estaban en ventaja sobre aquellos que veían que todo fluía»), pues un alto grado de discriminación, así como de cautela ante la deducción, entraña un grave peligro para aquélla. De este modo, la propensión a juzgar igualando lo diverso se presenta en estos textos como una condición vital, mucho más beneficiosa que una actitud de justicia para con lo que hay, mucho más beneficiosa, claro está, *para la vida*. Así las cosas, desde esta perspectiva, si con algo ha de armonizar la lógica no es con la realidad, sino con la vida, y es que aquélla «corresponde a un proceso y a una lucha de impulsos que individualmente considerados son, en sí, muy ilógicos e injustos». Nosotros sólo percibimos los efectos de esta lucha, «tan rápida y ocultamente funciona ahora este viejísimo mecanismo dentro de nosotros»<sup>31</sup>.

Pero si el conocimiento –hay que insistir en este punto–, con sus formas espacio-temporales niveladoras, se considera una fabricación interesada, histórica y geográficamente determinada, como algo, por otra parte, que no responde a un desinteresado deseo de saber (que da acceso a la verdad de lo que hay), sino a exigencias fisiológicas de vida, entonces no cabe ya retrotraerlo a algo así como la naturaleza humana: «el conocimiento –señala Foucault leyendo a Nietzsche– no está en absoluto inscrito en la naturaleza humana, (...) no constituye el instinto más antiguo del hombre, o a la inversa, no hay en el comportamiento humano, en los apetitos, en el instinto humano, algo que se parezca a un germen del conocimiento»<sup>32</sup>.

Ello no significa, sin embargo, –lo estamos viendo– que el conocimiento no se halle *relacionado con los instintos*. Relacionado, pero sin ser su forma general y aquello a lo que finalmente todos se reducen, sin ser tampoco un instinto más entre otros; relacionado, más bien, en el sentido de que él es el *resultado heterogéneo* de su juego, de su enfrentamiento, de su compromiso precario y pasajero. Ahora bien, el que se trate del efecto o del resultado heterogéneo de un juego entre instintos múltiples significa que el conocimiento no es *de la misma naturaleza* que los instintos, los deseos y las pasiones, que el conocimiento no es una pasión, mucho menos la pasión fundamental; se considerará, por contra, que él es un efecto de superficie, «un resplandor, una luz que se irradia aun cuando sea el producto de mecanismos o realidades de naturaleza totalmente diversa» (...) es como «una centella que brota del choque entre dos espadas», pero que no es del mismo hierro del que están hechas las dos espadas»<sup>33</sup>.

---

31 *Op. cit.*, p. 472, trad. cast. p.152.

32 M. FOUCAULT, «primera conferencia», in *La verdad y las formas jurídicas*, trad. cast. E. Lynch, Barcelona, Gedisa, 1992, p. 22.

33 *Ibidem*.

Siendo así las cosas, el conocimiento no podrá ser deducido analíticamente de las pasiones: en tanto *efecto de superficie* -algo distinto del efecto de una causa-, es un *acontecimiento*, que en ningún caso puede ser reducido a necesaria expresión de la naturaleza humana. En este sentido cabe decir que el conocimiento «no es natural, sino contranatural»<sup>34</sup>.

### 3. Emergencia, procedencia e invención de la filosofía. Desmantelamiento nietzscheano de la estructura antropológica de la filo-sofía.

La filosofía, como forma más pura y elevada de un conocimiento que actualiza una natural y universal tendencia a saber en todos los hombres –un saber total y esencial- se desenmascara ahora en su procedencia (*Herkunft*) y emergencia (*Entstehung*). Así, la genealogía nietzscheana pone de manifiesto la ausencia de *Ursprung* de la filosofía, la carencia de ese punto que es el de su esencia exacta, el de su más pura posibilidad, el «de su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma»<sup>35</sup>; revela que ella carece de esencia, o mejor, que ésta ha sido *fabricada*: «que su esencia –señala Michel Foucault en *Nietzsche, la genealogía, la historia-* fue construida pieza a pieza a partir de figuras que le eran extrañas». Pero entonces el *Ursprung*, antes del tiempo y del cuerpo, antes de la caída, ha tenido en verdad su nacimiento en la historia, y entonces la cuestión ha de ser ahora la del *origen del origen*, la del origen histórico y político (también lingüístico) de *lo originario*, de ese originario que es una *invención y una fabricación interesada de la filosofía* -no el principio de la misma-, que ha regido *de antemano* en el modo general occidental de habérselas con lo que hay, como su *realidad más fundamental*, como su forma modélica de ser.

El aforismo 123 de *Aurora* se articula a partir de la cuestión del origen de *lo originario*: «¿cómo apareció la razón en el mundo?» La respuesta se formula en el campo abierto por la pregunta, aquél en que se excluye cualquier forma de necesidad en la historia o plan divino de progreso: «De un modo irracional, como debía ser: por virtud del azar»<sup>36</sup>. Del mismo modo, y a partir del mismo desplazamiento de las cuestiones, se hará patente que nuestro apego a la verdad surge de la *pasión de los sabios*, más éstos no son considerados aquí hombres modélicos y, su pasión, lo más elevado y definitorio de la naturaleza humana. Esa pasión es, más bien, odio recíproco, discusiones fanáticas, necesidad de triunfar, algo muy distinto de la marca de la verdad, muy distinto de una necesidad fundamental de verdad. Así, en la lucha por las verdades, señala Nietzsche, toda clase de impulsos toman

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>35</sup> M. FOUCAULT, «Nietzsche, la généalogie, l’histoire», in *Dits et écrits*, op. cit., vol. II, p. 138.

<sup>36</sup> F. NIETZSCHE, «Morgenröte», § 123, KSA 3, p. 116 (*Aurora*, trad. cast. E. López Castellón, Madrid: ed. P.P.P., p.114. ).

parte, de tal forma que «el conocimiento y el impulso a la verdad así se integraban, al fin, como necesidad, entre las demás necesidades»<sup>37</sup>. Tal integración hará jugar, sin embargo, la falsificación que la tornará posible, la creación de esa ficción de un deseo natural hacia aquello que llamamos “verdad”.

En tal planteamiento todo viene a invertirse y trastocarse. Hablamos de la invención y fabricación de la filosofía *en la historia*, invención que es también la de una *interpretación filosófica del mundo* que ha regido en occidente hasta nuestros días, justamente aquella fundada en la noción del ser como *Ursprung*. Siendo más rigurosos, sin embargo, la invención ha de atribuirse, más que a la filosofía, a los *filósofos*, esa clase de hombres con unos prejuicios y una idiosincrasia muy particulares. Ellos, *hijos de Sócrates*, no son la encarnación de la universalidad del ser humano, tampoco son griegos, son *pseudogriegos, antigriegos*<sup>38</sup>; su modo de pensar filosófico, su experiencia filosófica del mundo, articulada a partir del primado de lo teórico y de su quietud, surge de un peculiar temperamento, el de aquéllos que, sensibles a la decadencia de la polis griega<sup>39</sup>, odian la precariedad de la ciudad, su desorden e inquietud, su falta de gobierno y excepcionalidad. El filósofo odia el devenir, el movimiento en la ciudad y lo que puede ocasionarlo, odia esa inquietud y anarquía que habría conducido al asesinato del sabio, del *Padre Sócrates*, al que ahora, en la pérdida, se busca y anhela.

Este odio –a la muerte, al cambio, al devenir-, esta «oposición a la vida»<sup>40</sup> – que es siempre un vivir con los otros y cabe las cosas-, es lo que estaría, pues, a la base de la ecuación filosófica fundamental que ha regido el destino de occidente: Razon (pura)=Virtud=felicidad<sup>41</sup>.

Este odio, pero no sólo: hay también una confusión, profundamente enmarañada con aquél, con esa oposición, a saber, *el confundir lo último con lo primero*. Y es que los filósofos «ponen al comienzo, *como* comienzo lo que viene al final»<sup>42</sup>, confunden lo último con lo primero a partir de un prejuicio fundamental, a partir de un modo de venerar, de todo un valorar que se halla en el trasfondo de sus procedimientos lógicos:

37 F. NIETZSCHE, «Die fröhliche Wissenschaft», § 110, KSA 3, p. 469-471(*La gaya ciencia*, op. cit., S 110, p. 150-151.).

38 F. NIETZSCHE, «Das Problem des Sokrates», § 2, in *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, p. 68 («El problema de Sócrates», in *El crepúsculo de los ídolos*, trad. cast. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza 1991, p. 38.)

39 F. NIETZSCHE, «Das Problem des Sokrates», § 9, *op. cit.*, p. 71 ( trad. cast., «El problema de Sócrates», in *op. cit.*, p. 41.).

40 *Ibidem*, § 1, p. 67, trad. cast., p. 37.

41 *Ibid.*, § 4, p. 69, trad. cast. p.39.

42 «Die “Vernunft” in der Philosophie», in *op. cit.*, § 4, p. 76 ( trad cast. «La razón en la filosofía», in *op. cit.*, p. 47.)

¿Cómo iba a poder surgir algo –y algo superior- de su opuesto –e inferior-; por ejemplo, la verdad del error; o la voluntad de verdad, de la voluntad de error; o la acción desinteresada del egoísmo; o la pura y clara contemplación del sabio de la lascivia? Una génesis así –razonarían estos filósofos- resulta imposible, pensar en ello sería propio de locos o de algo peor. Lo que tiene un valor supremo ha de tener un origen diferente, *propio*; no puede provenir de este mundo efímero, engañoso, ilusorio y miserable<sup>43</sup>

No puede provenir de nada, «no le es lícito provenir de nada... Moraleja: todo lo que es de primer rango tiene que ser *causa sui*»<sup>44</sup>. Ello hace de la voluntad de verdad, principio de la filosofía, algo *eterno*, algo que remite a una *causa*, a una cosa-causa originaria (*Ur-sache*): «nos hemos estado preguntando durante mucho tiempo cuál es la causa (*Ursache*) de esa voluntad ?». Hay aquí en juego toda una valoración, todo un temperamento, un *pathos* metafísico que es preciso desenmascarar. Ello exige poner en juego una pregunta aun más básica: la pregunta por el valor:

¿Que parte de nosotros aspira ciertamente a la verdad? En realidad nos hemos cuestionado mucho tiempo cuál es la causa (*Ursache*) de esa voluntad, para acabar anclados ante una pregunta más básica todavía. Hemos preguntado por el valor de esa voluntad.<sup>45</sup>

Cuestión del valor que ha de poner de manifiesto una devaluación, un prejuicio en la consideración filosófica del mundo: este mundo es «efímero, engañoso, ilusorio y miserable» frente a la verdad «de lo inmutable, del Dios oculto, de la “cosa en sí”; «*ahí* ha de buscarse y no en otro lugar» la verdad<sup>46</sup>.

La verdad se desvela, pues, como un valor que entraña una devaluación, pero una devaluación *para la vida*: «Incluso detrás de la lógica y de la aparente soberanía de sus movimientos, cabe descubrir valoraciones o, más claramente, exigencias fisiológicas encaminadas a la conservación de un determinado tipo de vida»<sup>47</sup>. Desde aquí las cosas se presentan de otro modo, a tal punto que ciertas creencias fundamentales se desvanecen: «En consecuencia, no creo que el padre de la filosofía sea “un instinto que impulsa a

43 F. NIETZSCHE, «Von den Vorurtheilen der Philosophen», § 2, in *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, p. 16 («Los prejuicios de los filósofos» in *Más allá del bien y del mal*, trad. cast. F. J. Carretero Moreno, Madrid: ed. Buma, 28.)

44 F. NIETZSCHE, «Die “Vernunft in der Philosophie», § 4, in *Götzen-Dämmerung*, op. cit., p. 76 («La razón en la filosofía», in *El crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p. 47.).

45 F. NIETZSCHE, «Von den Vorurtheilen in der Philosophen», § 1, in *Jenseits von Gut und Böse*, op. cit., p. 15 ( trad. cast., «Los prejuicios de los filósofos», S 1, in *Más allá del bien y del mal*, op. cit., p. 27.).

46 *Ibidem*, § 2, p. 16, trad. cast., p.28.

47 *Ibid.*, § 3, p. 17, trad. cast. p. 29.

conocer”, sino que aquí como en todas partes, es un instinto diferente el que se ha servido del conocimiento (...) a la manera de instrumento»<sup>48</sup>.

De ahí que Nietzsche pueda señalar que los filósofos son unos «comediantes»<sup>49</sup>, que «todos sin excepción fingen»<sup>50</sup>, cuando señalan «haber alcanzado y conquistado sus propias opiniones en virtud del autodespliegue de una dialéctica fría, pura y divinamente impasible». En realidad se trata siempre de argucias de abogado, de la justificación de tesis previamente aceptadas. Tras la verdad y su deseo se desvela un deseo más profundo, «un deseo íntimo» que el filósofo sublima, operando sobre él la abstracción que lo torna soportable, y no sólo soportable, también lo erige en *señor*: «Y es que todo instinto aspira a dominar y, en este sentido, trata de filosofar»<sup>51</sup>.

Vemos cómo la consideración genealógica, la determinación de la emergencia, la procedencia y la invención históricas desvela *la ilusión* de un natural y universal *deseo de saber*. Se trata aquí de mucho más que de un trabajo de localización de la *ilusión dogmática*, mucho más que del desmantelamiento de la verdad del mundo verdadero. Se pone de manifiesto igualmente el carácter ilusorio de esa consideración que hace de la ilusión de verdad una necesidad natural (ilusión trascendental), la *propia* de ese ser al que llamamos hombre. Ciertamente aquí se ejerce la crítica, una crítica de la finitud, presente ya en el planteamiento aristotélico del *φιλεῖν τὸ σοφόν* como *φιλοσοφία*<sup>52</sup>. Ahora bien, en esta crítica operará un deslizamiento de sentido de lo que Kant llamó “ilusión natural”, que hará nacer de ella y en ella –es decir, en la crítica y de la crítica– una nueva ilusión, esta vez, antropológica, ya no teológica. Ya no se tratará pues de la ilusión –natural e inevitable– de Dios sino de la ilusión del “hombre” jugando en una cierta crítica de Dios que desvela que éste no es el principio, aunque sí el fin (principio regulativo, no constitutivo). En esta crítica Dios se deslizará subrepticamente en la noción fundamental del hombre *en su esencia*. Será este deslizamiento de lo precrítico en lo crítico el que conducirá a que el “carácter necesario” de la apariencia sea interpretado en un modo muy preciso: no tanto como una estructura de la verdad o de la experiencia, cuanto como el estigma o la marca de la finitud humana<sup>53</sup>. En este sentido habría que retornar a Kant, una de las fuentes histórico-filosóficas de esta ilusión (otra habría sido Aristóteles, aunque esto se debe, sin duda, no tanto al texto aristotélico mismo cuanto a la historia de sus efectos), y preguntarse

48 *Ibid.*, § 6, p. 20, trad. cast., p. 32.

49 *Ibid.*, § 7, p. 21, trad. cast. p. 33.

50 *Ibid.*, § 5, p. 19, trad. cast p. 30.

51 *Ibid.*, § 6, p. 20, trad. cast. p. 32.

52 «y, en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado *y nunca se encuentra* (καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον): ¿qué es el ente?» (la cursiva es nuestra), ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z1, 1028 2 y ss.

53 FOUCAULT, M., *Introduction à l'Anthropologie*, Paris: Vrin, 2008, p. 77.

qué designaba el pensador de Königsberg en la apariencia cuando la determinaba como “natural”: ¿la forma fundamental de la relación con el objeto -y entonces no habría analítica que pudiera embridar y corregir a la dialéctica? La crítica kantiana abriría entonces la vía nietzscheana, la posibilidad del ser de la apariencia y de la verdad como ficción. El viejo chino de Königsberg aparecería entonces como el precursor de Nietzsche. ¿O lo natural designaría, más bien, la *naturaleza* de una naturaleza humana destinada a la ficción (Y entonces Kant, lejos de constituir la apertura de la muerte de Dios –muerte que, consecuentemente asumida ha de consumarse en la muerte del hombre-, sería uno de los fundadores de la antropología fundamental? Esta segunda posibilidad remite la ilusión dogmática a una instancia profunda en la que ella se halla a la vez desdoblada y fundada<sup>54</sup>.

La ilusión, así interpretada como finitud fundamental en una reflexión crítica sobre el conocimiento que hace funcionar el postulado antropológico a modo de resto subrepticio de teología en el pensamiento, deviene ahora fundamento de la verdad, esencia de la verdad, «verdad de la verdad –aquello a partir de lo que la verdad está siempre ahí y jamás dada», es decir, «el retraimiento de la verdad»<sup>55</sup>. La ilusión se torna ahora *razón de ser*, es decir, esencia y fuente de la crítica, el punto de origen de un cierto movimiento, de un cierto *modo de entender el movimiento*: «ese movimiento por el cual el hombre pierde la verdad y se encuentra incesantemente llamado por ella»<sup>56</sup>. Llamamos a este movimiento *dialéctica*, el “siempre ahí” y el “jamás dada” definen los límites de una *dialéctica de la historia* en que la verdad operará como incitante y necesario horizonte regulativo de legitimidad en relación a sus realizaciones históricas<sup>57</sup>, necesariamente siempre en falta, siempre fallidas. De este modo, la interrogación sobre los límites, en cuyo marco se juega y decide lo verdadero y lo falso del conocimiento y la acción, la reflexión sobre *el límite y su franqueamiento*, deviene aquí negación de todo límite histórico (de toda *figura histórica* de la verdad) y cuestionamiento sobre el *retorno a sí*. De la problemática de una verdad *finita* y su franqueamiento pasamos a una interrogación sobre lo mismo y lo otro. La finitud puede entrar así en el dominio de la alienación –y ciertamente de la alienación insuperable y siempre anhelante de la verdad- y la apariencia en el espacio de la errancia histórica<sup>58</sup>.

Todo ello pone de manifiesto que la dialéctica, a pesar de desembarazarse del primado del conocimiento en su cuestionamiento, de «una crítica previa del conocimiento y de una cuestión primera sobre la relación con el objeto»<sup>59</sup>, es, en esencia, antropología y filosofía de la subjetividad fundamental. Asimismo se hace evidente que la antropología, radicalmente

---

54 *Ibidem*.

55 *Ibid*.

56 *Ibid*.

57 En relación a un campo de la experiencia donde ella se prueba y siempre falla.

58 *Ibid.*, p. 78.

59 *Ibid*.



asumida como filosofía de la finitud fundamental, ha de desembocar necesariamente en una dialéctica de la historia (repárese en que proyectos fenomenológicos *radicales* como los de Merleau-Ponty, Sartre, Ortega o el propio Husserl culminan en una dialéctica de la historia y en una filosofía del cuerpo y de la vida como realidad radical). Lo vio certeramente, una vez más, Michel Foucault en su texto sobre ApH de Kant:

Se puede comprender entonces por qué, en un solo movimiento característico de la reflexión de nuestra época, todo conocimiento del hombre se da como dialectizado de entrada o dialectizable de pleno derecho –adoptando en todo caso un sentido en el que se trata del retorno a lo originario, a lo auténtico, a la actividad fundadora, a aquello por lo cual hay en el mundo significaciones<sup>60</sup>

Todo ello pone de manifiesto lo siguiente: sólo en el desmantelamiento del cuadrilátero antropológico podrán cesar la filosofía como necesaria empresa de totalización y la concepción de la historia que ella conduce, sólo escuchando la llamada nietzscheana a la muerte de Dios, en «un gesto doblemente mortífero», se volatilará la determinación meta-física del *φιλεῖν τὸ σοφόν*, y la finitud podrá aparecer ya no como un término, sino como «esa curvatura y ese nudo del tiempo en los que el final es comienzo»<sup>61</sup>.

#### 4. La irrupción histórica del origen: Heidegger o ¿Qué es eso de la filosofía?

La tarea del pensar, en la época del final de la filosofía – y “final” no como mero cese o desaparición de la filosofía, sino como cumplimiento (*Vollendung*) de sus posibilidades extremas<sup>62</sup>-, ya no podrá ser la búsqueda de los principios y de las causas, entendida como búsqueda de lo que el ente es en su esencia. En este caso: como búsqueda –filosófica- de la *esencia* de la filosofía. Siendo así las cosas, se habrá de problematizar esa afirmación común según la cual la filosofía es asunto de la *razón*, más aún, su producto más señalado y elevado. Desde la perspectiva heideggeriana todo se trastoca y conmueve, y las preguntas llegan a ser *otras*. Se pregunta lo mismo, mas se pregunta de otra manera: «¿Qué es la Ratio, la razón?» *es decir*, «¿dónde y a través de quién se decidió lo que es la Ratio»<sup>63</sup> ? La pregunta ya no es, por tanto, la pregunta por la esencia, reclamándose ahora un “dónde”, un espacio de emergencia y decisión históricas de la razón, así como un *quién* o un *quiénes*. Todo ello hace que debamos considerar lo más abismático para la razón, justamente su principio. Y

60 *Ibid.*

61 *Ibid.*, p. 79.

62 M. HEIDEGGER, «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens», in *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Max Niemeyer, 1976, pp. 62-63.

63 M. HEIDEGGER, *Was ist das- die Philosophie?*, Tübingen: Günther Neske, 1966, p. 5 (¿Qué es la filosofía?, trad. cast. J. Adrián Escudero, Barcelona: Herder, 2004, p. 32)

éste no es otro que la filosofía, de tal manera que «si lo que se reconoce como razón fue establecido primero y exclusivamente por la filosofía a lo largo de toda su historia, no parece aconsejable dar anticipadamente por sentado que la filosofía es un asunto de la razón»<sup>64</sup>. Ocurre más bien lo contrario, si la filosofía es, de alguna manera, principio en relación con la razón, entonces la razón habrá de ser un asunto de la filosofía. Ahora bien, la razón ha sido considerada en la tradición filosófica occidental la esencia del hombre, lo definitorio de su naturaleza, de tal modo que entonces la filosofía habrá de incumbir y afectar a la esencia del hombre. Pero entonces no es la esencia del hombre la que determina el filosofar, sino la filosofía lo que pone el fundamento de lo que es el hombre en su esencia. De ahí que Heidegger pueda decir que «aquello a lo que se refiere la filosofía nos incumbe y nos afecta a nosotros los hombres en nuestra esencia»<sup>65</sup>; y ello en la medida en que en la filosofía se juega y decide históricamente el ser del hombre.

Siendo así las cosas, el camino para la determinación de la pregunta ¿Qué es filosofía? no ha de poder ser otro que el *camino histórico*, no el camino esencial, natural. De este modo, si la invitación se hace ahora a un escuchar la palabra “filosofía” desde su *origen*<sup>66</sup> (*Ursprung*, siendo este origen un salto, *Sprung*, un salto originario, *Ur-sprung*, que constituye un nuevo comienzo<sup>67</sup>), ésta no ha de retrotraernos a ninguna estructura antropológica. Por el contrario, nos vemos reenviados a la extrañeza de una determinada lengua materna, la griega; *Philosophie* puede sonar entonces de otra manera: *φιλοσοφία*. Este sonar de otra manera *abre posibilidades*, por eso puede decir Heidegger que la palabra *φιλοσοφία* es un *camino*; y un camino que no es aquél por el que, ya siempre, hemos caminado, sino aquel otro «por el que estamos caminando» (*auf dem wir unterwegs sind*), por el que caminamos efectivamente<sup>68</sup>. Este camino, siempre por transitar, «nos dice que la filosofía es algo que, por primera vez, determina la existencia del mundo griego». Y no sólo eso: «la filosofía determina el más íntimo rasgo, el rasgo fundamental (*Grundzug*), de nuestra historia europea occidental»<sup>69</sup>. Ello significa que la filosofía no sólo determina el curso de la historia occidental, sino también su modo de tener lugar. Que la historia occidental sea, en su esencia, «en lo más profundo de su curso histórico», *filo-sófica* significará entonces que ella ha de estar marcada por una muy precisa búsqueda -la de lo *σοφόν*- por un determinado anhelo y esfuerzo (*ὄρεξις*) -siempre fallido- que hacen de ella un *peculiar*

---

64 *Ibidem*.

65 *Ibid.*, trad. cast., p. 33

66 *Ibid.* p. 6, trad. cast. p. 34.

67 Cfr. M. HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, trad. cast. E. Estiú, Buenos Aires: Nova, pp. 44, 51.

68 M. HEIDEGGER, *Was ist das- die Philosophie?*, op. cit., p. 6 (trad. cast., ed. cit., p. 34)

69 *Op. cit.*, pp. 6,7, trad. cast, *ibidem*.

*movimiento*<sup>70</sup>. Testimonio de ese anhelo, de este deseo, de este *eros*<sup>71</sup> nunca cumplido es –señala Heidegger– el surgimiento y el actual «dominio de las ciencias (Herrschaft der Wissenschaften)<sup>72</sup>». De este modo, una peculiar forma de dominio, el científico-técnico, se presenta como la manifestación y consumación del rasgo filo-sófico fundamental de la historia occidental. “Filo-sofía” viene entonces así a articularse, como esencia de las mismas, con “dominación”, “ciencia moderna” y “técnica”, con *dominación científico-técnica*; ésta se muestra ahora como la expresión actual y final, desmesurada y enloquecida, de la búsqueda filosófica.

Ahora bien, esta búsqueda fundamental se traduce en una pregunta, que vehicula toda una interpretación sobre *aquello en lo que consiste ser*, es decir, toda una *manera* de interpelar, de preguntar por lo que hay: «¿Qué es el ente en *cuanto que es*?»<sup>73</sup> (cursiva nuestra). De este modo, a la base de la totalidad de las realizaciones científico-técnicas de la historia occidental hallaríamos la búsqueda de la esencia, la cual constituiría una muy precisa *forma de problematizar* el ser de lo que hay.

Pero no vayamos tan rápido. Heidegger señala que no es sólo griega la filosofía, también lo es la manera en que preguntamos por ella: ¿*Qué es*? ¿*Qué es* la filosofía? Preguntamos así filosóficamente por la filosofía. La pregunta heideggeriana, por contra, quiere expresar una extrañeza, al margen de la filosofía y su querer, así como de la pasiva aceptación –de una muy determinada interpretación del ser de lo que hay– que comporta la pregunta por el *qué es*. Así, Heidegger no pregunta *Was ist Philosophie?*, ¿Qué es filosofía?, sino *Was ist das-die Philosophie?* ¿Qué es *eso* de la filosofía? Ahora bien, la manera griega y filo-sófica de preguntar, a la base de todo nuestro indagar y cuestionar, es radicalmente otra: ¿Qué es (esto)? τί ἐστιν; . Con ello, no se trata de la pregunta: ¿Qué es eso que *está ahí*? A lo cual se responde, por ejemplo, un árbol, sino de aquella otra en que se pregunta por *la esencia*: ¿Qué es esto en su esencia? ¿Qué *es* un árbol? Ahora bien, lo que habría que subrayar con mayor insistencia en todo esto es que, si ello es así, tal modo de preguntar no podrá ser el calco interrogativo de una realidad escindida entre el ente y su esencia, tampoco la manera de inquirir y constituir la realidad *el* hombre y se habrá de considerar, más bien, un preguntar e interpretar *radicalmente histórico*, que remite a una lengua, a un pueblo y a unos nombres:

Se trata de aquella forma de preguntar que Sócrates, Platón y Aristóteles llevaron a la práctica. Ellos preguntan, por ejemplo: ¿qué es la belleza? ¿Qué es el conocimiento? ¿Qué es la naturaleza? ¿Qué es el movimiento?<sup>74</sup>

70 Hemos llamado a este movimiento un poco más arriba *dialéctica*.

71 *Ibidem*, p. 14, trad. cast. p. 45.

72 *Ibidem*, p. 7, trad. cast. p. 35.

73 *Ibid.*, p. 14, trad. cast., p. 45

74 *Ibid.*, p. 9, trad. cast., p. 38.

Pero lo más relevante, en relación a este modo filo-sófico de preguntar inaugurado por Sócrates, Platón y Aristóteles, no es, tal como venimos señalando, que, mediante él, se trate de delimitar con exactitud un objeto de investigación, sino, más bien, que él vehicula toda una interpretación sobre el ser *de lo* preguntado; éste es interpretado en el marco de este preguntar como *quidditas*, como quiddidad, es decir, como esencia<sup>75</sup>. Lo expresa Heidegger con extraordinaria claridad:

(...)debemos concentrar nuestra atención en el hecho de que en las preguntas que venimos planteando no sólo se trata de delimitar con mayor exactitud qué es la naturaleza, qué es el movimiento o qué es la belleza, sino que en las mismas se ofrece simultáneamente una interpretación sobre el significado del «qué», del sentido en que ha de comprenderse el τί: El significado del «qué», del *quid est*, del τὸ *quid*, remite al término de la *quidditas*, de la quiddidad (Washeit)<sup>76</sup>.

Lo que es preciso comprender entonces es que la filo-sofía, y su deseo nunca satisfecho, sólo pudieron surgir de un peculiar e histórico *modo* de preguntar por *lo que* hay, justamente el mencionado, que canaliza una interpretación meta-física de la realidad escindida entre el ente y su esencia<sup>77</sup>. Es más, el curso de la historia sólo puede ser comprendido como anhelante movimiento hacia la seguridad y permanencia de lo incondicionado –bajo la forma del despliegue científico-técnico- a partir de la escisión que tal preguntar instaura.

Este surgimiento de la filosofía y su querer *en la historia* es narrado por Heidegger en *Was ist das- die Philosophie?*, donde el pensador alemán nos cuenta el *paso* del pensar y su *amar (lieben)* a la filosofía y su esforzado anhelo. Así, Heidegger señala que en tiempos de Heráclito, quien presumiblemente acuñó el adjetivo φιλόσοφος (forma adjetiva originaria de la palabra φιλοσοφία) «todavía no hay φιλοσοφία»<sup>78</sup>. De este modo, un

75 «Desde hace mucho tiempo, existe la costumbre de caracterizar la pregunta que interroga por lo que es algo como la pregunta por la esencia (die Frage nach dem Wesen).», *Ibid.*, p. 11, trad. cast. 40 cfr. texto alemán

76 *Ibid.*, p. 9, trad. cast. p. 38.

77 En *¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?* Heidegger nos da una precisa seña sobre el modo en que ha de entenderse la idea de un “pensar metafísico”: «El pensar metafísico descansa en la diferencia entre aquello que verdaderamente es y aquello que, medido con esto, no es verdaderamente. Para la esencia de la Metafísica, sin embargo, lo decisivo no está en que la diferencia citada se presente como la contraposición entre lo suprasensible y lo sensible, sino que aquella diferencia, en el sentido de una grieta que se abre entre una cosa y otra, permanezca como lo primero y lo fundamental», in *Conferencias y artículos*, trad. cast. Eustaquio Barjau, Barcelona: del Serbal, 1994, p. 109.

78 *Was ist das- die Philosophie?*, op. cit., p. 12, trad. cast. p. 42.

ἄνθρωπος φιλόσοφος no podrá ser, para Heráclito, un “hombre filosófico”, en el sentido en que nosotros entendemos la expresión “filosófico”, ya determinada por la filosofía. Un ἄνθρωπος φιλόσοφος, nos explica Heidegger leyendo a Heráclito, es ὅς φιλεῖ τὸ σοφόν, el que ama lo σοφόν. Ahora bien, amar (*lieben*) no tiene aquí el sentido de un aspirar y anhelar en la falta, sino el de un ὁμολογεῖν, el de un «hablar el habla del λόγος un corresponder al λόγος»<sup>79</sup>. Esta correspondencia, que implica la ausencia del hombre como autor o productor del discurso, es un “tener *feeling* con”, es un estar en armonía (*Einklang*) con, es ἄρμονία, una relación de reciprocidad, un avenirse originariamente el uno con el otro porque están dispuestos el uno para el otro. Dicha avenencia excluye toda forma de querer filosófico, ese querer que habría regido el curso histórico occidental.

Pues bien, el ἄνθρωπος φιλόσοφος, ama, en el preciso sentido apuntado, lo σοφόν. Pero ¿qué es τὸ σοφόν? Lo σοφόν, aclara Heidegger siguiendo de nuevo a Heráclito, es Ἐν Πάντα, Uno (es) Todo. Mas el todo es aquí πάντα τὰ ὄντα, el todo *del ente* (genitivo objetivo), no esa unidad que supone la negación o la aniquilación del ente. Ello significa que el ente *es* en la unidad, teniendo el Uno el sentido de lo que reúne, pero de lo que reúne separando, es decir, *haciendo aparecer*, siendo lo que aparece el ente. Así pues *ser* –e, insistimos en ello, *ser del ente*, no más allá de él; *ser* es aquí determinación- es pensado aquí como esa reunión que es separación. Por eso dice Heidegger: «Pero todo ente está unido en el ser. Lo σοφόν dice: Todo ente es en el ser. Dicho de manera más rigurosa: el ser *es* el ente»<sup>80</sup>. Ahora bien, si *ser* se dice –y ello necesariamente de una manera inadecuada- de la reunión originaria entonces *ser* es λόγος: «El ser es la reunión- λόγος»<sup>81</sup>. Y es que λόγος, antes de toda determinación como “discurso”, “razón” o “ciencia”, originariamente remite a un reunir, λέγειν, que no es un mero amontonar, sino un discriminar y salvaguardar (así, cuando se reúne el trigo, separándolo de la paja). Y sólo porque el decir es originariamente un señalado reunir en que las cosas tienen su lugar (algo muy distinto, entonces, del ejercicio de una facultad de un *ente* particular que podemos llamar “hombre”), pudo pasar a significar λέγειν decir y λόγος discurso<sup>82</sup>.

Ahora bien, justamente esto, «ente en el ser», que *haya ser* (y *ser del ente*) es lo que causó mayor asombro entre los griegos y aquello que, a nuestros oídos, suena como lo más trivial, puesto que, recuerda Heidegger, «todo el mundo sabe que el ente es aquello que es»<sup>83</sup>, y ello de tal forma que “ser” ni es causa de asombro, ni resulta digno de interrogación. Los mismos griegos «se vieron obligados a proteger el carácter asombroso de lo más asombroso contra el ataque de la argumentación sofística»<sup>84</sup>. Pero esta salvaguarda del asombro se

79 *Ibidem*, p. 13, trad. cast. p. 43.

80 *Ibidem*.

81 *Ibidem*, p. 13, trad. cast. 44.

82 Cfr. «Logos» en *Conferencias y artículos*, ed. cit., pp. 179-199.

83 *Was ist das- die Philosophie*, op. cit., p. 14, trad. cast., p. 44.

84 *Ibidem*, p. 14, trad. cast. 44.

produce ya en la falta de lo más asombroso –ente en el ser-, de tal manera que ello *se busca*: «unos pocos –señala Heidegger- tomaron el camino de lo más asombroso, es decir, lo σοφόν». Estos pocos son los filósofos –siendo los primeros de ellos, Sócrates, Platón y Aristóteles<sup>85</sup>-, ellos «se convirtieron en aquellos que aspiraban a lo σοφόν y que, en virtud de su propia aspiración, despertaron y mantuvieron vivo en otros hombres el anhelo por lo σοφόν»<sup>86</sup>. Lo que define, pues, a la filosofía es esta búsqueda, esta aspiración (*Streben*) por alcanzar algo que ya no se tiene, que está *más allá*, a saber, *ser del ente*. Heidegger es extremadamente preciso al respecto:

El φιλεῖν τὸ σοφόν, aquella armonía con lo σοφόν mencionada anteriormente, la ἀρμονία, se convierte así en una ὄρεξις<sup>87</sup>, en una *búsqueda de*, en una *aspiración a* lo σοφόν. Lo σοφόν, el ente en el ser, se busca ahora de una forma expresa. Puesto que el φιλεῖ ya no guarda una armonía originaria con lo σοφόν, sino que es una aspiración particular que tiende *a* lo σοφόν, el φιλεῖν τὸ σοφόν se convierte en «φιλοσοφία». La aspiración de la filosofía es determinada por el *Eros*<sup>88</sup>

Pues bien, esta búsqueda filosófica se traduce en una pregunta: «¿qué es el ente en tanto que es?»<sup>89</sup> Por eso puede decir Aristóteles, a propósito de la filosofía, lo siguiente: «καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν (y, en efecto, lo que antiguamente, ahora y siempre, se ha buscado y nunca se encuentra: ¿qué es el ente?)» Aristóteles aclara inmediatamente la pregunta: «τοῦτ' ἔστι τις ἢ οὐσία (es decir: ¿qué es la esencia?)»<sup>90</sup>. El amor ahora es deseo, aspiración a la esencia. La esencia se define como lo está siempre más allá (cuyo acceso nunca se encuentra); más allá del ente, siendo la verdad negadora de lo, en principio, ente. Tal deseo, definitorio de la filosofía, se determina como una aspiración natural y universal (la cuestión que se está indagando *desde antiguo, ahora y siempre*), presente en todos los hombres como su peculiar naturaleza, destinada a un saber esencial, al que, sin embargo, nunca se accede. Con ello se establecen las bases de la interpretación antropológica del deseo de saber, de la interpretación dialéctica de la historia y de la aniquilación técnica del ente:

Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει<sup>91</sup>

85 «El paso a la filosofía, preparado por la sofística, fue dado por primera vez por Sócrates y Platón», *Ibidem*, p. 15, trad. cast., p. 46.

86 *Ibidem*, p. 14, trad. cast., p. 44.

87 ὄρεξις es apetito, hambre, deseo.

88 *Ibidem*, trad. cast., p.45.

89 *Ibid.*

90 ARISTÓTELES, *Metafísica* Z1, 1028 b 2ss.

91 *Metafísica*, A, 980 a.