

Tentativas de superación de la metafísica

Attempts of overcoming metaphysics

Belén NASINI

bnasini@yahoo.com.ar

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

En el presente artículo se estudian tres de las múltiples tentativas por superar la metafísica que surgieron como respuesta a la crisis de la Modernidad. En primer lugar la de Nietzsche, que pretende completar, mediante la transvaloración de todos los valores, el nihilismo que ya estaba presente de manera incompleta desde el comienzo. En segundo lugar la de Heidegger, cuyo pensar rememorante se jacta de haber efectuado ya el salto hacia la superación de la metafísica que se realiza como torsión del ser. En tercer y último lugar la de Adorno, que intenta dejar atrás el momento opresivo de la Ilustración mediante su dialéctica negativa. En ninguno de los tres casos se abandona la tradición sino que, en todos, se va más allá de ella, reinterpretándola o transformándola, constituyendo así la base sobre la cual puede inaugurarse un nuevo tiempo histórico que se aloja en el porvenir.

Palabras clave: Superación, nihilismo, torsión, dialéctica negativa, transvalorización, Crisis Modernidad.

Abstract

This paper studies three different attempts to overcome metaphysics which emerged as a response to the crisis of Modernity. Firstly there is that of Nietzsche, which seeks to fulfill through the transformation of all values, the unfinished Nihilism that was already present since the beginning. The second attempt is from Heidegger, whose remembering thought boasts of having already effectuated the superseding of metaphysics which is carried out as the torsion of being. And finally there is that of Adorno, who attempts to leave behind the oppressive moment of the Enlightenment through his negative dialectic. None of these three cases abandon the tradition, but rather, they go beyond it, interpreting or transforming, making up the bases upon which a new historic time that awaits in the future may be inaugurated.

Keywords: SUPERSEDING, nihilism, torsion, negative dialectic.

I. Introducción: La historia de la filosofía como andamiaje de la Historia Occidental

Dentro del multidimensional continuo constituido por acontecimientos que se encadenan temporalmente en distintos planos, los cuales, sin embargo, no son independientes entre sí; multidimensional continuo al que convencionalmente denominamos ‘la historia de Occidente’, podemos señalar la historia particular de la filosofía como una de sus dimensiones fundamentales. Tanto es así que su carácter parcial dentro de la historia occidental –parcial en el sentido de que solo se trata de la historia de una disciplina entre otras, disciplina a la que, en la actualidad, ni siquiera se le concede el rango de ciencia– puede ambicionar ser más que mera parcialidad, más que simple fragmento, puesto que su particularidad quedaría superada en el momento en el que se mostrara que ella es la que ha señalado, cual flecha luminosa, la dirección del desarrollo de la historia de Occidente, que ha determinado su acontecer, en tanto en cuanto ha sido la portadora de su tólos: la realización de la Razón.

Sin embargo, si la historia de la filosofía es algo más que la historia de una disciplina particular que ni siquiera es ciencia, si es algo más que mero relato de una sucesión de sistemas (o antisistemas) de pensamiento que desbancan a sus predecesores, en general recuperando a sus antecesores; si la historia de la filosofía es algo más que esto, en tanto que es ella la esfera que conduce y guía el total desarrollo de la más amplia historia occidental, entonces ella es también la gran responsable de la barbarie en la que desemboca la Modernidad, de la inhumanidad del inhumano siglo XX, que solo atestigua una cosa: el fracaso de la Razón.

La Modernidad toma consciencia de sí, y esta toma de consciencia es fundamental, en las filosofías que la suceden y que se saben a sí mismas monumentos de la crisis. Como monumentos vivos y pensantes que son, estas no pueden más que preguntarse el por qué del fracaso, pregunta que ha de ser respondida, en nuestra tradición occidental, intentando detectar sus causas (la variante tradicional podría ser la de preguntar por su finalidad, pero la pregunta se transformaría en esta otra: “¿para qué?”) y, sirviéndose de estas como punto de partida, intentar elaborar una explicación. Tales causas pueden ser halladas en el propio origen de aquello que hoy termina como fracaso, en la propia raíz de la filosofía, en su ideal rector: la Razón. Claro está que si las raíces están corruptas también lo estará la planta entera. Y si esta planta es el armazón sobre el que se sostiene todo tipo de vida (estoy pensando en un árbol sobre el que habitan distintos seres tales como algunos insectos, pequeños animales, vegetales menos desarrollados, quizá varias clases de microorganismos, etc.), si sobre ella se ha edificado la entera civilización occidental y en su seno ha acontecido su historia, entonces tal civilización corre el riesgo de que sus bases endebles se derrumben a largo plazo como consecuencia del pesado peso de la historia.

Pero si la filosofía es el andamiaje de la civilización occidental, entonces, ¿cómo renunciar a ella aunque esté corrupta y haya fracasado? Eso supondría renunciar a la civilización y, como dijo Derrida, renunciar a la violencia filosófica supondría exponerse al peligro de otra violencia mayor: la del absoluto sinsentido previo al discurso¹. Por eso, la cuestión del fracaso se torna de inmediato en esta otra cuestión: ¿cómo superar aquello que ha fracasado? ¿Cómo superar la filosofía sin renunciar a ella pero yendo más allá, rumbo a algo distinto que aún la presuponga (como historia acontecida)?

Nietzsche el primero, y Heidegger y Adorno después, se han enfrentado con esta cuestión: la crisis que atestigua el fracaso y el fracaso que se torna en necesidad de superación. La crisis de la Época Moderna no habla solo de la frustración de esta Época, sino que atestigua el naufragio de la entera historia occidental, del Proyecto de Occidente. Esta historia comienza en algún momento de la Antigüedad Griega y ya en sus orígenes lleva insuflados los vientos que más tarde la derribarán. Su caída fatal y, por tanto, también la inminente necesidad de su superación, es contemporánea a estos pensadores, que se posicionan así en el eje del tiempo, en el instante de la decisión, el cual constituye el cemento de cohesión entre la historia consumada y un nuevo tiempo histórico que, aunque se extiende hacia el porvenir, es puesto en marcha precisamente ahora.

II. El nihilismo toma consciencia de sí: Nietzsche

Para Nietzsche la Época Moderna es una época final, época en la cual llegan a término los impulsos vitales que, bajo la forma de valores, han regido subrepticamente la historia occidental. Estos valores han salido a la luz como vacíos de contenido, como meros recipientes huecos, cáscaras gruesas que solo recubren la nada. La Época Moderna es para Nietzsche la época del *nihilismo* que deviene autoconsciente.

Sin embargo, esto no quiere decir que el nihilismo sea una singularidad propia de la Modernidad, algo que la diferencie respecto de las demás épocas históricas. Al contrario, el nihilismo es el carácter más propio de la historia de occidente: su lógica rectora, que se encuentra presente desde el origen. Los valores de la moral occidental, así como los de su metafísica y su religión, han sido siempre, desde el comienzo, valores nihilistas. Regida por estos valores, la vida no hacía más que atentar contra sí misma, adorando la nada que se enmascaraba bajo el rostro de Dios.

Nihilismo es, en primer lugar, el *proceso mediante el cual los valores supremos se desvalorizan*. Pero, en tanto en cuanto los propios valores occidentales estaban vacíos desde un principio y como, además, entre sus filas se contaba con la verdad como valor, ha sido su propia lógica interna la que los ha llevado a comparecer ante nosotros como nihilistas: la propia voluntad de verdad ha puesto al descubierto el (sin) valor de los valores. E incluso el (sin) valor de la propia verdad. Nietzsche expresa esta idea en la apertura de *Más allá del bien y del mal*:

La voluntad de verdad, que todavía nos seducirá a correr más de un riesgo, esa famosa veracidad de la que todos los filósofos han hablado hasta ahora con veneración: ¡qué preguntas nos ha propuesto ya esa voluntad de verdad! ¡Qué extrañas, perversas y problemáticas preguntas! Es una historia ya larga [...] ¿Puede extrañar el que nosotros acabemos haciéndonos desconfiados, perdiendo la paciencia y dándonos la vuelta impacientes? ¿El que también nosotros, por nuestra parte, aprendamos de esa esfinge a preguntar?²

1 J. Derrida, "Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas", en *La escritura y la diferencia*, Traducción de P. Peñalver, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 107-210.

2 F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Trad. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, 1983, Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1984, p. 21.

Así pues, la Época Moderna es la época del nihilismo, entendido como la consumación de aquello que se encontraba desde un principio en el seno de los valores supremos de la metafísica, la moral y la religión occidentales; consumación que supone la *desvalorización de dichos valores*. “¡Todo está vacío, todo es idéntico, todo fue!”³, exclama esta doctrina en la voz del adivino.

Nietzsche metaforiza esta desvalorización mediante la imagen de la *muerte de Dios*. Dios ha muerto a manos de los hombres, “asesinos de los asesinos”⁴, anuncia *el loco* de *La gaya ciencia*. Sin embargo, no todos los hombres tienen ojos y oídos para percibir las implicaciones de este acontecimiento. El **último hombre, del que Zaratustra está asqueado, es incapaz de tomar consciencia** de lo que supone semejante deceso. Solo los *espíritus libres* pueden intuir su verdadero significado, aunque ni siquiera ellos son capaces de entreverlo en todo su alcance.

Que *Dios ha muerto* quiere decir “que la creencia en el Dios cristiano ha caído en descrédito”⁵, que el mundo inteligible se ha revelado como una mera fábula⁶, la moral como contranaturalidad⁷, la verdad como error y la voluntad de verdad como voluntad de poder. Esto supone que todo aquello que estaba fundado sobre semejante creencia comience a tambalearse y esté pronto a derrumbarse. La moral, la religión y la metafísica occidentales, pero también la ciencia (cuya creencia en la verdad deriva de “la creencia de que Dios es la verdad, que la verdad es divina”⁸), están prontas a hundirse como consecuencia de la debacle. Pero recordemos que han sido los propios valores occidentales, bajo la forma de la veracidad cristiana, los que se han prohibido a sí mismos la creencia en Dios: “Lo que venció al Dios cristiano fue la propia moral cristiana, la noción de veracidad tomada cada vez en sentido más riguroso, la sutileza de la conciencia cristiana desarrollada por los confesores, traducida y sublimada en consciencia científica, hasta la limpieza intelectual a cualquier precio”⁹.

Lo que se esconde detrás de los valores nihilistas es el impulso vital de un tipo de vida decadente y degenerada, que se mantiene en la vida a costa de enfermarla aún más, de modo que esta se vuelve contra sí misma. Este volverse contra sí misma por parte de la vida enferma se opera, para Nietzsche, bajo el manto del ideal ascético. El *ideal ascético*, que en apariencia niega la vida atentando contra sí misma, disminuyendo las necesidades fisiológicas al mínimo bajo la consigna de “pobreza, humildad, castidad”¹⁰, no es, en realidad, más que una astucia engañosa de la que la vida enferma echa mano, capitaneada por el sacerdote ascético, en su intento por aferrarse a la existencia. Como dice Nietzsche:

El ideal ascético surge del instinto de protección y curativo de una vida que degenera, que trata de mantenerse por todos los medios y que lucha por su existencia; remite a una inhibición y cansancio fisiológicos parciales, contra los que los instintos de vida más profundos, que permanecen intactos, luchan ininterrumpidamente con nuevos medios e invenciones. El ideal ascético es uno de esos medios: sucede por tanto justo lo contrario de lo que piensan quienes veneran ese ideal; la vida pugna en él y mediante él contra la muerte, el ideal ascético es una estrategia en la conservación de la vida¹¹.

3 Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 202.

4 F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, Trad. A. Varela, Editorial GRADIFCO, Buenos Aires, 2007, p. 119.

5 *Ibid.* p. 195.

6 F. Nietzsche, *El ocaso de los ídolos*, Edimat Libros, Arganda del Rey, 2005, p.61.

7 *Ibid.* p. 63.

8 Nietzsche, *La gaya ciencia*, *Op. cit.*, p. 198.

9 *Ibid.* p. 219.

10 Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 172.

11 *Ibid.* p. 189.

El ideal ascético es el ideal de una *voluntad de poder* débil y enclenque, la voluntad del rebaño enfermizo, canalizada por su pastor sacerdote, que *antes prefiere querer la nada que no querer*: una *voluntad nihilista*. El ideal ascético es el “sistema cerrado de voluntad, meta e interpretación”¹² que constituye la más pura expresión del *nihilismo negativo*, aún no consumado. Incluso podemos decir que ha sido “la implantación y la hegemonía del ideal ascético, [...] protoestructura interpretativa o ideológica, ella misma nihilista y matriz de toda forma de nihilismo”¹³, la causante del nihilismo occidental, en tanto en cuanto ha generado a partir de sí la jerarquía de valores hueros que constituyen la moral, la religión y la metafísica occidentales, y ha llevado, a la postre, a su desvalorización bajo la forma de voluntad de verdad.

La voluntad de verdad no es para Nietzsche otra cosa que el *núcleo* del ideal ascético, la forma que tal ideal encarna en la última fase de su desarrollo. Por eso, ni la ciencia ni la filosofía (herederas de la tradición) pueden ser las contrincantes de este ideal, pues ellas siguen creyendo en la verdad. Solo aquellos que hayan puesto en cuestión el valor de los valores y, con ello, también el valor de la verdad; solo aquellos que se hayan desprendido de los antiguos ídolos y que, mediante su propio esfuerzo, hayan logrado alcanzar la libertad; solo los *espíritus libres* son capaces de superar el ideal ascético en tanto en cuanto tienen oídos y ojos que les permiten percibir la muerte de Dios en su significado y comprender sus implicaciones; solo ellos son capaces de contribuir a que el nihilismo, entendido como mera desvalorización y, por tanto, aún *incompleto*, se consume, tornándose en *nihilismo completo o extremo*.

Como explica Fink, el nihilismo es el tiempo intermedio en el cual los viejos valores se han hundido y aún no se divisan otros nuevos en el horizonte. Es un intervalo, una transición, que coincide felizmente con el tiempo en el que se despliega el pensamiento de Nietzsche¹⁴. En este tiempo, por tanto, se sitúa todo el peso del porvenir, pues del *ahora* depende que el nihilismo se metamorfosee de incompleto a completo, siendo esta última su forma superior y madura: *la transvaloración de todos los valores*. Del *ahora* depende la escritura de nuevos valores en nuevas tablas, las cuales podrían versar como sigue:

¿Qué es lo bueno? Todo lo que eleva en el hombre el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder en sí.

¿Qué es lo malo? Todo lo que hunde sus raíces en la debilidad.

¿Qué es la felicidad? Sentir que aumenta nuestro poder, que superamos algo que nos ofrece resistencia.

No es el vivir en paz, sino el obtener más poder; no es la paz por encima de todo, sino la guerra; no es la virtud, sino la fuerza¹⁵.

Esta metamorfosis del nihilismo supondría la superación de su negatividad, la ruptura de su vínculo con la vida decadente y reaccionaria, superación y ruptura llevadas a cabo por una voluntad de poder firme y fuerte, de la vida ascendente y activa, que no sabe negar sino solo afirmar. Esta superación implicaría dejar atrás de sí, y también por debajo, la moral, la religión y la metafísica occidentales. Sería un danzar alegre sobre la historia, un elevarse por encima de ella, rumbo a un más allá; único contexto en el cual podría surgir, por fin, el verdadero filósofo sobre la tierra: una filosofía del porvenir. Nietzsche anhela que esta superación se efectúe, que la filosofía del porvenir se torne una realidad: “Y hablando con toda seriedad: yo veo surgir en el horizonte a esos nuevos filósofos”¹⁶.

12 Nietzsche, *La genealogía de la moral*, *Op. cit.*, pág. 227.

13 J. E. Esteban Enguita, “En el principio fue el dominio: Tres genealogías de la Modernidad (Nietzsche, Heidegger y Adorno)”, en *Bajo Palabra*, Época II, n° 2, 2007, pág. 74.

14 E. Fink, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.

15 F. Nietzsche, *El anticristo*, Trad. Equipo Editorial, Arganda del Rey, 2009, p. 30.

16 Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, *op. cit.*, p. 23.

III. La conmemoración de la historia acontecida del ser: Heidegger

El devenir del pensamiento de Heidegger está condicionado por una pregunta rectora a la que él considera como *la pregunta fundamental*, a saber, *la pregunta por la verdad del ser*. Para Heidegger, la *historia de Occidente* coincide con la *historia de la metafísica*, la cual se consume en la Modernidad. Y, a su vez, la historia de la metafísica concuerda con la *historia acontecida del ser*. Sin embargo, tal historia acontecida tiene un rasgo esencial: en ella el ser se da en su ocultarse, se da como sustracción, como nada. Por tanto, la historia de la metafísica es, en tanto que historia acontecida del ser en la que del ser no queda nada, *historia del nihilismo*.

La metafísica piensa el ser desde lo ente y hacia lo ente, lo piensa como verdad de lo ente, pero deja impensada la verdad del ser mismo. Entiende el ser como lo constantemente asistente y disponible, en cuyo seno lo ente puede ser fundado. Como explica Pöggeler, “la metafísica tiene su lugar en la historia acontecida del ser en virtud de que ella toma al ser como algo que se entiende de suyo en el sentido de asistir constante, pero no experiencia la verdad del ser mismo, que es lo primero a partir de lo cual hay que pensar el ser como asistir”¹⁷. De este modo, la metafísica se olvida de preguntar por el ser mismo. Y no solo esto, sino que el propio olvido es, a su vez, olvidado.

La *historia de la metafísica* comienza con Platón al operarse un viraje en la esencia de la verdad: la verdad como desencubrimiento, *αλεθεια*, se torna con él verdad como *rectitud del mirar*; como adecuación. La *αλεθεια* aún hace referencia a la ocultación, según explica Heidegger: “Verdad comienza por significar lo rescatado a un encubrimiento. Por consiguiente: verdad, por ser tal tipo de rescate, es una cierta manera de desencubrir”¹⁸. Pero esta referencia se pierde cuando la verdad se torna rectitud. En el viraje de la esencia de la verdad, se opera también un desplazamiento de la morada donde la verdad reside: desde lo ente hacia el hombre. Con ello se inicia para Heidegger la filosofía entendida como metafísica –junto con la historia occidental–, la cual pone al hombre en el centro de lo ente y deja de lado la pregunta por el ser como algo obvio.

Para Heidegger, cada época histórica es abierta por una *posición metafísica fundamental*. La Época Moderna se abre con la “metafísica de la subjetividad” inaugurada por Descartes. La modernidad es *la época de la imagen del mundo*: en un mismo movimiento, el mundo se ha vuelto imagen –en tanto en cuanto lo ente se ha constituido como objeto calculable y predecible–, a la par que el hombre se ha erigido como sujeto calculador. Entre ambos, sujeto y objeto, media el representar: “El re-presentar es una objetivación dominadora que rige por adelantado. El representar empuja todo dentro de la unidad de aquello así objetivado. El representar es una *coagitatio*”¹⁹, dice Heidegger. Si el hombre en tanto que *subiectum* es el sustrato de lo ente en tanto que *obiectum*, y media entre ambos la representación, entonces la entidad de lo ente se transforma en presencia, en obstancia, en estar-en-frente. Todo esto supone, correlativamente, un cambio en la esencia de la verdad, que ahora se torna *certeza* y pasa a residir en el hombre en tanto que sustrato.

Toda la metafísica posterior, hasta su *acabamiento*, que comienza con Hegel y finaliza en Nietzsche, se mantendrá dentro de esta interpretación de lo ente y de la verdad cartesianas. Con Hegel la razón de Descartes se convierte en razón absoluta, de modo que se alcanza el punto culminante en la preeminencia de la razón (que Nietzsche convertirá en preeminencia de la animalidad). Así, el ser de lo ente sigue siendo la subjetividad, pero ahora se trata de una *subjetividad incondicionada*: lo que condiciona el saber de cada ente deja de estar ello mismo condicionado

17 O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. F. Duque Pajuelo, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 147.

18 M. Heidegger, *Doctrina de la verdad según Platón*, trad. J. D. García Bacca, edición digital de la Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, p. 11.

19 M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo” en *Caminos de bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 87.

por otro. Sin embargo, Hegel solo constituye “el comienzo del acabamiento y no el acabamiento mismo”²⁰, porque con él “todavía no ha aparecido la voluntad como voluntad de voluntad en la realidad misma que ella se ha preparado”²¹.

Nietzsche es para Heidegger el último de los metafísicos, es él quien agota las posibilidades últimas de la subjetividad: la invierte y toma como hilo conductor de lo ente no ya la razón del *animal racional* que constituye la esencia metafísica del hombre, sino su animalidad. Con esta inversión, operada dentro de la metafísica de la voluntad de poder, la subjetividad incondicionada es llevada a su acabamiento. “Con la metafísica de Nietzsche se ha consumado la Filosofía. Esto quiere decir: ha recorrido el círculo de las posibilidades que le estaban señaladas de antemano”²². Heidegger hace del pensamiento nietzscheano la *metafísica de la voluntad de poder*, en donde la *voluntad de poder* es el ser de lo ente (el qué de lo ente), el *eterno retorno de lo mismo* es el modo de ser de lo ente en su totalidad, el superhombre es el hombre necesario para esta totalidad y la justicia es la esencia de la verdad en esta nueva realidad que es devenir.

Para Heidegger, “la esencia de la voluntad de poder solo puede ser comprendida a partir de la voluntad de voluntad”²³: esto quiere decir que la voluntad es ella misma poder, que está instalada en el ámbito del poder, y, por tanto, no quiere al poder como algo diferente de ella, sino que se quiere a sí misma en tanto que poder: es voluntad de voluntad, que aspira a su crecimiento. La voluntad de voluntad, dice Heidegger, “no piensa en otra cosa que en asegurarse a sí misma como poder”²⁴. Para su incremento, la voluntad de poder necesita de metas. Por eso, “la ausencia de metas [...] es el acabamiento de la esencia de la voluntad”²⁵, ya que sin metas no podrá ejercer ni incrementar su poder. Pero no se trata de metas *en sí*, de metas como fines, pues esto es rechazado por ella, sino que son metas provisionales, meros medios que permiten que la voluntad crezca. Las metas surgen de la propia voluntad de poder, no le son dadas, sino que ella se las da a sí misma en la forma del valor. El valor es el punto de vista de la voluntad de poder que domina y calcula, es una condición establecida por la voluntad de poder, que afirma valores como metas.

La voluntad de poder organiza lo ente para su aseguramiento mediante la valoración y, en este punto, la voluntad de poder coincide con la técnica. En la época de la metafísica consumada la voluntad de poder ejerce su dominio incondicionado sobre lo ente mediante la técnica: “El nombre ‘la técnica’ está entendido aquí de un modo tan esencial, que en su significado coincide con el rótulo: la Metafísica consumada”²⁶, afirma Heidegger. Sin embargo, la esencia de la técnica moderna actúa en la metafísica desde el principio, pues la Filosofía fue, desde su origen, una *técnica* de explicación por causas.

Así pues, la *consumación* de la metafísica, comienza con Hegel y acaba con Nietzsche. Consumación no significa solo que la metafísica ha desarrollado todas sus posibilidades, hasta llegar a su contraesencia con la inversión nietzscheana del platonismo, sino también su ocaso, su finalización. Pero, según Heidegger, “la finalización *dura* más tiempo que lo que ha durado hasta ahora la historia acontecida de la metafísica”²⁷, lo cual quiere decir que la época del despliegue del dominio incondicionado de la Metafísica consumada no ha hecho más que comenzar, ordenándose a la devastación de la tierra, aún cuando el acabamiento de la metafísica ya se ha producido.

20 M. Heidegger, “Superación de la metafísica” en *Conferencias y artículos*, trad. E. Barjau, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, p. 67.

21 *Ibid.* p. 68.

22 *Ibid.* p. 74

23 *Ibid.* p. 73

24 *Ibid.* p. 79

25 *Ídem.*

26 *Ibid.* p. 72

27 *Ibid.* p. 63

La consumación de la metafísica es la *realización del nihilismo incondicionado*. Para Heidegger, “la esencia del nihilismo es el estado de abandono del ser”²⁸. En su consumación, la metafísica va más allá del olvido del ser que es propio de toda su historia, para entrar en un estado de *errancia* que es consecuencia del *abandono del ser*: Este consiste en una lucha por el poder a escala planetaria, que busca del dominio incondicionado. Semejante lucha cierra cualquier posibilidad de escapar al olvido del ser y, por tanto, se encuentra definitivamente excluida de la verdad: “Por su propia fuerza está arrumbada en lo carente de sino: al estado de abandono del ser”²⁹. Sin embargo, el estado de la *errancia* dice algo más que la consumación: *preludia un nuevo comienzo*, que puede entenderse como superación:

Antes de que el ser pueda acaecer de un modo propio en su verdad inicial, tiene que producirse necesariamente la quiebra del ser como voluntad, el derrumbamiento del mundo, la devastación de la tierra, y el hombre tiene que ser obligado al mero trabajo. Solo después de este ocaso acaece de un modo propio por largo tiempo la abrupta duración del comienzo³⁰.

La metafísica consumada es, desde el punto de vista de la historia acontecida del ser, un preámbulo al nuevo comienzo, pues ella ha agotado todas las posibilidades de la pregunta guía: la pregunta por el ser de lo ente, y ha cerrado así toda posibilidad de formularse, dentro de ella, la pregunta fundamental: la pregunta por la verdad del ser. Cuando la pregunta guía, agotada, deja ya de guiar, surge la posibilidad de trascenderla rumbo a la pregunta fundamental. Por eso consumación no significa superación, como podría parecerle a aquel que aún permaneciera dentro del ámbito de la metafísica misma (como a Nietzsche), sino *que la consumación es un estadio previo y necesario para que pueda darse la superación*. La metafísica es una fatalidad y la superación solo puede darse cuando se ha rebasado el ámbito de la metafísica consumada.

Sin embargo, aunque va más allá de ella, *la superación* no deja atrás a la metafísica. Por eso dice Heidegger que “no podemos deshacernos de la metafísica como nos deshacemos de una opinión. De ninguna manera se la puede dejar atrás como una doctrina en la que ya no se cree”³¹. La metafísica no desaparece, incluso aún cuando se la supere, sino que ella “regresa transformada y continúa dominando como distinción entre el ser y el ente, distinción que sigue en vigor”³². Esta superación tiene lugar como *torsión del ser*: Pöggeler explica que torsión de la metafísica es torsión hacia lo inicial, hacia aquello que la soporta pero que no viene a lenguaje en ella, de modo que el pensar aparta de sí el planteamiento metafísico según el cual el ser es algo que se entiende de suyo, como constante asistir, y se pregunta por la verdad del ser. En palabras de Heidegger, “la superación es la trans-misión de la metafísica a su verdad”³³.

La superación acaece como *salto del pensar*, el cual nos transporta rumbo a otra región. Nos conduce a la *conmemoración*, a un *pensar rememorante*. Este salto se produce como una *transposición*, lo cual supone que es un pasar de una esfera a otra “sin puentes”. Aquel ámbito que dejamos atrás, bajo nuestros pies, es el de la metafísica occidental. Y aquel otro al que arribamos tras el salto es “el *lugar*” desde el cual somos interpelados y al cual se dirige el pensar rememorante: el ser. Pero para efectuar este salto hemos de seguir el camino que conduce al *lugar*; a este camino Heidegger lo llama la *localización*.

28 *Ibíd.* p. 82

29 *Ibíd.* p. 81

30 *Ibíd.* p. 64

31 *Ídem.*

32 *Ídem.*

33 *Ibíd.* p. 70

El salto se efectúa desde una *región de lanzamiento*, la metafísica, región que es puesta en perspectiva gracias al salto y que es vista por primera vez, por el pensar rememorante, como unidad, en tanto en cuanto es pensada ahora como *historia acontecida del ser*; como *sino del ser*. El *sino* del ser es la asignación y destinación del ser al hombre como ocultarse. Así, la historia de la metafísica comparece ante el pensar bajo una nueva luz. Como explica Heidegger:

El salto [...] es un saltar-desde, un lanzamiento. Aquello desde lo cual se lanza el salto del pensar no viene abandonado en tal salto; más bien viene a hacerse visible en su conjunto por primera vez la región de lanzamiento a partir del salto, y de un modo distinto al de antes. El salto del pensar no deja detrás suyo aquello a partir de lo cual él se lanza, sino que se lo apropia de manera más originaria. Según este respecto, el pensar se convierte –en el salto– en un conmemorar³⁴.

Como decíamos un poco más arriba, la metafísica no es dejada atrás una vez que es superada, sino que ella retorna transformada después del salto. Incluso más: por primera vez, en tanto historia acontecida del ser, la metafísica es reconducida por el pensar rememorante a su verdad y en esa misma reconducción se da la superación. En palabras de Heidegger, “el salto abandona la región del lanzamiento y vuelve al mismo tiempo a ganar de nuevo la región al conmemorarla, de modo que lo sido se hace ahora por primera vez *algo que no se puede perder*”³⁵, pues ya se lo ha ganado en su verdad. Por eso, en la medida que Heidegger se pregunta por la superación de la metafísica guiado por la pregunta por la verdad del ser, su pensamiento ya ha efectuado el salto, es ya un pensar rememorante, y, por tanto, se encuentra situado dentro del ámbito de la superación. Pero este salto se efectúa en el marco de la época en la que la metafísica consumada comienza a ejercer su dominio planetario. Así pues, el largo final se solapa con el dilatado nuevo comienzo.

IV. La dialéctica negativa como alternativa a la dialéctica ilustrada

Para Adorno la historia occidental coincide con la progresiva realización del *programa ilustrado*, cuya finalidad es el desencantamiento del mundo mediante la disolución de los mitos. Sin embargo, en el cenit de su transcurso, en la Modernidad, la Ilustración ha devenido en mitología, esto es, ha recaído en aquello que pretendía superar y, por tanto, podría decirse que ha fracasado. A pesar de ello, para Adorno su fracaso no es irreparable sino que, por el contrario, hay una forma de salvar a la Ilustración. La cuestión consiste poder reconocer su momento verdadero e intentar recuperarlo, dejando atrás su momento de falsedad.

La Ilustración guarda en su seno una duplicidad: por un lado, tiene por objeto “liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores”³⁶, es decir, pretende realizar la *emancipación del hombre*, y, por otro lado, el modo de llevar a cabo dicha emancipación consiste en someter lo múltiple y diferente a la identidad totalizadora, la cual se recoge en el sistema; en este segundo sentido “la Ilustración es *totalitaria*”³⁷. Su totalitarismo tiene como resultado lo contrario a lo que pretendía. Si lo que ella buscaba teóricamente era la emancipación, lo que de hecho produce es la *alienación* del hombre en tres niveles: respecto de *la naturaleza* exterior, respecto de la naturaleza interior –*el sí mismo*–, y respecto de los otros hombres –*la sociedad*–. Esta alienación se refleja en la conciencia positivista, que pretende atenerse a lo inmediatamente dado, convirtiendo a la filosofía en una ciencia particular más y renunciando con ello al sentido. El pensamiento se ha reificado.

34 M. Heidegger, *La proposición del fundamento*, trad. F. Duque y J. Pérez de Tudela, Ediciones de Serbal, Barcelona, 1991, p.104.

35 *Ibid.* p. 143.

36 T. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, trad. J. J. Sánchez, Editorial Trotta, Valladolid, 1998, p.59.

37 *Ibid.* p. 62.

Estas dos dimensiones de la Ilustración, la emancipadora y la sometedora, han marchado indisolublemente ligadas a lo largo del desarrollo histórico. Precisamente en su avanzar asociadas la una a la otra, de modo que un progreso en la emancipación del hombre ha supuesto también un incremento de su alienación, consiste la *dialéctica de la Ilustración*. Como dice Adorno, “los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con la alienación de aquello sobre lo cual lo ejercen”³⁸, porque “la maldición del progreso imparables es la imparables regresión”³⁹. Por eso, no nos debe extrañar que la Ilustración, que pretendía disolver el mito, recaiga ella misma en mitología.

La mitología y la Ilustración comparten un sustrato común. Ambas surgen del *terror* y pretenden ejercer su *dominio* sobre aquello que temen mediante la fijación, la representación y la explicación. Para ambas, “poder y conocimiento son sinónimos”⁴⁰, la sabiduría es identificada con el dominio sobre aquello que es sabido. Para ejercer su potestad sobre lo que temen, las dos renuncian al conocimiento mimético, propio del animismo, en pos de un conocimiento simbólico (en el sentido de signico, lingüístico), un conocimiento que abandona paulatinamente la imagen, hasta el punto que, entre esta y el signo, se abre una brecha insalvable. Gracias a semejante sustrato común ya los mitos ponían a la obra la Ilustración, como explica Adorno, y la propia Ilustración termina por autodestruirse, recayendo en mitología:

La propia mitología ha puesto en marcha el proceso sin fin de la Ilustración, en el cual toda determinada concepción teórica cae con inevitable necesidad bajo la crítica demoledora de ser solo una creencia, hasta que también los conceptos de espíritu, de verdad, e incluso el de Ilustración, quedan reducidos a magia animista [...] Todo el material lo recibe de los mitos para destruirlo, pero en cuanto juez cae en el hechizo mítico⁴¹.

Esta recaída de la Ilustración en mitología, que no es otra cosa que su conversión en ideología, se explica por el predominio de su dimensión sometedora sobre la emancipadora. Pero la misma dualidad tiene su correspondencia en la razón, que es lo que se realiza en la Ilustración. Horkheimer la define en términos de la contraposición entre una razón subjetiva y una razón objetiva. La primera es *ratio*, razón técnica y teleológica, cuyo interés fundamental consiste en la utilización adecuada de los medios para la consecución de determinados fines. Es una razón fragmentaria y subjetiva, que pasa por alto los intereses generales en favor del interés individual. La segunda, en cambio, que incluye en su seno a la primera como un momento suyo, incorpora además la consideración de los intereses generales, los cuales exceden el mero ámbito de la subjetividad. Ahora bien, si la primera dimensión de la razón es la que domina sobre la segunda, como ha ocurrido a lo largo del proceso de ilustración –siendo el positivismo su última forma–, entonces, inevitablemente, el momento emancipador de dicho proceso quedará relegado a un segundo plano, bajo la égida del momento opresor.

La cuestión parece cifrarse, pues, en recuperar la dimensión no instrumental de la razón y, junto con ella, el momento emancipatorio de la Ilustración. De este modo, quizá el fracaso de la Ilustración pueda remediarse: “La Ilustración se *realiza* plenamente y se *supera* cuando los fines prácticos más próximos se revelan como lo más lejano logrado, y [...] la naturaleza desconocida por la ciencia dominadora, [...] recordada como la tierra de origen”⁴².

Adorno realiza este intento de superación del fracaso y realización del proyecto original a través de su *dialéctica negativa*: una dialéctica antitradicional y, por tanto, antisistemática, que pretende desprenderse de la positividad de la dialéctica ilustrada (sobre todo de la hegeliana). Es

38 *Ibid.* p. 64

39 *Ibid.* p. 88

40 *Ibid.* p. 60

41 *Ibid.* p. 66

42 *Ibid.* p. 94.

esta positividad la responsable de la identidad totalizadora de la Ilustración, que no puede tolerar nada fuera de sí, subsumiendo todas y cada una de las cosas a la unidad. La homogeneización de lo heterogéneo es, para Adorno, la principal aberración de la filosofía que la conduce a poner manos a la obra:

A la filosofía le correspondería preguntarse ya simplemente sí y cómo es aún posible después de la caída de la de Hegel [...] La teoría hegeliana de la dialéctica representa el intento inigualado de mostrarse con conceptos filosóficos a la altura de lo que les es heterogéneo; por eso es preciso rendir cuentas de hasta qué punto fracasó su intento, determinando la relación que aún adeudamos a la dialéctica⁴³.

Para Adorno el pensamiento es siempre identificador, pues “pensar quiere decir identificar”⁴⁴. Pero la realidad misma es dialéctica, en tanto existe una brecha que rompe su continuidad y la divide entre sujeto y objeto, brecha que penetra el propio pensamiento. La dialéctica es reconciliación, pero tal reconciliación no se puede dar en la identidad, en la positividad, pues eso supondría dejar de lado a la realidad misma. Según Adorno, la reconciliación solo puede operarse en la pluralidad. Ahora bien, ¿cómo podría efectuarse semejante reconciliación mediante el pensamiento, si pensar es siempre identificar?

El concepto es el instrumento del pensamiento y, por tanto, está emparentado con la identidad. Sin embargo, Adorno aboga por una *desmitologización del concepto*, según la cual deberíamos reconocer que el propio concepto alberga en su seno una dimensión no conceptual, en tanto en cuanto el concepto es concepto de algo y no mero concepto vacío. Por lo tanto, el concepto posee dos dimensiones, a saber, una primera dimensión abstracta e identificadora y, si se quiere, totalizadora, y una segunda dimensión irracional, no conceptual, que apunta hacia lo diferente a sí mismo y es, por tanto, emancipadora. Durante la Ilustración, de la mano de la dialéctica positiva, la primera dimensión se ha impuesto sobre la segunda.

El objetivo de la dialéctica negativa consiste entonces en encontrar el modo de que esta segunda dimensión prevalezca sobre la primera, de forma que el concepto se supere a sí mismo: “El concepto es el órgano del pensamiento y a la vez el muro que le separa de lo que piensa [...] La filosofía no puede ni evadir tal negación ni plegarse ante ella. Solo la filosofía puede y debe emprender el esfuerzo de superar al concepto por medio del concepto”⁴⁵, dice Adorno. De este modo, se recuperaría el componente mimético del conocimiento, aquel que se había perdido durante el progreso de la Ilustración bajo el predominio del signo, ahora denominado *diferenciación*, y a él se sometería la razón instrumental.

Por eso, si el sistema es por excelencia la forma de la *ratio*, entonces la dialéctica negativa debe ser por fuerza *antisistemática*. Y porque su afán es el de la reconciliación –entendida como la recuperación de la cualidad frente a la cantidad, de lo diferente frente a lo idéntico, de lo plural frente a lo uno, del objeto frente al sujeto–, entonces por fuerza ha de ser negativa. Su objetivo es el de señalar lo no conceptual a través del concepto, el de superar la filosofía en su propio campo. Por eso la superación se desprende de la tradición, en tanto que va más allá de ella, pero la conserva en tanto que pasado histórico al cual se opone: “la única participación que puede tener la filosofía en la tradición es su negación concreta”⁴⁶.

43 T. Adorno, *Dialéctica negativa*, trad. J. M. Ripalda, Taurus Ediciones, Madrid, 1975, p. 12.

44 *Ibid.* p. 13.

45 *Ibid.* p. 23

46 *Ibid.* p. 60

V. Conclusión: La superación como condición de posibilidad de la pervivencia de Occidente

La historia de la filosofía no es meramente historia de una disciplina particular sino que, ella misma, ha sido la portadora del Proyecto al que denominamos Occidente, ella ha sido la capitana de este grandísimo y pesadísimo barco, que ha navegado por las aguas del tiempo, y que, a pesar de todos sus esfuerzos por evitarlo, finalmente ha naufragado. El capitán se hunde con el barco. Pero antes de hundirse hará hasta lo imposible por intentar sacarlo a flote.

El gran proyecto de la filosofía había sido el de la realización de la Razón. Sin embargo, la crisis de la Modernidad ha mostrado que este ha sido también su gran fracaso. Tanto para Nietzsche como para Heidegger y Adorno, ha sido la lógica rectora de la historia occidental, vigente desde el comienzo, la responsable de su propio acabamiento, tras el agotamiento de todas sus posibilidades. Sin embargo, el fracaso no es algo absoluto, la *consumación* no significa que, a partir de ahora, ya no haya ningún tiempo posible sino, más bien, que habrá de comenzar *otro* tiempo; y, para que este se ponga por fin en marcha, es necesario efectuar una *superación*.

Pero esta superación no puede ser meramente un comenzar desde cero, pues eso supondría negar toda la historia que ya ha acontecido y que la filosofía carga sobre sus espaldas. No es posible deshacerse de ella sin más pues, si así lo hiciéramos, ni siquiera dispondríamos de ninguna herramienta para volver a empezar. La superación es una resignificación de lo anterior, una reapropiación del pasado que, transformado, servirá como punto de apoyo para lo que está por venir. Superación es transformación del nihilismo incompleto en extremo, pensamiento de la historia de la metafísica como historia acontecida del ser o recuperación de los ideales emancipatorios de la razón para construir a partir de ellos una dialéctica negativa.

Superación es no renunciar a la filosofía, no renunciar a la historia, no renunciar a Occidente. Es construir un nuevo proyecto, una vez que el anterior se ha realizado como fracaso. Desde el fracaso mismo se han estudiado sus defectos, se ha tomado consciencia de sus puntos flacos, y se ha pensado en algo nuevo a partir de los errores, siendo el propio fracaso el que reclama para sí un nuevo intento. Superación es no-resignación, pues resignarse supondría perecer. Superación es la condición de posibilidad de la propia supervivencia de Occidente.

Bibliografía

Adorno T. y Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*, trad. J. J. Sánchez, Valladolid, Editorial Trotta, 1998.

Adorno, T., *Dialéctica negativa*, trad. J. M. Ripalda, Madrid, Taurus Ediciones, 1975.

Berciano Villalibre, M., *La superación de la metafísica en Martin Heidegger*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, I.S.B.N. 84-7468-509-5.

Debernadi, I., *Heidegger y la superación de la metafísica*, Universidad de Viña del Mar, Edición electrónica en Dialnet.

Derrida, J., “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”, en *La escritura y la diferencia*, Traducción de P. Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 107-210, edición digital por Derrida en castellano: www.jacquesderrida.com.ar/textos/levinas.htm (última revisión: 08/12/2011).

Esteban Enguita, J. E., “En el principio fue el dominio: Tres genealogías de la modernidad (Nietzsche, Heidegger y Adorno)”, en *Revista de Filosofía Bajo Palabra*, II Época, Nº 2, año 2007, pp. 73-79.

Esteban Enguita, J. E., “Modernidad, dialéctica y filosofía en el pensamiento de T. W. Adorno” en *Contrastes Revista Interdisciplinar de filosofía*, Vol. VI, 2001, pp. 65-77.

Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

Heidegger, M., “Superación de la metafísica” en *Conferencias y artículos*, trad. E. Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.

.— *La proposición del fundamento*, trad. F. Duque y J. Pérez de Tudela, Barcelona, Ediciones de Serbal, 1991.

.— “La época de la imagen del mundo” en *Caminos de bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2001.

.— *Doctrina de la verdad según Platón*, trad. J. D. García Bacca, edición digital de la Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Trad. A. Varela, Buenos Aires, Editorial GRADIFCO, 2007.

.— *La genealogía de la moral*, Trad. J. Mardomingo Sierra, Madrid, Editorial EDAF, 2007.

.— *El ocaso de los ídolos*, Arganda del Rey, EDIMAT LIBROS, 2005.

.— *Más allá del bien y del mal*, Trad. A. Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza Editorial, 1983, Ediciones Orbis, 1984.

.— *El anticristo*, Trad. Equipo Editorial, Arganda del Rey, 2009.

Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. F. Duque Pajuelo, Madrid, Alianza Editorial, 1986.