



La confrontación de Nietzsche con la ontología*

RENÉ SCHÉRER

66566

En la *Introducción a la metafísica* Heidegger ubica a Nietzsche entre los fundadores de sistemas de valor. El le reprocha no haber comprendido la pregunta por el Ser: “La confusa maraña de la idea del valor, la falta de intelección de su problemático origen, constituyen la razón por la cual Nietzsche no alcanzó el centro propiamente dicho de la filosofía”.¹

En sus *Cursos*,² la filosofía de Nietzsche es, por el contrario, tomada en cuenta. Ella es el objeto de un análisis y de una demostración rigurosos que se centran, esencialmente, en los siguientes puntos:

* Tomado de SCHÉRER, René. *Un parcours critique (1957-2000)*. París: Editions Kimé, 2000; pp. 125-146. Traducción del francés por Carlos Alberto Ospina Herrera, Departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas. El presente trabajo se publica con la autorización expresa de su autor.

¹ HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la metafísica*. 3ed. Buenos Aires: Nova, 1969; p. 234. Traducción de Emilio Estiú.

² HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I y II*. 3ed. Barcelona: Ediciones Destino, 2000. Traducción de Juan Luis Vermal. Todas las citas en adelante se harán de esta traducción como I o II; en las pocas ocasiones en que no corresponda a ella es porque se prefirió la versión del texto original francés, caso en el cual, sin embargo, se indica con E: la página que corresponde en español (T).



Discusiones Filosóficas
Departamento de Filosofía
Universidad de Caldas

No. 4 Julio-Diciembre de 2001

1. La filosofía de Nietzsche es una metafísica.
2. Es la forma consumada de la metafísica de la subjetividad.
3. Expresa la esencia nihilista de la metafísica.
4. No supera el nihilismo.

1. La filosofía de Nietzsche es una metafísica

Por lo general se considera a Nietzsche como “un filósofo-poeta”, pero no se le acepta como un pensador riguroso, sino como el filósofo que “habría liquidado de una vez por todas el pensamiento abstracto” (I, p. 15. E: p. 21). Heidegger afirma que es, por el contrario, el pensador más profundo, siempre y cuando se comprenda la coherencia de su sistema: coherencia que es metafísica.

Los términos clave de la filosofía de Nietzsche son cinco: *La voluntad de poder, el nihilismo, el eterno retorno de lo mismo, el superhombre y la justicia*.

“La voluntad de poder” es la expresión para el ser de lo ente en cuanto tal, la *essentia* de lo ente. “Nihilismo” es el nombre para la historia de la verdad de lo ente así determinado. “Eterno retorno de lo mismo” se llama al modo en que es lo ente en su totalidad, la *existencia de lo ente*. “El superhombre” designa a aquella huma-

nidad que es exigida por esta totalidad. “Justicia” es la esencia de la verdad de lo ente como Voluntad de poder (II, p. 211). Ninguno de estos términos puede ser pensado aisladamente, pues “cada una de estas expresiones fundamentales nombra al mismo tiempo lo que dicen las demás” (II, 211), según un punto de vista diferente. Es esta rigurosa articulación la que se encarga Heidegger de poner en evidencia.

La *Voluntad de poder* designa el ser de lo ente en cuanto tal: ella es “la más íntima esencia del Ser”. Ella tiene el carácter fundamental de “la Vida” que es, para Nietzsche, una noción equivalente al ser: “El “ser”, escribe, no tenemos de él otra representación más que “vivir” (citado en II, p. 215). La Voluntad de poder no busca el poder como meta, ella no quiere el poder, sino que ella es su propia esencia. Los valores son sus estructuras y el devenir es la forma que esa voluntad imprime a lo ente. “Imprimir al devenir el carácter del ser, ésa es la *suprema voluntad de poder*” (II, 233) y el “pensar a fondo lo ente en cuanto tal en su verdad, es decir la verdad como pensar de la Voluntad de poder, se convierte inevitablemente en un pensar según valores” (II, p. 220). Así, teniendo en conjunto *lo ente en su totalidad*, la Voluntad de poder nietzscheana funda una metafísica.

El nihilismo. A partir de su posición metafísica fundamental, Nietzsche



interpreta toda metafísica pasada como posición de valores. El tipo clásico de la metafísica es la transposición de lo deseable en lo suprasensible. En este sentido, toda metafísica es platonismo. Pero el principio mismo de la institución de los valores no es reconocido como tal por el platonismo, porque la pérdida de la creencia en lo suprasensible está acompañada de la desvalorización de los valores. Ella conduce al *nihilismo*. A partir de éste, la Voluntad de poder, como principio de valoración sólo podría afirmarse como una "transvaloración".

El conocimiento que Nietzsche tiene del nihilismo y la importancia que le reconoce no es, en él, una simple opinión, sino que ella depende "por esencia" de su posición filosófica fundamental. En efecto el nihilismo es el que hacia adelante y hacia atrás aclara la historia de Occidente, la de la "verdad de lo ente" en su conjunto. Nietzsche ha sido el único en pensar que puede situarse, a partir del nihilismo y por la transvaloración, más allá de la metafísica platónica. En efecto, su filosofía no es más que un *platonismo invertido*; ella no supera la metafísica, sino que simplemente la aclara y la sistematiza desde la perspectiva de la Voluntad de poder.

El Eterno retorno de lo mismo: Es la Voluntad de poder abordada desde el punto de vista de *la existencia*. Eso

significa que constituye la determinación de lo ente en su totalidad. Considerarlo bajo este ángulo es para no convertir esta noción en un simple accesorio mítico del pensamiento nietzscheano y es reconocer su lugar riguroso en la economía del sistema.

En las primeras lecciones del *Nietzsche*, Heidegger recuerda que el Eterno Retorno de lo Mismo es, para Nietzsche, "El pensamiento más grave" (I, p. 32). No se trata de una "convicción personal" de Nietzsche y mucho menos "religiosa", sino más bien de un pensamiento de la esencia del Tiempo. Lo que piensa Nietzsche con el Eterno retorno es, entonces, "El Ser como tiempo" (ibid). Sin embargo, lo sigue pensando en el ámbito de la metafísica. Es verdad que el Ser ya no está separado del devenir ("Imprimir al devenir el carácter del Ser, esa es la *suprema voluntad de Poder*", citado en II, p.233), pero Nietzsche sólo privilegia el devenir para otorgarle el carácter de "presencia constante" y pensándolo en su relación con la consistencia de lo ente, metafísicamente concebido como la Voluntad de poder. También el eterno retorno de lo mismo todavía permanece como una concepción metafísica del tiempo:

El Eterno retorno es el más consistente volver consistente de lo que carece de existencia consistente. Pero desde el comienzo de la metafísica occidental, el ser se comprende en el sentido de la consistencia de la presencia, don-

de consistencia tiene el doble significado de fijeza y permanencia. El concepto nietzscheano del eterno retorno de lo mismo enuncia esta misma esencia del Ser. Nietzsche distingue, ciertamente, el ser, como lo consistente, firme, fijado e inmóvil, frente al devenir. Pero el ser pertenece sin embargo a la voluntad de poder, que tiene que asegurarse la existencia consistente a partir de algo consistente³ únicamente para poder superarse, es decir, *devenir* (II, p. 232-233).

Si el auténtico pensamiento del tiempo es el criterio mismo del planteamiento apropiado de la cuestión del ser, Nietzsche, entonces, no hace más que presentir este pensamiento. Su concepción del Eterno retorno de lo Mismo lo separa de aquel pensamiento y lo pone del lado de la metafísica, en donde "la presencia" del ser se confunde con el tiempo presente del ahora. Eso es lo que descubre de manera aún más clara el análisis de Heidegger de la significación del "instante" en el Eterno retorno nietzscheano (I, p. 279. E: I, p. 290). El devenir está condensado en la eternidad del instante. ("La eternidad y para el caso el tiempo del retorno de lo Mismo no pueden comprenderse más que en y para el instante"). Pero el instante es una noción ambigua, puede significar tanto la fijación puntual de la presencia,

como la unidad de los éxtasis temporales, cuya comprensión podría conducir a la concepción no metafísica del hombre. "El instante es aquello por lo cual determinamos el tiempo en el cual el advenir y el pasado se contraponen en el momento mismo en que el propio hombre los sobrepasa y los consume, por el hecho de que él mismo se sitúa en el lugar de esta colisión, es decir, el hombre mismo es ese lugar" (I, p. 179. E: I, pp. 290-291). En efecto, Nietzsche está más allá de esta comprensión. El tiempo del Eterno retorno de lo Mismo es una inmovilización del devenir; todavía es la imagen del hombre según la metafísica la que perdura en el Superhombre asociado y apropiado por Eterno Retorno.

El Superhombre: La interpretación heideggeriana del superhombre consistirá ante todo en mostrar la cohesión profunda que existe entre el cuarto tema nietzscheano y los tres precedentes. El superhombre toma el lugar de la humanidad que ha de asumir la verdad de lo ente. El es, en esta medida, inseparable de la Voluntad de poder y del Eterno retorno de lo mismo, y, por otra parte, él representa la figura de la humanidad vinculada a la fase histórica del nihilismo. Por esto el superhombre todavía es tomado desde

³ Es necesario leer bien consistente (*Beständigen*) sobre todo cuando uno más bien espera encontrar la palabra "inconsistente" cuando se habla del devenir. Pero es que la oposición ser-devenir sólo es aparente, mientras que en su más íntima esencia (*innersten Wesen*); "el carácter de devenir de la voluntad de poder es... Eterno retorno de lo Mismo y, por lo tanto, el constante volverse consistente de lo inconsistente (*die beständige Bestandigung des Bestandlosen*)" (II, p.233).

la concepción metafísica del hombre. Sin duda él es, en apariencia, la negación misma del *animal racional*; pero, si el superhombre “niega la esencia que ha tenido el hombre hasta el momento, ...la niega de modo nihilista” (II, p. 237). No es suficiente, entonces, para edificar el Superhombre, con la destrucción de los valores ideales, en relación con un mundo de verdad existente en sí. En el ámbito de la revaluación de todos los valores por la Voluntad de poder (y del tiempo del Eterno retorno) el superhombre es concebido de igual manera que el hombre de la metafísica y también queda subordinado a otros valores y a otro ideal.

Finalmente Nietzsche todavía introduce una nueva definición de Superhombre: el superhombre es “el sentido de la Tierra”. Sin embargo, esta definición, que deja entrever la posibilidad de una verdadera superación, igual que lo permitía el Eterno retorno, es tan equívoca como esta última noción, porque sigue prisionera de la metafísica inherente a la transvaloración. “¿Nietzsche ha puesto un nuevo “sentido?” pregunta Heidegger, para responder enseguida: “Pero “sentido” significa para él nuevamente “meta” e “ideal”, y “tierra” es el nombre que designa la “vida” que vive corporalmente y el derecho de lo sensible. El “superhombre” es para él el acabamiento del último hombre, del hombre existente hasta el momento, es la

fijación (*Fest-stellung*) del animal que hasta ahora no ha sido todavía fijado, del animal que aún sigue dependiente y a la búsqueda de ideales que estén allí delante, de ideales “en sí verdaderos”. Desde luego que “El superhombre es la más extrema *rationalitas* en el dar poder a la *animalitas*, es el *animale rationale* que llega a su acabamiento en la *brutalitas*” (II, p. 24). En este sentido, convendría ver en el superhombre no una superación del hombre, sino “la confirmación última de la preponderancia de la metafísica en la forma del abandono de lo ente por parte del ser” (Ibid).

Por último *La justicia*: no es, en Nietzsche, un concepto jurídico o moral, sino que “justicia” nombra la esencia de la verdad cuando se refiere a los cuatro términos mencionados. Ella no es más que un concepto metafísico que expresa “la verdad de lo ente” de acuerdo con la Voluntad de Poder. Concepto no jurídico, la justicia, de acuerdo con el poder, tiene sin duda relación con el derecho, pero con el derecho en su esencia no velada por la ilusión moralizante. La justicia es el develamiento o la “verdad” del derecho. La justicia es así “la suprema representante de la Voluntad de poder” (II, p. 261). Eso significa que ella “dirige y domina de principio a fin” (*Más allá del bien y del mal*) todo el dominio de lo ente. En realidad, ella es, desde la perspectiva heideggeriana, verdadera en el sentido auténtico de

una “desocultación”. Ella, sin embargo, como “representante” de la voluntad de poder, todavía continúa en el ámbito de la “representación” y de “la adecuación”. Por consiguiente, en la noción de justicia también se expresa el hecho de que el pensamiento nietzscheano no escapa a ninguno de los presupuestos de la metafísica.

2. La filosofía de Nietzsche es la forma consumada de la metafísica de la subjetividad

Por estar vinculada a la representación, la metafísica de Nietzsche es esencialmente una filosofía de la subjetividad. Ella es incluso la forma consumada de la filosofía del sujeto que es el destino de los tiempos modernos.

Recordemos, para comprenderlo mejor, lo que Heidegger afirma a propósito de la Justicia como “representante” de la Voluntad de poder:

“¿Qué quiere decir aquí representante (*Repräsentant*)? La palabra no designa aquí a quien está en lugar de algo que él mismo no es. Tampoco tiene el significado de “expresión”, que precisamente en cuanto tal no es nunca lo expresado mismo. Si lo fuera, no podría ni tendría que ser expresión. El “representante” sólo tiene su auténtica esencia allí donde “la representación” (*Repräsentation*) tiene una necesidad esencial. Ésta aparece apenas se determina el ser como re-presentar (*Vor-stellen*) (*re-praesentare*). Pero

este re-presentar tiene su esencia plena en llevarse a la presencia ante sí mismo en lo abierto marcado y mensurado exclusivamente por él. De este modo, la esencia del Ser se determina como subjetividad” (II, p. 261).

En otros términos, cuando Nietzsche escribe que la justicia es “la suprema representante de la vida misma”, “vida” designa al Ser y siendo el Ser la Voluntad de poder, él ratifica que su pensamiento aún se mueve en el ámbito de la metafísica del sujeto.

Ahora bien, Descartes es el filósofo que ha dado a la filosofía del sujeto su forma para los tiempos modernos, con el *cogito ergo sum*, y, precisamente, Nietzsche es el pensador que ha rechazado el *cogito* y su “yo” ¿Cómo, entonces, se puede sostener sin contradicción que él sea un filósofo del “sujeto”?

Sobre este aspecto, la interpretación de Heidegger tiene dos aspectos: la equivocada interpretación que hace Nietzsche de Descartes, y el carácter esencialmente subjetivo, en un sentido fundamentalmente cartesiano, de la voluntad de poder y de todo lo que con ella se relacione. Para el primer punto: Nietzsche imagina que lo propio del pensamiento cartesiano es “hacer surgir” el pensamiento del “yo”, de suerte que aquél sea la causa de la producción de éste. De ahí las célebres proposiciones de *Más allá del bien y*

del mal: “Ello piensa: pero que ese “ello” sea precisamente aquel antiguo y famoso “Yo” eso es, hablando de modo suave, nada más que una hipótesis, una aseveración”.⁴ Pero lo esencial del subjetivismo de Descartes, como lo señala Heidegger, profundizando una interpretación que inició con *Ser y tiempo*, no reside en la afirmación del “yo”. El subjetivismo de Descartes, como posición metafísica fundamental, descansa en la concepción de la “propiedad de ser” de lo ente en general (*Seiendheit*) que es la “representatividad” (*Vorgestelltheit*), lo ente está fijado en lo representado (N II, p. 149). También la idea según la cual el pensar determina la posición del sujeto –y no a la inversa– ya está presente en Descartes, mientras que la perspectiva propuesta por Nietzsche sólo es “pretendidamente nueva” (Ibid).

La metafísica seguirá moviéndose en el campo de la “subjetividad” –palabra que evita los equívocos de “subjetividad” demasiado ligada al “yo”– mientras que el ser esencial de lo ente siga enredado en la red de la representación, en el seno de la cual viene o es llamado lo sub-yacente esencial o *subjectum* a ocupar un sitio determinado. Esto es así porque “el concepto de sujeto no es otra cosa que la limitación del transformado concepto de substancia al hombre en cuanto repre-

sentante en cuyo representar lo representado y el representante están fijados en su copertenencia” (II, p. 150). En definitiva, la novedoso de la posición de Nietzsche en relación con Descartes consiste en que él privilegia en el hombre, siempre concebido de acuerdo con los principios de la metafísica cartesiana, el *cuerpo* en lugar del alma.

Segundo punto: gracias a este nuevo enclave, que aún sigue en el seno del “sujeto” mismo, es que la Voluntad de poder viene a ocupar un lugar y allí se ejerce. “Lo que subyace no es para Nietzsche “el yo” sino “el cuerpo” (II, p. 153). Pero “el hecho de que Nietzsche ponga el cuerpo en lugar del alma y la conciencia, no implica ningún cambio respecto de la posición metafísica fundamental fijada por Descartes (...) todo se traslada del ámbito del representar y de la conciencia (de la *perceptio*) al ámbito del *appetitus*, de las pulsiones, y se piensa de modo incondicionado desde la fisiología de la voluntad de poder” (II, p. 154). Por su aplicación al cuerpo, la Voluntad de poder existe entonces como simple subjetividad (subjetividad) humana y sobre esta base ella lleva a cabo la “humanización de lo ente” en su conjunto.

Nietzsche está desgarrado entre dos exigencias contradictorias: la deshu-

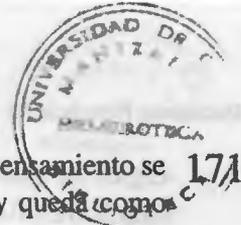
⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. 6ed. Madrid: Alianza Editorial, 1980; p. 38 (& 17).

manización de lo ente y su humanización radical, y es esta última tendencia la que expresa, en definitiva, el sentido profundo de su metafísica. Esta contradicción esencial es la que expone, entre otros, un pasaje de la primera parte del *Nietzsche*; lo primero que es inherente al proyecto nietzscheano es despojarse de todas las "humanizaciones" en curso, en particular de su aspecto sensible y moralizante, del humanismo, de la religión y esto en la medida en que se inclina hacia al Ser, es decir, en la medida en que mira a lo ente en su totalidad bajo el nombre de Voluntad de poder. Este es el sentido de su negativa a atribuir alguna intención al Todo, una finalidad orgánica o de subordinar el mundo a un Dios. ¿Pero la deshumanización de lo ente significa para él, en último análisis, otra cosa distinta que su desdivinización? El pensamiento de Nietzsche sobre este punto queda preso entre la voluntad de "naturalizar" el hombre a partir de una desdivinización de la naturaleza y la voluntad de "humanizar" el mundo" (I, p.287).

Ahora bien, es esta la humanización que triunfa. El Superhombre sólo es una repetición del hombre; el Eterno Retorno de lo mismo igualmente no hace más que repetir el tiempo del hombre. A través de todas estas palabras, Nietzsche tiende, sin duda, hacia otra

cosa diferente que la simple humanización; pero estos términos simplemente "pretenden" lo contrario de lo que dicen.: "Nietzsche, en virtud de su voluntad de deshumanizar la interpretación del mundo, se ve arrastrado justamente a querer la humanización más alta" (I, p. 285. E: I, p. 296).

Vayamos hasta el final de este proceso de humanización inaugurado con la concepción cartesiana del mundo; es necesario ver entonces en Nietzsche la representación de la humanidad que acaba de hacerse cargo del mundo moderno dominado por la técnica (ella también de origen cartesiano): el trabajador. Es esto lo que expresa de manera condensada, resumiendo todo el movimiento del *Nietzsche*, el siguiente pasaje de *Hacia la pregunta del ser*: "La fuente de sentido, el poder presente de antemano y que así acuña todo, es la forma en cuanto forma de una naturaleza humana: "la forma del trabajador". La forma reposa en las estructuras esenciales de una naturaleza humana, que como sujeto (*subjectum*) subyace a todo ente. No la yoidad de un hombre aislado, lo subjetivo de la egoidad, sino la presencia preformada con carácter de forma de una estirpe (*typus*) configura la subjetividad extrema, que aparece en la consumación de la metafísica moderna y por cuyo pensar es representada".⁵



Y en el mismo pasaje señala que “El ver metafísico de la forma del trabajador corresponde al proyecto de la forma esencial de *Zaratustra* dentro de la metafísica de la voluntad de poder” (ibid, p. 88).

Este sería entonces el aporte invaluable de Nietzsche, al mismo tiempo que su limitación: haber dado un representación metafísica del hombre a la escala de nuestro mundo actual. Sin embargo, Heidegger no ignora que en el pensamiento nietzscheano existe la posibilidad de superar el hombre de la metafísica y con ello la totalidad del ámbito al cual pertenece; él lo señala incluso de múltiples maneras, sobre todo a propósito del Eterno retorno, al proponer muchas versiones de esta noción clave, algunas de las cuales dejan entrever como ella puede guiarnos hacia la apertura del Ser mismo. En la conferencia de 1953 *¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?*, el problema del Eterno Retorno es abordado a partir de una frase que utiliza *Zaratustra* cuando define “la venganza” (de la metafísica contra la vida) como “resentimiento contra el tiempo”.⁶ Así, entonces, en la medida en que el pensamiento del Eterno retorno se dirija a liberarse de la venganza llevaría a una auténtica comprensión del tiem-

po. Sin embargo, este pensamiento se detiene en el camino y queda como “un enigma” (p. 106).

Del análisis de Heidegger retendremos la proposición que tal vez expresa lo más fielmente posible el movimiento de su interpretación y sus rodeos: “Con ello, en el pensar de Nietzsche aparece algo que este mismo pensar ya no es capaz de pensar. Este quedarse detrás de lo pensado caracteriza lo creativo de un pensar”.⁷

3. La filosofía de Nietzsche expresa la esencia del nihilismo de la metafísica y 4. Ella no supera el nihilismo.

Es en la interpretación del nihilismo donde aparece con mayor claridad el hecho de que Nietzsche “quede atrás de lo que piensa”. Para él, repitámoslo, el nihilismo consiste en la desvalorización de todos los valores anteriormente establecidos sobre “un mundo verdadero”. Y el nihilismo sólo puede ser superado si primero se lleva hasta su punto extremo, que hace descubrir en la Voluntad de poder la única fuerza que instituye valores.

Ahora bien, según Heidegger, Nietzsche indica, aunque yendo “a la

⁶ HEIDEGGER, Martin. *¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?*. En: *Conferencias y artículos*. Barcelona: Odós, 1994; p. 102. Traducción de Eustaquio Barjau. En esta edición dice que la venganza es “la contravoluntad de la voluntad contra el tiempo y su “fué” (T).

⁷ *Ibid*, p. 109.

zaga”, el camino para comprender toda la metafísica del pasado como si tuviese el nihilismo por destino, pero la clave del nihilismo no es la ignorancia de la fuente de valorización, sino exclusivamente el *olvido del ser*.

El nihilismo es un destino del ser, es un rasgo de su historia en su auto-ocultación y es en este sentido como está vinculado con el olvido: “Entre tanto, el olvido no sólo *invade*, como aparentemente separado de él, la esencia del Ser. Pertenece a la cosa del Ser mismo, impera como destino de su esencia”,⁸ y Nietzsche pertenece a este destino y a esta historia. Su filosofía es la extrema expresión del nihilismo, sin superarlo.

La metafísica es, en cuanto metafísica, el nihilismo propio. La esencia del nihilismo es históricamente como metafísica, la metafísica de Platón no es menos nihilista que la metafísica de Nietzsche. Sólo que en aquella la esencia del nihilismo permanece oculta, mientras que en ésta aparece por completo. De todos modos, desde la metafísica y dentro de ella, no se da a conocer nunca (II, 279).

El Superhombre y la Voluntad de poder se encarnan efectivamente en el universo dominado por la técnica; ellos no son más que la expresión metafísica de la dominación ejercida por la humanidad de este mundo, ellos

se fundamentan en el abandono del Ser:

Si la metafísica de Nietzsche no sólo interpreta el ser como un valor desde lo ente en el sentido de la voluntad de poder, si piensa además a la voluntad de poder como el principio de una nueva posición de valores y comprende a ésta como una superación del nihilismo, entonces en ese querer superar se expresa el más extremo quedar enredada de la metafísica en lo impropio del nihilismo, de manera tal que con ese quedar enredada se cierra el paso a su propia esencia y así, en la forma de una superación del nihilismo, le da a éste, sólo entonces, la eficiencia de su inesencia (*Unwesen*) desencadenada (II, p. 305).

También se lee y está expresado de manera más directa en *Superación de la metafísica*:

Los signos del último estado de abandono del Ser son las proclamaciones de las “ideas” y “valores”, y el imprevisible vaivén de la proclamación de la “acción” y de la imprescindibilidad del “espíritu” juzgado indispensable. Todo esto se encuentra ya enganchado al mecanismo del equipamiento del proceso de ordenación. Este mecanismo mismo está determinado por el vacío del estado de abandono del ser, en el seno del cual el consumo del ente para el hacer de la técnica, a la que pertenece también la cultura, es la única salida por la cual el hombre obsesionado en sí mismo puede salvar aún

la subjetividad llevándola a la ultrahumanidad. Subhumanidad y ultrahumanidad son lo mismo; se pertenecen mutuamente, del mismo modo que en el animal *racional* metafísico el “debajo” de la animalidad y el “encima” de la *ratio* están acoplados indisolublemente para que uno corresponda al otro. Subhumanidad y ultrahumanidad hay que pensarlas aquí metafísicamente, no como valoraciones morales.⁹

Así nos vemos remitidos de nuevo a la tesis heideggeriana según la cual es necesario comprender la esencia del ser en su movimiento de presencia y sustracción para superar auténticamente el nihilismo. “Lo que esencia en el nihilismo es el permanecer oculto del ser como tal” (II, p. 307, E: p.311).

Este permanecer-oculto (*Ausbleiben*) consiste en el retiro que ocurre en la historia del Ser, a partir del Ser mismo; es la inextinguible presencia de la Nada en el Ser. Igualmente la falta de comprensión de la esencia del nihilismo conduce, en definitiva, a la falta de comprensión de la Nada, del *nihil*. En el capítulo *El nihilismo europeo*, núcleo de la interpretación heideggeriana, leemos: “Quizás la esencia del nihilismo esté en que *no* se tome en serio la pregunta por la Nada. Efectivamente, la pregunta permanece sin desplegar, se permanece

obstinadamente en el esquema interrogativo de una alternativa “*hace tiempo habitual*” (II, p. 50). O el Ser, o nada. Pero la nada no es la pura negligencia, sino que es el acceso al Ser mismo. Pensar auténticamente la nada desde el Ser es situarla en el despejamiento o en la apertura. Desconocerla es permanecer en “la angustia” donde el nihilismo ha hundido, antes de que ocurriera la desvalorización de los valores, la historia del pensamiento occidental en el origen de la metafísica: “Entonces, el nihilismo, experimentado y comprendido de manera más originaria y esencial, sería la historia de la metafísica que conduce hacia una posición metafísica fundamental en la que la nada no sólo *no puede* sino que ya ni siquiera *quiere* ser comprendida en su esencia” (II, 51).

La lección del *Nietzsche* de Heidegger es, entonces, que el nihilismo así pensado, a partir de Nietzsche pero fuera de él y contra él, nos abre a la cuestión del ser, pero sólo cuando se ha comprendido la esencia del “permanecer-oculto”. Este pensamiento es el que desde el seno de la angustia puede hacer crecer “lo que salva”.¹⁰ Aquí se encuentra lo que da que pensar en nuestra época en la cual “no pensamos todavía” o la que “se niega a pen-

⁹ HEIDEGGER, Martin. *Superación de la metafísica*. XXVI. En: *Conferencias y artículos*. Op. cit.; p. 82.

¹⁰ Expresión de Hölderlin retomada en *La pregunta por la técnica*. En: *Conferencias y artículos*. Op. cit; p. 36 (pp. 9-37).

sar". Igualmente el texto *¿Qué significa pensar?*, en donde se encuentran estas formulaciones, comienza con una reflexión sobre las palabras de Nietzsche "el desierto está creciendo...", por tanto sobre el nihilismo y su esencia. Y es al surgimiento del nuevo pensamiento, que se ha de formar en la angustia, que están consagradas las últimas páginas del *Nietzsche* de Heidegger: "El pensar, si se da, sólo ocurre en el dar-lugar (*in der Veranlassung*) a partir del ser mismo y, en cuanto dar-lugar, en la medida en que ese pensar se deja involucrar (*sich einlässt*) en el desocultamiento del ser" (II, p. 317. E: II, p. 322).

*

Una última observación. Heidegger pretende superar el nihilismo mediante una "superación de la metafísica". ¿Esto significa el rechazo radical de la metafísica, su negación? Puesto en estos términos, el problema iría al encuentro de la complejidad de su pensamiento y del equívoco deliberadamente sostenido, que se relaciona con la naturaleza misma del objeto tratado. Heidegger no es un "anti-metafísico" en los términos en que, por ejemplo, lo entendieron los filósofos franceses de siglo XVIII y Nietzsche después de ellos. Al pensar el ser él piensa necesariamente en el ámbito de la metafísica y de los "metafísicos". La

"superación de la metafísica" debe ser concebida como el reconocimiento de su irremplazable dignidad, como una apropiación de lo que ella busca, pero que no ha logrado conseguir en el curso de su historia. Es lo que expone *Hacia la pregunta del ser* que aclara completamente el equívoco, al mostrar lo que ella tiene de inevitable.

En este texto, la relación del Ser con lo Ente, su "producción" como destino en el interior de la historia de la metafísica, apela a la noción de trascendencia, ya utilizada en *Ser y Tiempo*, y reemplazada después por otra terminología. La noción "destino de la trascendencia" viene como apoyo para salvar la metafísica y mostrar que en ella la "no-verdad" hace parte integrante de la verdad (*Hacia la pregunta del ser*, p. 114; esta relación verdad y no-verdad también es uno de los temas de *De la esencia de la verdad* de 1930):¹¹

Si con ello la Nada impera en el nihilismo y la esencia de la Nada pertenece al Ser, pero el Ser es el destino del sobrepasar, entonces se muestra como lugar esencial del nihilismo la esencia de la metafísica... ¿En qué consiste, pues, prosigue Heidegger, la superación (*Überwindung*) del nihilismo? En la convallescencia (*Verwindung*) de la metafísica. Esto es un pensamiento

174 ¹⁹⁹ HEIDEGGER, Martin. *De la esencia de la verdad*. En: *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*. Buenos Aires: Siglo veinte, 1986; pp. 123-124. traducción de Xavier Zubiri.

chocante. Se intenta eludirlo... Sin embargo, la aceptación de aquel pensamiento encontrará menos resistencia si tenemos en cuenta que a consecuencia de él la esencia del nihilismo no es nada nihilista, y que no se le sustrae nada a la vieja dignidad de la metafísica si su propia esencia esconde en sí misma el nihilismo.¹²

En este sentido, entonces, es necesario reconocer que “la superación” no es otra cosa que el de-velamiento de una verdad latente desde el origen; es, en profundidad, la realización de lo que la metafísica aspira.

Para corresponder a la torsión de la metafísica, el pensar tiene que aclarar primero la esencia de la metafísica. A semejante intento aparece de modo inmediato la torsión de la metafísica como una superación, que sólo pospone el representar exclusivamente metafísico para conducir al pensar a lo libre de la esencia torsionada de la metafísica. Pero sólo propiamente en la torsión vuelve la verdad permanente de la metafísica aparentemente expulsada como su *esencia* ahora reapropiada.¹³

De hecho la antimetafísica de Heidegger no puede juzgarse tomando como referencia la de Nietzsche. Mientras que para Heidegger Nietzsche sigue siendo un metafísico, el metafísico es Heidegger desde el punto de vista de

Nietzsche, y él mismo asume de manera explícita ese papel cuando afirma que piensa la verdad de la metafísica.

*

Resulta claro que aquella interpretación de Nietzsche depende rigurosamente de la tesis heideggeriana de una univocidad del Ser entendido como permanencia e identidad, obstáculo fundamental para comprender la diferencia en su especificidad. No es Heidegger quien pueda liberar el “Mismo” evocado de manara unívoca, es más bien quien no puede liberar “lo mismo”, en el cual sin embargo él ha introducido explícitamente la diferencia, de su confusión con lo idéntico. ¿Su pensamiento no está –y es en eso en lo que, a pesar de todo, sigue siendo metafísico– irreductiblemente vinculado a la postulación de un referente o un “significado” eternamente presente bajo la forma del “Ser”? Estos interrogantes han sido señalados precisamente a propósito de la interpretación heideggeriana de Nietzsche, aunque en contextos diferentes, por Jacques Derrida y Gilles Deleuze.

Derrida, en *De la gramatología*, propone una lectura diferente de Nietzsche, no “más acá” de la lectura heideggeriana, sino más allá, a partir de la exigencia de una disolución de la unidad del sentido de Ser (sobre la

¹² HEIDEGGER, Martin. *Hacia la pregunta del ser*. Op. Cit, pp.111-112.

¹³ *Ibid*; p. 115.

base de la palabra “ser”), para liberarlo definitivamente de “la presencia de un significado trascendental”.¹⁴ Este movimiento se anuncia de manera efectiva en Heidegger –en “la tachadura en cruz” del Ser (Ver. *Hacia la pregunta del ser*, p.108)– que, sin embargo, no ha sido desarrollado totalmente. Heidegger quien evoca, sobre todo al final de su *Nietzsche*, “la voz silenciosa del Ser” no se ha liberado de la metafísica que él supuestamente busca superar, no se ha liberado del “logocentrismo” que siempre supone todo sentido, encerrado y unificado en la palabra Verbo o Logos originaria del ser. “La tachadura que Heidegger pone sobre la palabra ser, escribe Derrida, es la última escritura de una época” (Ibid).

Si la referencia a la voz del Ser señala el límite del pensamiento heideggeriano en su proyecto de superación de la ontología tradicional, entonces es necesario volver a Nietzsche de otra manera: como quien “habría contribuido con fuerza a liberar el significado de su dependencia o de su derivación del logos y al concepto conexo de verdad o de significado primero, en cualquier sentido que se lo entienda” (*De la Grammatologie*, p. 32; E: p. 26). Esto es, paradójicamente, lo que el comentario de Heidegger evoca y que sin duda lo hace importante, pero también la consecuencia

que él niega. “Tal vez, dice Derrida en las mismas páginas, no sea entonces necesario sustraer a Nietzsche de la lectura heideggeriana, sino ofrecerlo totalmente, suscribir sin reservas esta interpretación; de una *cierta manera* y hasta el punto en que estando casi perdido el contenido del discurso nietzscheano para la pregunta por el ser, su forma reencuentra su singularidad absoluta, donde su texto exige otro tipo de lectura más fiel a su tipo de escritura: Nietzsche *ha escrito aquello que ha escrito*” (E: p.27).

Por su parte y siguiendo precisamente “la escritura” de Nietzsche, Gilles Deleuze contesta, en *Diferencia y repetición*, que en la interpretación que Heidegger hace del Eterno retorno nietzscheano como “Retorno de lo Mismo”, “lo mismo” no quiere decir otra cosa que “lo idéntico” (cfr. pp. 60, 351). Y Deleuze, en sus estudios sobre Nietzsche, por el contrario pone el acento en la noción de “selectividad”, por encima de la de no identidad de lo que retorna. “También es necesario evitar hacer del Eterno retorno un *retorno de lo mismo*. Eso sería no comprender la forma de la transmutación y el cambio en la relación fundamental, pues lo mismo no preexiste a lo diverso (salvo en la categoría del nihilismo). *Ello no es lo mismo que retorna*, puesto que el re-

14 DERRIDA, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Minuit, 1967; p. 38. En español: *De la gramatología*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1971; p.32. traducción de Oscar del Barco.

tornar es la forma original de lo mismo que se dice sólo de lo diverso, de lo múltiple y del retornar. Lo mismo no retorna, es el retornar únicamente lo que es lo mismo de lo que regresa. “No vuelve lo uno, sino que el propio volver es lo uno que se afirma en lo diverso o en lo múltiple”.¹⁵ Y precisa, además, que “El secreto de Nietzsche, es que *el eterno retorno es selectivo*”. El “pensamiento selectivo” lo determina a la vez como: cualquier cosa, sea lo que sea, que yo quiera debo querer el Eterno retorno. Entonces la eliminación del “medio-querer” y la afirmación del “Ser selectivo”: sólo retorna la afirmación, sólo retorna la alegría. Resulta que el nihilismo no puede retornar. El eterno retorno expulsa lo negativo y su función es, cada vez, *diferenciar*.

Así se objeta el fundamento mismo del pensamiento de Heidegger que no consiga asegurar aquello que, sin embargo, afirma constantemente a propósito del problema que recorre la historia del ser: la no equivalencia entre *lo Mismo* y *lo idéntico*. Heidegger, en efecto, introduce en todo momento la necesidad de diferenciar “lo mismo” del principio de identidad, cuando, por ejemplo, en *Identidad y Diferencia* o en *¿Qué significa pensar?*, etc, él comenta la fórmula de Parménides y su “mismo”:

to gar auto noein estin te kai einai (lo mismo en efecto es pensar y ser). Pero uno pregunta “en relación con su crítica del Eterno retorno nietzscheano” si por su parte él considera “la conversión según la cual el ser unívoco debe decirse solamente de la diferencia y, en este sentido, volver alrededor de lo ente”.¹⁶

*

De parte de Deleuze no busca tanto proponer una nueva lectura “nietzscheana” de Heidegger como de llevar a cabo una ruptura, del paso a otro tipo de afirmaciones, de la elección de otras pautas.

Hay ahí un problema perjudicial que puede suscitar el *Nietzsche* de Heidegger, consiste en la posibilidad misma de una transposición del pensamiento nietzscheano en el registro del Ser. Problema relacionado con el primero, aunque quizás más revelador, pues permite descubrir una especie de ocultación en Heidegger de lo que, para Nietzsche, a lo largo de su obra, aparece como lo esencial: el cambio de signo de la Voluntad de poder en la afirmación y en el incremento de la intensidad. A este respecto la interpretación heideggeriana es un reescritura que ocurre en una tachadura.

¹⁵ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. París: PUF, 1962; pp. 53-55. En español: *Nietzsche y la filosofía*. 6ed. Barcelona: Anagrama, 2000; p. 72.

¹⁶ DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. París: PUF, 1969; p. 91.

En efecto, si nosotros de nuevo pensamos a partir del Eterno retorno sabremos que éste opera en Nietzsche en el ámbito de la transvaloración; al afirmar lo múltiple del devenir hace triunfar los valores de la vida, objeto del “espíritu de venganza” de la metafísica contra la vida. Nietzsche, al situarse en el horizonte de la afirmación, pone el *inmoralismo*. Ahora bien, los tres términos claves de la transvaloración, el *inmoralismo*, la *vida*, el *cuerpo* y la transvaloración misma como prueba decisiva, sufren un extraño menoscabo en la interpretación heideggeriana.

Heidegger rehusa tomar en serio lo que Nietzsche afirma de sí mismo: “Pero también en otro sentido diferente he escogido para mí la palabra *inmoralista* como distintivo, como emblema de honor; yo estoy orgulloso de tener esta palabra para distinguirme de la humanidad entera. Nadie ha sentido todavía la moral cristiana como algo situado por debajo de sí”.¹⁷ O aún más “Lo que me separa, lo que me pone aparte de todo el resto de la humanidad es el haber *descubierto* la moral cristiana” (Ibid, parágrafo 7; p. 129)

El comentario de Heidegger sobre la palabra “inmoralismo” pone el acento en la dimensión metafísica, pero en

detrimento de toda significación moral, de toda idea de practicidad. La fuerza creciente y *diferenciante* del inmoralismo se disuelve en la generalidad de una explicación que más bien parece un empobrecimiento de sentido y quizás una censura: “Inmoralista”: esta palabra nombra un concepto metafísico. “Moral” no quiere decir aquí ni “moralidad” ni “doctrina de las costumbres”. “Moral” tiene para Nietzsche el significado amplio y esencial de posición de lo ideal, en el sentido de que lo ideal, en cuanto es lo suprasensible fundado en las ideas, constituye la medida para lo sensible” (N I, p. 502).

Al borrar todo lo que ha sido tema de la moral para pasarlo al lado de la metafísica Heidegger indudablemente suaviza el texto nietzscheano. Es cierto que toda moral implica una metafísica, pero ella consiste en la aplicación de esa metafísica para otorgarle sentido a la vida en la cual se traduce como una valorización que puede ser positiva o negativa. Ahora bien, precisamente a eso es a lo que Heidegger se niega: a conceder importancia al *sentido* de la valorización.

Y como el eterno retorno queda como el concepto clave, este rechazo se pone de relieve a propósito de su interpretación. Recordemos una indicación ya

178 ¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. Madrid: Alianza Editorial, 1989; p. 128 (*Por qué soy un destino*, parágrafo 6).

anotada: la moral cristiana es, para Nietzsche, "espíritu de venganza contra la vida". Desde la perspectiva del eterno retorno, esto también quiere decir "espíritu de venganza contra el tiempo". Heidegger menciona en varias ocasiones este espíritu de venganza, en *¿Qué significa pensar?* o en *¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?*. Este último texto cita un pasaje de *Así habló Zarathustra*, y se apoya en él para mostrar que tal "espíritu de venganza" no es superado por Nietzsche: "Pues hay venganza, venganza ejercida sobre la vida misma, cuando un hombre que sufre mucho toma la vida bajo su protección" (Citado en *Conferencias y artículos*, Op. cit en p.100).

Ahora bien, que el espíritu de venganza no sea superado por el eterno retorno, significa, en el análisis heideggeriano, que siempre queda a su nivel un "resentimiento contra el pasar puro y simple, y con él un espíritu de venganza espiritual en el más alto punto" (Ibid). ¿Pero ver esencialmente en la transvaloración la "espiritualización" del espíritu de venganza, no es precisamente el signo característico de la ocultación que nosotros denunciarnos a propósito de lo que tiene de decisivo el immoralismo? Esto es interpretar el eterno retorno sin tomar en consideración su selectividad y es apegarse sólo a la identidad de la repetición. Únicamente la perspectiva de la metafísica en la historia del Ser conduce a comprenderlo así al reducir su sen-

tido a "representarse el ~~pasar como~~ devenir permanente en el retorno eterno de lo mismo" (ibid, p. 140), ~~el hacer~~ del retorno una repetición privada, como lo muestra la interpretación que hace Heidegger de la siguiente cita que toma de *Ecce homo* en donde el acento lo pone en el "contra": ¿Me ha comprendido? Dionisios contra el crucificado", frase interpretada como el retorno del "espíritu de venganza" en la transvaloración.

*

Acentuar el "contra", construir alrededor de la identidad metafísica de lo contrapuesto al momento de la transvaloración, equivale a afirmar que en Nietzsche no puede haber superación ni de la metafísica, ni del nihilismo. Pero lo que entonces desaparece y se encubre en esta equivalencia es el sentido mismo de lo que justifica y lleva esta transvaloración nietzscheana, el immoralismo, el rechazo de toda trascendencia religiosa, y con él la afirmación de "la vida" en su inmanencia absoluta. ¿Uno puede, en efecto, comprender la vida en Nietzsche sobre la base del "ser y del ente" de "lo ente en su totalidad" (N I, p. 418; p. 460), dejando de lado la polarización fundamental por la cual la vida dirige la transvaloración, la elección de "Dionisios" contra "el crucificado", la rebelión contra la moral?

Sin duda conviene precisar que el error de Heidegger con respecto a lo que puede tener de indeterminado la noción de

vida prepara la orientación de su lectura. Su *Nietzsche* comienza con el rechazo de las concepciones según las cuales en Nietzsche sólo habría una "filosofía de la vida", la *Lebensphilosophie* alemana, identificable con una "vaga concepción de mundo", mientras que, por el contrario, se intentará demostrar, con los recursos de la ontología, el rigor filosófico de este pensamiento. Existe también otra razón determinante y más justificada: Heidegger intenta apartarse de la interpretación biologicista de Nietzsche que hacían los pensadores oficiales de la Alemania nazi. Esta es una preocupación que atraviesa su obra *Nietzsche* (en especial el capítulo *El pretendido biologicismo de Nietzsche*. I, p. 416). Heidegger insistirá, por tanto, en el hecho de que "lo propio de la Voluntad de poder sea el dominio incondicionado de la razón calculadora y no la las brumas y la confusión de un turbio bucear en la vida".¹⁸

Sin embargo, esta honesta desconfianza contra un pretendido biologicismo se contradice con la más explícita lección de su *Nietzsche* cuando afirma que "en Nietzsche, la significación de la palabra y el concepto "vida" es de la más flotante" (N I, p. 445. E: I, 460). Nosotros nos encontramos entonces ante la alternativa: o aceptar la vaguedad del concepto, o transformar me-

tafísicamente "la vida" en otra cosa por la cual ella se convierte en algo racionalmente determinable, la *praxis* guiada por la razón calculante. Y la *praxis* "como ejercicio de la vida es en sí aseguramiento de la existencia consistente" (I, p. 459). La filosofía de Nietzsche toma así el sentido de metafísica del mundo moderno; y la significación del inmoralismo como tal se encuentra irremediablemente velado.

Ahora bien, el concepto de "vida" es "flotante" en Nietzsche sólo si uno se niega a considerarlo de acuerdo con el cambio de signo que impone la transvaloración: el paso del signo menos (su hundimiento moral) al signo más (el aumento de la intensidad). Es este crecimiento el que, al fin de cuentas, resulta irreductible a la interpretación de Nietzsche según la Metafísica. Al ocultar el acrecentamiento Heidegger se desvía, o siempre ha estado lejos, de la posibilidad abierta por el eterno retorno nietzscheano: entregarse plenamente a la vida y al deseo sin límite. La "sabiduría" que constituye el trasfondo y el horizonte de su comentario es, por el contrario, tal como será expuesto por ejemplo en 1959 en el discurso conmemorativo *Serenidad*¹⁹ O, la relación tranquila con el mundo, "el alma igual en presencia de las cosas" "la serenidad ante las cosas" (p.349).

¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Superación de la metafísica*. XI. Op. Cit; p. 73.

¹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Serenidad*. Revista ECO. Tomo I/4. Bogotá: Buchholz, agosto de 1960; pp. 337-352. Traducción de Antonio de Zubiaurre.

*

Tomemos de nuevo como apoyo la crítica del eterno retorno, pues esta noción es central y problemática. Una simplificación de la interpretación heideggeriana que se contentara con el propósito de discutir de manera aún formal su cualificación (¿Es el retorno de lo "mismo", de lo "idéntico"?), sería insuficiente porque dejaría a un lado el sentido de la vida. Ella incluso corre el riesgo de resultar falsa, pues Heidegger ha ido, sobre el plano formal de la estructura del eterno retorno, lo más lejos posible en la comprensión de otro pensamiento —el de Nietzsche—, hasta el punto de que la diferencia se pone de manifiesto con toda claridad. En efecto, en uno de los pasajes más penetrante de su *Nietzsche*, escribe:

El pensamiento del eterno retorno de lo mismo sólo existe *en cuanto* que es pensamiento de superación. La superación tiene que llevarnos al otro lado de un abismo en apariencia estrecho, pues este abismo separa lo que de uno como del otro lado se asemejan de tal modo que parecen lo mismo. Por un lado se dice: todas las cosas son nada, todas son indiferentes, todas valen lo mismo, de suerte que nada merece la pena: *todo es lo mismo*. Del otro lado se dice: todas las cosas retornan, todas dependen de cada instante, todas dependen de todas: *todo retorna a lo mismo*.

El abismo por estrecho que sea, el puente aparente que tienden las pala-

bras *todo es indiferente*, oculta esta simple diferencia: todas las cosas valen, *todo es indiferente* y ninguna cosa vale lo que otra: *nada es indiferente*, nada retorna a lo mismo.

Superar este abismo, por estrecho que sea, es la superación más difícil en el pensamiento del eterno retorno de lo mismo en cuanto pensamiento que es esencialmente superador" (I, p.345. E: p. 359)

En cualquier caso sería, entonces, inexacto atribuir a Heidegger una simple interpretación de "lo mismo" como si fuese "lo idéntico". Pero, al mismo tiempo, su análisis, aunque va más lejos del sentido que posiblemente Nietzsche se propuso, contribuye a demostrar que el eterno retorno no permite trascender el nihilismo, que eterno retorno y nihilismo son las dos versiones de una misma cosa. ¿Cómo comprender esto sino es porque el "abismo" sobre el que se mantiene el pensamiento del eterno retorno en Nietzsche no es cualitativamente el mismo que Heidegger concibe? Para éste la validez del eterno retorno se encuentra en sostener al pensamiento en *la diferencia entre ser y ente*, mientras que en Nietzsche lo problemático es *el inmoralismo*. Sólo al admitir que Nietzsche no ha comprendido la primera diferencia y que, por lo mismo, no ha trascendido el nihilismo, puede tomarse al pie de la letra la identidad formal de las dos fórmulas que se encuentran a ambos lados del abismo, y

que el eterno retorno debería permitir diferenciarlas: "Todo retorna a lo mismo". Y, efectivamente, lo que Heidegger afirma en el conjunto de su interpretación es que en Nietzsche, tanto antes como después de la transvaloración y desde el punto de vista de la historia del Ser, *todo retorna a lo mismo*: el nihilismo subsiste antes y después.

*

Desde esta perspectiva se comprende entonces el significado de la tesis de la consumación del pensamiento nietzscheano en el mundo de la técnica, pensamiento que es la metafísica, sin que tal consumación sea su verdadero acabamiento. Esta consumación es el resultado de interpretar la Voluntad de poder como "ser de lo ente en su totalidad", a partir de la ocultación de la vida como fuerza valorizante.

Así la significación histórica de Nietzsche, desde el punto de vista de la historia del Ser, consiste en el encubrimiento de su sentido particular, es decir, de la ruptura que hace Nietzsche con la historia y con su tiempo. La significación histórica del eterno retorno en la consumación nihilista de la metafísica es la máquina o el motor.²⁰

Para concluir, otorgémosle todo su valor a esta última idea. A partir de un

texto de Nietzsche, *La máquina como maestra* ("La máquina enseña por sí misma el engranaje de masas humanas" II, p. 249), Heidegger transpone este pensamiento de la máquina al reino efectivo del superhombre, que "no significa un burdo aumento de la arbitrariedad de los hechos de violencia usuales, según el modo del hombre existente hasta el momento. A diferencia de toda mera exageración del hombre actual hasta la desmesura, el paso al superhombre transforma esencialmente al hombre que ha existido hasta el momento en su "inverso" (II, 249). Pero en esto no es necesario ver otra cosa, precisa Heidegger enseguida, que la realización de una esencia "clásica" del hombre: "Lo clásico de este darse forma el hombre que se toma a sí mismo en sus manos consiste en la rigurosa simplificación de todas las cosas y de los hombres, mirando sólo a que se autorice de modo incondicional a la esencia del poder para *la dominación de la tierra*. Las condiciones para esta dominación, es decir, todos los valores, son establecidos y obtenidos por medio de una completa "maquinización" de las cosas y por medio del amaestramiento del hombre" (II, p. 247. E: 249).

He ahí la última palabra de la interpretación de Nietzsche a la luz de la historia de la metafísica: su consuma-

ción en la efectividad propia de la dominación técnica. Esta interpretación lleva a una extraña y paradójica consecuencia; a través de caminos muy distintos, cae en la propia del nazismo que utiliza el pensamiento nietzscheano para los fines políticos de dominación, cosa que su crítica del “pretendido biologicismo” parecía excluir en un principio.²¹

Sin embargo, las aproximaciones a que invita esta interpretación pueden inaugurar reflexiones de muy distinto orden. Lo que se cuestiona, en definitiva, es la oposición entre la *técnica* y la *vida*. La técnica, según Heidegger, asume la función de manifestar y de organizar en el Ser aquello que en Nietzsche permanece todavía “flotando” en el concepto de vida. En otras palabras, lo que aquí se cuestiona es la relación entre la *máquina* y el *deseo*. En primer lugar, la máquina y el deseo parecen fundamentalmente antitéticas, del mismo modo que el mundo moderno parece profundamente contrapuesto a la transvaloración que Nietzsche propone en su irreductible intemperividad.

Ahora bien, la opción interpretativa de Heidegger se orienta explícitamente a

borrar lo que hay en Nietzsche de insurrección contra su tiempo, reduciéndolo a la norma del transcurrir efectivo de nuestro mundo. Pero al mismo tiempo revela la profunda afinidad entre la *liberación de las energías a través de la economía y de la técnica moderna* y la propia *energía pulsional*. Afinidad, ciertamente, velada y transformada en su contrario, la represión, la planificación, la uniformización de la existencia llevada a cabo por la técnica, aunque posiblemente no por la *esencia* de la técnica.

Al margen de la lectura heideggeriana de Nietzsche, al margen del pensamiento de Heidegger, aunque a través de él y de su expresión escrita, es posible descubrir, por tanto, una perspectiva totalmente diferente. Es lo que Pierre Klossowski (traductor del Nietzsche al francés) llama, en el estudio “Sade y Fourier”²² “*las posibilidades que el mundo económico moderno ofrece a la vida impulsional*” (pág. 79). Es también lo que, de una manera más explícita y con referencia al mismo Nietzsche, comprenden Gilles Deleuze y Félix Guattari bajo el nombre de “*máquina de deseo*”, cosa que no se refiere al hombre como mecanizado, sino al mecanismo del

²¹ Para una exacta interpretación del superhombre, véase el comentario fundamental de Pierre Klossowski en *Nietzsche et le cercle vicieux*, sobre todo a partir de la p. 218. Hay traducción al español en Barcelona: Seix Barral, 1978; pp. 224 y ss.

²² *Topique*, N° 4-5, 1971, pp. 79-98. Klossowski habla de *impulsiones*, emociones y pasiones y no de *pulsiones*, tendencias o fuerzas y asocia explícitamente a Nietzsche con Fourier y con Sade.

deseo y a la manera en que tal mecanismo realiza una simbiosis pulsional con el universo de las máquinas.

Por tanto, la enigmática comparación propuesta por Heidegger entre el eterno retorno de lo mismo y la máquina o el motor -y aquí se trata, más que de una comparación, de un vínculo de esencia- ya no nos parece incongruente. Esta comparación, por el contrario, aclara tanto a Nietzsche como el trasfondo o el "abismo" del pensamiento del Ser, aquel de donde surge el "el" (*es*) del "hay" (*es gibt*).

En otros términos, lo esencial de la interpretación heideggeriana de Nietzsche es la demostración de que este pensamiento todavía se mueve en la esfera de la filosofía del sujeto. Ahora bien la oposición a esta filosofía bajo todas sus formas históricas es una de las constantes del pensamiento de Heidegger: oposición al idealismo, al antropomorfismo, al humanismo. Retornando de manera diferente a Nietzsche, no tanto para objetar a Heidegger como para resolver el enigma del nihilismo que él deja en suspenso ("El nihilismo -escribe- es el enigma de la historia del Ser"), podemos ver que se abre la posibilidad de hacer una lectura más satisfactoria de Nietzsche, incluso de Heidegger mismo; una lectura que en el lugar del

"sujeto" pone el deseo, y no el Ser: "El sujeto se instala en el contorno del círculo de cuyo centro ha desertado el yo. En el centro está ahora la máquina del deseo, la máquina célibe del eterno retorno"²³ Estas líneas podrían llevar a pensar que la relación propuesta entre "máquina" y deseo es puramente simbólica. No es así en absoluto. Justamente se trata de la máquina como tal, de la máquina de la técnica, en el horizonte abierto por Nietzsche, como solución, despojada de toda nostalgia, al conflicto entre máquina y "hombre", característico de la metafísica contemporánea. La máquina, instrumento de avasallamiento y de muerte, también puede ser el factor del acrecentamiento de la intensidad de la vida y del goce.

Desde aquí podemos tener una última confrontación con Heidegger, porque él piensa que de la dominación universal del mundo por la técnica también puede surgir la salvación. Pero ¿de qué manera? A través de la "Serenidad". "De una extraña manera nuestra relación con el mundo técnico -escribe Heidegger en el texto que lleva ese título- se hace sencilla y tranquila. Permitimos que los objetos técnicos penetren en nuestro mundo cotidiano y, al mismo tiempo, los dejamos fuera, o sea los hacemos consis-

²³ DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. *L'Anti-Oedipe*. París: Minuit, 1972; p. 28. En español: *El antiedipo*. 2ed. Barcelona: Barral Editores, 1974. Traducción de Francisco Monge.

²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Serenidad*. Op. cit; p. 350.

tir en cosas que no son nada absoluto sino que se hallan dependientes de algo superior".²⁴ De algo situado por encima de ellas, es decir, siempre de la trascendencia del Ser. No es esto lo que los autores de *El anti-Edipo* quieren dar a entender. Por el contrario, la máquina se vincula con el deseo por sus "vibraciones", por sus "rotaciones". La máquina puede ser "salvación", pero no como objeto sereno, sino en cuanto que eleva a intensidades inauditas el poder del goce, más allá de la planificación moralizante con la que éste es sometido en nuestro mundo.

Por el mismo estilo de *El anti-Edipo*, y a propósito de la motocicleta como "divertida máquina de deseos", Guy Hocquenghem escribe: "Vosotros afirmáis: es preciso elegir entre la máquina y el hombre. Y nosotros os respondemos: al diablo con vuestra decadente y envilecida imagen idealista del hombre. Frente a vuestras ruidosas máquinas de trabajo, vuestro reloj y vuestro horario, vuestro coche y vuestro metro; frente a vuestra máquina social para triturar vidas, nosotros escogemos vibrar al unísono con nuestras máquinas de deseo".²⁵

Afirmación nietzscheana. Estamos lejos de Heidegger, pero posiblemente muy cerca de la ambigua *esencia de la técnica*, así como también de la afir-

mación heideggeriana según la cual es preciso pensar la técnica en el ámbito de la verdad y del desencubrimiento.

Ha sido posible hacer una lectura de Nietzsche desde Heidegger. ¿Sería igualmente válida una lectura de Heidegger desde el pensamiento de Nietzsche? No se trata de proponer una empresa absurda. En todo caso ella debería emprenderse teniendo en cuenta la diferencia profunda de dos estilos de pensamiento o, mejor, de dos pensamientos de "gran estilo" (*N*, I; p. 129).

Una interpretación nietzscheana, ¿pondría al descubierto en Heidegger, como ha ocurrido con casi todas las interpretaciones realizadas por Nietzsche sobre la mayoría de los filósofos que lo han precedido, una sumisión a la política dominante de su tiempo, al Estado alemán, a la nación, a la universidad o, por el contrario, nos permitiría ver en Heidegger lo que el mismo Nietzsche ha glorificado en Schopenhauer: su temple de "educador"?

A decir verdad, resulta difícil situar el pensamiento de Heidegger en el campo abierto por Nietzsche. Esto no es poner en duda la profunda significación de ese pensamiento para la historia de la filosofía, profunda hasta el punto de que no existe ningún pensador importante de nuestros días que no haya partido de él o que no se defi-

²⁵ *Culbuteur*, N° 4, 2 avril, 1972 (périodique éphémère des années d'après-mai 68).

na en relación con él; es afirmar más bien que tal significación queda delimitada en el seno de esta historia, prisionera de un estilo y de una tradición. Es muy difícil que en adelante podamos pensar esta historia independientemente de la nueva estructuración elaborada por Heidegger. En su obra concluye y se despide de nosotros esa historia de la filosofía, al tiempo que se abre a una forma nueva de pensamiento. Pero esa obra ¿inaugura, de modo efectivo, el *pensamiento* en nuestro tiempo que “todavía no ha comenzado a pensar”?, ella ¿cierra la

época de errancia de la metafísica o todavía pertenece a su ámbito?

Jacques Derrida escribe, a propósito de la cruz bajo la cual finalmente aparece tachada en Heidegger la palabra “Ser”: “Esta tachadura es la *última* escritura de una época”.²⁶ Es, por tanto, también la posibilidad de una “doctrina del ser” en sí misma, de una ontología que tambalea. Jean Wahl ya sugería, en 1957, ir *Hacia el final de la ontología*, en el curso de una reflexión semejante sobre Nietzsche y acerca de la tachadura heideggeriana del ser.²⁷

²⁶ A propósito de la escritura del ser tachado con una X (Ser), Heidegger escribe, en *Hacia la pregunta del ser* (p. 108): “Es evidente que, según lo dicho, el signo de cruzar no puede ser un mero signo negativo de tachadura. Señala, más bien, las cuatro regiones del cuadrado y su reunión en el lugar del cruce” (ver también en *Conferencias y artículos*, la conferencia *La cosa*; pp. 145-159). La cuatro regiones son regiones del mundo: dioses, mortales, el cielo y la tierra, de gran significación en Heidegger para mostrar el ser de todo ente. (T).

²⁷ La presente es una versión modificada de “*En marge de Nietzsche*” que apareció en Arion Kelkel y René Schérer. *Heidegger ou l’expérience de la pensée*, parte I. París: Seghers, 1973. La primera versión en español de *Al margen de Nietzsche* fue publicada en la parte titulada *El último de los filósofos* (pp. 123-169) de una obra editada bajo el título de *Heidegger o la experiencia del pensamiento*. Madrid: EDAF, 1981; pp. 9-169 (Colección filósofos de todos los tiempos, N° 4). Allí mismo aparece el trabajo de Arion Lothar Kelkel titulado *Heidegger o la conversión “filo-lógica” y poética*; pp. 171-300.