

METAFÍSICA Y PERSONA

Filosofía, conocimiento y vida

Metafísica y Persona, Año 11, No. 22, Julio-Diciembre 2019, es una publicación semestral, coeditada por la Universidad de Málaga y la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla A.C., a través de la Academia de Filosofía, por la Facultad de Filosofía y Humanidades y el Departamento de Investigación. Calle 21 Sur No. 1103, Col. Santiago, Puebla-Puebla, C.P. 72410, tel. (222) 229.94.00, www.upaep.mx, contacto@metyper.com, roberto.casales@upaep.mx. Editor responsable: Roberto Casales García. Reservas de Derecho al Uso Exclusivo 04-2014-061317185400-102, ISSN: 2007-9699 ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de Título y contenido No. (en trámite), otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Édere, S.A. de C.V., Sonora 206, Col. Hipódromo, C.P. 06100, México, D.F., este número se terminó de imprimir en diciembre de 2018, con un tiraje de 250 ejemplares.

Metafísica y Persona está presente en los siguientes índices: Latindex, ISOC, RE-DIB, SERIUNAM, The Philosopher's Index, ERIH PLUS.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de los editores.

METAFÍSICA Y PERSONA

Filosofía, conocimiento y vida
Año 11 — Número 22

Julio-Diciembre 2019



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA



Consejo Directivo

Director:	Melendo Granados, Tomás (Universidad de Málaga)
Subdirectores:	Martí Andrés, Gabriel (Universidad de Málaga) Sánchez Muñoz, Rubén (Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla)
Secretarios:	García Martín, José (Universidad de Granada) Castro Manzano, José Martín (Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla)

Consejo de Redacción

Blancas Blancas, Noé (*Universidad Popular Autónoma de Puebla*)
García González, Juan A. (*Universidad de Málaga*)
Jiménez, Pablo (*University, of Nostre Dame, Australia*)
Lynch, Sandra (*University, of Nostre Dame, Australia*)
Porras Torres, Antonio (*Universidad de Málaga*)
Rojas Jiménez, Alejandro (*Universidad de Málaga*)
Villagrán Mora, Abigail (*Universidad Popular Autónoma de Puebla*)

Consejo Científico Asesor

Arana Cañedo, Juan, *Universidad de Sevilla, España*
Brock, Stephen L., *Università della Santa Croce, Italia*
Caldera, Rafael T., *Universidad Simón Bolívar, Venezuela*
Clavell, Lluís, *Università della Santa Croce, Italia*
D'Agostino, Francesco, *Università Tor Vergata, Italia*
Donati, Pierpaolo, *Università di Bologna, Italia*
Falgueras Salinas, Ignacio, *Universidad de Málaga, España*
González García, Ángel L. (†), *Universidad de Navarra, España*
Grimaldi, Nicolás, *Université de Paris-Sorbonne, Francia*
Hittinger, Russell, *University of Tulsa, Oklahoma*
Jaulent, Esteve, *Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio" (Ramon Llull), Brasil*
Livi, Antonio, *Università Lateranense, Italia*
Llano Cifuentes, Carlos (†), *Instituto Panamericano de Alta Dirección de Empresa, México*
Medina Delgado, Jorge, *Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México*
Morán y Castellanos, Jorge (†), *Universidad Panamericana, México*
Pithod, Abelardo, *Centro de Investigaciones Cuyo, Argentina*
Pizzutti, Giuseppe M., *Università della Basilicata, Italia*
Peña Vial, Jorge, *Universidad de los Andes, Chile*
Ramsey, Hayden, *University of Nostre Dame, Australia*
Redmond, Walter, *University of Texas, E.U.A.*
Reyes Cárdenas, Paniel Osberto, *Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México*
Sánchez Sorondo, Marcelo, *Pontificia Accademia delle Scienze, Italia*
Vigo, Alejandro, *Universidad de Navarra, España*
Wippel, John F., *University of America, E.U.A.*
Zagal, Héctor, *Universidad Panamericana, México*

Contenido

Artículos

- Mínima fenomenología de la religión en Agustín de Hipona*
Diego I. Rosales Meana11
- Ser y tiempo en Nietzsche. El legado hermenéutico de Martin Heidegger*
Raquel Ferrández-Formoso33
- El Trabajo Doméstico: de la Rerum Novarum a la Amoris Laetitia*
Rafael Hurtado61
- El surgimiento del Deseo en Kierkegaard: un análisis de los estadios eróticos inmediatos*
Pablo Uriel Rodríguez83
- Las exterioridades condenadas y su curvatura ética*
Jairo Marcos111
- Lo absolutamente infinito (Spinoza), lo infinito (Schelling, 1795-1796) y sobre lo absoluto como logos contemporáneo*
Nazahed Franco Bonifaz
Rodolfo Cortés Del Moral125

Notas críticas

- Ontología (novo) realista y mundo*
José Antonio Pardo169

Reseñas

- Oppy, Graham, Atheism and Agnosticism (Elements in the Philosophy of Religion), Cambridge: Cambridge University Press, 2018, 72pp*
Juan José Sánchez Altamirano181
- Almeida, Michael, Cosmological Arguments (Elements in the Philosophy of Religion). Cambridge: Cambridge University Press, 2018, 104pp*
Paniel Reyes Cárdenas188

ARTÍCULOS

Ser y tiempo en Nietzsche. El legado hermenéutico de Martin Heidegger

*Being and Time in Nietzsche. The hermeneutic legacy
of Martin Heidegger*

RAQUEL FERRÁNDEZ-FORMOSO

Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid
ferrandez.kali@gmail.com

RESUMEN

A lo largo de su vida, Martin Heidegger dedicó numerosos textos al pensamiento nietzscheano, configurando una hermenéutica controvertida que analizamos en este escrito, recurriendo para ello tanto a sus detractores como a sus defensores. Estableciendo como eje central la idea del “eterno retorno”, a menudo tratada de forma esquiva por la comunidad filosófica, el riguroso y detallado recorrido de Heidegger por el *corpus* nietzscheano, puede explicar por qué toda lectura filosófica contemporánea de la obra de Nietzsche es deudora, de un modo u otro, de la interpretación heideggeriana.¹

Palabras clave: metafísica, nihilismo, eterno retorno, voluntad de poder, valor

ABSTRACT

Throughout his life, Martin Heidegger dedicated many works to the philosophical thinking of Nietzsche, setting up a controversial hermeneutics which this paper explores, invoking both its supporters and its opponents. Establishing as a focal point the idea of “eternal return”, often treated in a evasive way by the philosophical community, the rigorous and detailed approach of Heidegger to the nietzschean corpus, can explain why all philosophical and contemporary reading of Nietzsche is indebted, in one way or another, to heideggerian’s hermeneutics.

Keywords: metaphysics, nihilism, eternal return, will to power, value

¹ Esta publicación se vincula al Proyecto de investigación “Estudio sistemático de las lecturas heideggerianas de Jacques Derrida. Confluencias y divergencias” (FFI2016-77574-P) del Ministerio de Economía, Industria y competitividad (Dirección General de Investigación y Gestión del Plan Nacional de I+D), co-financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (Feder, UE).

1. Introducción

Reflexionando sobre la doctrina del eterno retorno, en el contexto de unas célebres jornadas dedicadas a la filosofía nietzscheana, el filósofo francés Jean Wahl decía: “creo que Nietzsche se ha equivocado en esta cuestión como en tantas otras. El eterno retorno no es una idea pensable”.² De hecho, tal vez sea esta idea la que nos permita establecer una clase de consenso general entre las diversas interpretaciones disponibles sobre la filosofía de Nietzsche. Cuando se trata de interpretar el eterno retorno, el reduccionismo psicologista se impone como un paradigma hermenéutico entre autores muy diferentes. El eterno retorno aparece bajo la forma de una ficción, una idea ficticia, el simple deseo hipotético de una voluntad, incluso un criterio; pero sobre todo como una aporía que no debe ser afrontada filosóficamente, y cuyo desarrollo intelectual resultaría inútil. Bajo esta luz aporética, deudora de lo patológico –la “locura” nietzscheana– el eterno retorno parece ser, antes que un pensamiento, una provocación, la más “grave” de todas las procuradas por Nietzsche, puesto que aparece en escasos pero cruciales pasajes de su obra, siempre de forma enigmática. Un pensamiento impensable constituye, en sí mismo, una provocación; su carácter provocador eclipsaría, de este modo, la idea misma. Siguiendo esta línea interpretativa, el pensamiento del eterno retorno nietzscheano habría cumplido *avant la lettre* el sueño de Michel Cioran, cuando decía: “Concebir un pensamiento, un solo y único pensamiento, pero que hiciese pedazos el universo”.³ El solo y único pensamiento de Nietzsche lo constituye, según Heidegger, el pensamiento del eterno retorno.⁴ Curiosamente, este pensamiento es el que sus intérpretes posteriores no lograrán encajar en el orden caótico del universo nietzscheano; un pensamiento crucial para unos, impensable para otros, y definitivamente incómodo para todos. Si admitiésemos que su carácter escandalizador no agota las dimensiones de la idea planteada por Nietzsche, no podríamos afrontarla tampoco desde una perspectiva de “error-acierto”, tal y como hacía Jean Wahl al indicar que Nietzsche “se había equivocado”. Es preciso, de antemano, adecuar las ideas a los valores que van a evaluarlas. Verdad y error no son valores neutros en la filosofía nietzscheana, hay una inversión de cada uno de ellos y hay también una relación subversiva entre ellos: “la verdad es el error” (VP III. § 448).⁵ Incluso habría que detenerse, antes de valorar esta idea, en el propio sentido que adquiere el término “valor” en el marco conceptual de Nietzsche. En todo caso, Heidegger ya prevenía tajantemente sobre la dificul-

² WAHL, J., “Ordre et désordre dans la pensée de Nietzsche”, en Deleuze G., (Coord.), *Nietzsche. Colloque de Royaumont*, Paris: Éditions de Minuit, 1967, p. 92 [Traducción propia del francés].

³ CIORAN, M., *Adiós a la filosofía y otros textos*, Madrid: Alianza, 2001, p. 160.

⁴ Cf. HEIDEGGER, M., *¿Qué significa pensar?*, Barcelona: Trotta, 2010, p. 39.

⁵ Para todas las citas de esta obra empleo la edición: NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, Madrid: Alianza, 2008.

tad de enfrentarse a la gravedad de este pensamiento, en primer lugar, por la angustia inmediata que causa en quien lo sopesa:

La desolación y el desconsuelo de esta doctrina saltan a la vista inmediatamente. Por ello, apenas la oímos, la rechazamos. Nos resistimos a ella con tanto más vigor en la medida en que encontramos que no se la puede “demostrar” del modo en que uno se imagina corrientemente una “demostración”. Por eso, no es de sorprender que escandalice y que se trate, más mal que bien, de arreglar cuentas con ella con diferentes escapatorias.⁶

La confrontación de Heidegger con la filosofía de Nietzsche sitúa al eterno retorno y a la voluntad de poder en el centro metafísico de la misma, unidos ambos tan indisolublemente que apuntan a una misma dirección de forma complementaria, es decir, los dos “piensan metafísicamente lo mismo”.⁷ Las críticas a esta interpretación heideggeriana de Nietzsche son abundantes, desde diferentes perspectivas. A menudo son planteadas desde ángulos que no hacen justicia a la intención del propio Heidegger, dado que su propósito nunca fue, como confirma David Farrell, resumir lo que Nietzsche dijo, sino poner al descubierto las posibilidades de aquello que Nietzsche no dijo o sólo entredijo, con el fin declarado de incorporarlo a su propia línea filosófica. Por lo tanto, Heidegger nunca tuvo “la pretensión de ‘presentar’ a Nietzsche, y por otra parte, por muy inexacta que pueda parecernos su lectura de Nietzsche, el propio Nietzsche ‘nacido póstumo’, en la danza de su pluma, guarda la defensiva”.⁸ Sin perder de vista la consideración de Gianni Vattimo cuando reconoce que “se puede (y, a mi juicio, se debe) ser heideggeriano sin seguir a Heidegger en su interpretación de Nietzsche”,⁹ tampoco podemos obviar el hecho de que, en nuestros días, constituye una limitación el leer a Nietzsche sin tener en cuenta la posibilidad hermenéutica abierta por Heidegger. Pocos autores podrían explicar con determinación en qué puede consistir ser “fiel” al pensamiento de Nietzsche, sobre todo si partimos de un célebre debate que antecedería a esta cuestión, a saber: el hecho cuestionado y cuestionable de si es posible llegar a ser “nietzscheano”. De todas formas, también resulta controvertida la cuestión –que algunos autores directamente sobreentienden– de si Heidegger pretendía ser fiel al pensamiento de Nietzsche, en caso de que esto fuese posible, y no parece, en absoluto, que éste fuese su propósito.

En este escrito profundizaremos en ciertos aspectos clave de esta interpretación, especialmente en lo que respecta al pensamiento que Heidegger considera la raíz del pensar nietzscheano, raíz que los intérpretes de Nietzsche desean, ante

⁶ HEIDEGGER, M., *Nietzsche*. Vol. I, Madrid: Destino, 2000, p. 211.

⁷ HEIDEGGER, M., *Nietzsche*. Vol II, Madrid: Destino, 2000, p. 12.

⁸ FARRELL, D., “Heidegger/Nietzsche”, en HAAR, M. (Ed.), *Martin Heidegger*, Paris: Éditions de l’Hermès, 1983, p. 202 [traducción propia del francés].

⁹ VATTIMO, G., *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, Barcelona: Paidós, 2002, p. 273.

todo, evitar o subestimar, y que Heidegger se atreve a colocar en el centro de las miradas: el eterno retorno (*de lo mismo*). No nos proponemos establecer si Heidegger estaba o no “en lo cierto”, y ni siquiera podríamos precisar en qué medida este juicio sería legítimo con respecto a la compleja filosofía sobre la que se cierne. A fin de cuentas, hay algo que podemos empezar concediéndole a Heidegger, y es el haber cumplido con dos requisitos que Nietzsche exigía a sus intérpretes: el primero, la “voluntad de sutileza en la interpretación”, y el segundo, por deferencia, el no ser del todo comprendido, pues “todo pensador profundo tiene más miedo a ser entendido que a ser malentendido” (*MB IX. § 290*).¹⁰ Conciliando las consideraciones tanto de los defensores como de los detractores de la interpretación heideggeriana, ésta se nos presenta como el malentendido más sutil, elaborado y arriesgado, por contraintuitivo, de la filosofía de Nietzsche y, con ello, parece estar perfectamente a la altura de ambas exigencias.

2. Dos nihilismos, una metafísica

Toda metafísica es, por naturaleza, nihilista. En el núcleo de su proyecto está la voluntad de negación, pero también, en contrapartida, una voluntad de glorificación, de idealización, y sobre todo la correspondiente asignación de valores con los que constituir una jerarquía y una relación de opuestos irreconciliables, que la tradición se encarga de transmitir y salvaguardar. Así, por ejemplo, entre el mundo verdadero y el mundo aparente, entre el ser y el devenir, entre lo permanente y lo pasajero, se configura todo un imaginario al que asignar valores fijos y desiguales, y en esta asignación la moral obtiene un papel protagonista, ya sea bajo la influencia de la religión o como resultado de la decadencia de esta. Estos valores se arraigan de tal modo en la conciencia –de los pensadores y de las épocas– que incluso la reacción contra ellos sigue obedeciendo a la lógica nihilista, tal y como Nietzsche reconoce, al valorarse a sí mismo, en la curva final de su trayectoria (*VP I. § 25*). En el inicio de este proyecto metafísico, es decir, en los cimientos de la filosofía occidental, Heidegger sitúa el punto de partida de este nihilismo que Nietzsche fue el primero en denunciar. Lejos de constituir un suceso puntual o epocal, el nihilismo asoma como el carácter (*ethos*) inherente al “proyecto conductor” y rector de la metafísica. La pregunta rectora (*Leitfrage*) sitúa al ente en el centro del pensamiento y es la encargada de guiar la dirección histórica que teje la trama de la filosofía occidental. Al nihilismo europeo que Nietzsche hace referencia, Heidegger lo traduce como nihilismo “occidental”, siendo la frase

¹⁰ Para todas las citas de esta obra, empleo la edición: NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, Madrid: Alianza, 1979.

“Dios ha muerto” su lema más apropiado, ahí donde “Dios” no alude sólo al Dios cristiano sino a todo valor “suprasensible”:

El nihilismo es ese proceso histórico por el que el dominio de lo suprasensible caduca y se vuelve nulo, con lo que el ente mismo pierde su valor y su sentido. El nihilismo es la historia del ente mismo [...].¹¹

Siguiendo la línea interpretativa de Heidegger, el proyecto conductor de la metafísica se dirige exclusivamente al ente, en detrimento del ser al que abandona y en este abandono inicial se encuentra ya, en potencia, el final garantizado de la metafísica. Su instinto nihilista se expresa a la manera de un olvido que se irá cronificando con el paso del tiempo. Por tanto, el nihilismo estaba ya presente en los orígenes del proyecto metafísico, anunciando la imposibilidad de que éste llegase a buen término, garantizando su lenta pero segura disolución, como un efecto que pre-existiese ya en su causa. Cuando Nietzsche dice que la causa del nihilismo es “la desilusión sobre una supuesta finalidad del devenir” (VP II. § 12A), es necesario entender, al mismo tiempo, que el nihilismo es el efecto de una voluntad de nada que se pretendía voluntad de algo, y la decepción final ante su falta de sentido anuncia la consumación misma de este nihilismo. Dicho de otro modo, el nihilismo es la consecuencia de unas expectativas fundadas en principios que resultaron ser ilusorios, pero es también, y de un modo más originario, la tendencia que animó la puesta en marcha de tales expectativas. Como Nietzsche manifiesta en la *Genealogía de la moral*, “la realidad de la voluntad humana” la constituye su *horror vacui*: “esa voluntad necesita una meta –y prefiere querer la nada a no querer” (GM III § 1).¹² De este modo, se busca positivizar el vacío en la figura de Dios, y por ello el sentido de este último ha de sufrir, inevitablemente, el proceso contrario, es decir, está condenado a vaciarse. El deterioro de los valores metafísicos y de su plan rector podría ser considerado, desde su origen y su *arkhé*, la crónica de una muerte anunciada. Desde este punto de vista, Dios, suprema categoría con la que se representa todo valor suprasensible, ya nació condenado. El loco de *La Gaya ciencia* no anuncia, en verdad, un asesinato inesperado, sino el cumplimiento definitivo de una larga y turbulenta pena de muerte hacia siglos sentenciada. En esta previa asunción del vacío, y en su posterior reelaboración personal, suele desatenderse la influencia que la lectura de Pascal ha ejercido en Nietzsche. Como recuerda Jean Wahl en su conferencia (1967, p. 87): “A Nietzsche lo entusiasma Pascal, dice ‘su sangre corre por mis venas’ ”, una admiración que Nietzsche también manifiesta en el segundo volumen de *Humano, demasiado*

¹¹ HEIDEGGER, M., *Nietzsche*. Vol. I, p. 34.

¹² Para todas las citas de esta obra empleo la edición NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Buenos Aires: Libertador, 2011.

humano.¹³ Nietzsche no sólo comparte con Pascal un fuerte escepticismo hacia la posibilidad humana del conocimiento, y por añadidura, hacia la supuesta omnipotencia de la razón y la ciencia en materia de progreso y conocimiento, sino sobre todo la defensa del vacío que Pascal lleva a cabo, más allá del ámbito de la naturaleza, en el interior del ser humano. El aburrimiento, el reposo y, por supuesto, la vida ascética, colocan al hombre frente a este vacío que le pertenece: “[el hombre] siente entonces su nada, su abandono, su insuficiencia, su dependencia, su impotencia, su vacío”.¹⁴ Pero la propuesta pascaliana de resolver y enfrentar este vacío apelando a un “salto de fe” cristiano, es decir, sumergiéndose todavía más en el ámbito de los valores supremos, distanciará a ambos pensadores de manera determinante.¹⁵ Como bien supo ver Deleuze, al salto de Pascal, Nietzsche opone la *danza* de Zaratustra y sus animales.¹⁶ En efecto, Nietzsche tratará de emprender una vía contraria, denunciando a un tiempo el peligro y la inutilidad del camino ontoteológico al que Pascal se confía:

Efectivamente, el cristianismo es para Nietzsche un platonismo popular, una metafísica destinada a las masas: es una de las formas del nihilismo y no su alternativa. Por lo tanto, abandonar la metafísica por el cristianismo, implica salir de un mal para entrar en otro aún peor: significa huir del nihilismo para ir al encuentro de su gemelo. Dicho de otro modo, Pascal supera la ontología mediante la teología, pero permanece prisionero de la ontoteología: no hace más que cambiarse de sitio en el interior del sistema de la metafísica.¹⁷

Si, al tratar de evitar la metafísica, Pascal “permanece prisionero de la ontoteología”, podría pensarse que Nietzsche, en su intento de denunciar la metafísica, se sumerge todavía más en ella creyendo desenmascararla. Ésta es, al menos, la interpretación de Heidegger, y esto es precisamente lo que la sitúa en el centro de la polémica, en el blanco de todas las críticas. Heidegger no sólo interpreta el proyecto de Nietzsche como esencialmente metafísico, sino que va a considerarlo una apología *velada* de la propia metafísica: “La doctrina de Nietzsche no es, sin embargo, superación de la metafísica, sino que es la más extrema y engegueda reivindicación de su proyecto conductor”.¹⁸ Esta crítica va a endurecerse, particularmente, en

¹³ “Cuatro parejas fueron las que a mí, el oferente, no se me negaron: Epicuro y Montaigne, Goethe y Spinoza, Platón y Rousseau, Pascal y Schopenhauer. Con estos debo entendérmelas cuando he caminado solo durante mucho tiempo, por ellos quisiera asentir y disentir de mí, a ellos quiero escuchar cuando asientan y disientan entre sí” (*HDH* I. § 408). Cf. NIETZSCHE, F., *Humano demasiado humano*, Madrid: Akal, 2007.

¹⁴ PASCAL, B., *Pensamientos*, Madrid: Alianza, 2015, p. 53.

¹⁵ A este respecto dirá Nietzsche: “Jamás debe perdonarse al cristianismo el haber arruinado a hombres como Pascal” (*VP* II. § 250).

¹⁶ Cf. DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 1971, pp. 56-57.

¹⁷ VIOLAC, C., “Nietzsche et Pascal. Le crépuscule nihiliste et la question du divin”, en *Les Études philosophiques* vol. 1, núm. 96, 2011, p. 30 [traducción propia del francés].

¹⁸ HEIDEGGER, M., *Nietzsche*. Vol. II, p. 15.

dos de los diversos textos que Heidegger dedica al pensamiento de Nietzsche: las lecciones reunidas en el segundo volumen de *Nietzsche* y en el texto “La frase de Nietzsche: ‘Dios ha muerto’ ”, publicado junto a otros ensayos en su obra *Holzwege*. Como expone Luis César Santiesteban, en un artículo en el que retoma la tesis de Michel Haar, ambos textos fueron redactados por Heidegger en el mismo periodo, es decir, entre los años 1940 y 1946.

Sin embargo, esta tesis masiva, dogmática, y sin duda excesiva, de la pertenencia sin reservas a la metafísica, es sostenida por Heidegger sólo en un periodo intermedio, hacia 1940-1946, en el *Nietzsche II* y en el célebre y brillante ensayo “La frase de Nietzsche Dios ha muerto”, publicado en 1950, pero redactado en lo esencial en 1943. Pues su posición a este respecto ha evolucionado constante y considerablemente: es muy diferente al principio, en el *Nietzsche I* (1936-37) y al final, en el ensayo ¿Qué significa pensar? [1951-52], donde se encuentra, en los dos casos, una suerte de defensa y justificación de ciertos temas nietzscheanos.¹⁹

Parece natural admitir la evolución del pensamiento de Heidegger sobre Nietzsche, ampliado a lo largo de décadas de trabajo, y, sin embargo, en contra de lo que defiende Haar, las diferencias entre sus primeros textos y los últimos no afectan al núcleo fundamental de su interpretación. En todos ellos Heidegger interpreta el proyecto de Nietzsche como un proyecto metafísico y en todos ellos, Heidegger explica que si la filosofía nietzscheana es una apología velada de la metafísica, lo es, precisamente, porque constituye el acabamiento de la misma. Así, en las lecciones del *Nietzsche II*, donde Heidegger endurece su crítica a la metafísica nietzscheana, pone de manifiesto insistentemente lo que la filosofía de Nietzsche supone en el curso histórico de la filosofía occidental: “el tránsito a la negación definitiva de la metafísica” y, por ello, su acabamiento. Acabamiento, culminación, pero no en el sentido de superación. A ojos de Heidegger, Nietzsche representa la figura precursora de la transición a “un nuevo comienzo”. No entraremos aquí en el debate sobre si Nietzsche merecería ser considerado, más bien, el “superador” y no simplemente el “culminador” de la metafísica –cuestión que acentúa Vattimo, apostando por lo primero–, aunque tampoco vamos a pasar por alto que ha sido uno de los reproches cruciales a su interpretación. Deberíamos prevenirnos contra la tentación de creer que si Heidegger concedió a Nietzsche el puesto último –en el sentido de culminador– de la metafísica, lo hizo para reservarse a sí mismo el título de “superador” de la misma. Tales controversias –abundantes, y en las que no vamos a detenernos– simplifican la filosofía de ambos pensadores y la confrontación con Nietzsche que Heidegger pretende llevar a cabo. Muy al contrario, las siguientes palabras de Heidegger nos advierten de la complejidad de superar a un pensador:

¹⁹ HAAR, M., *apud* SANTIESTEBAN, C., “Heidegger y Vattimo: intérpretes de Nietzsche”, en *Diánoia*, vol. LIV, núm. 63, p. 14. Traducción modificada del francés. Los corchetes son míos.

Un pensador nunca puede superarse por el hecho de que se le refute y se amontone a su alrededor toda una bibliografía que le refute. Sólo podemos sobreponernos a lo pensado de un pensador haciendo que lo no pensado en lo pensado por él sea llevado a su verdad inicial.²⁰

Por lo anterior podemos deducir, con mayor razón, la complejidad que implicaría para un solo pensador el sublimar toda una tradición filosófica. Si la superación de la metafísica es posible, por diversas razones cuestionable, esta hazaña solo puede hacerse gracias al esfuerzo colectivo –y epocal– de varios pensadores. Heidegger no deja de aludir al carácter vinculante y solidario que se inscribe en la raíz misma de la filosofía:

Puesto que en el pensamiento filosófico reina el mayor vínculo posible, todos los grandes pensadores piensan lo mismo. Pero este “mismo” es tan esencial y tan rico que ninguno puede agotarlo, sino que cada uno no hace más que vincular a cada uno de los otros de modo más riguroso.²¹

La pretensión de Heidegger no es ser fiel al mensaje nietzscheano; ahora bien, su objetivo tampoco es refutarlo. El propósito de Heidegger es incorporar el pensamiento de Nietzsche a su propia interpretación de la historia de la filosofía occidental, de lo que para él constituyen sus errores y lagunas, incluido aquello de lo que la filosofía debe y puede recuperar en el ámbito de lo pensable todavía impensado. Heidegger lleva a cabo una incorporación que no debe ser entendida ni en términos de adhesión, ni en términos de refutación. Karl Löwith, primeramente discípulo de Heidegger y posteriormente en ruptura con éste, sin defender la interpretación heideggeriana de Nietzsche, va a situar igualmente la filosofía de Nietzsche en el ámbito de la metafísica y, aunque de forma diferente, Löwith también incorpora el pensamiento de Nietzsche a su propio proyecto filosófico. No obstante, el proyecto filosófico de Löwith le exige dar un paso más allá a la hora interpretar a Nietzsche no solo en clave metafísica sino en clave cristiana: “Muy lejos de ser genuinamente pagano, el neopaganismo de Nietzsche [...] es esencialmente cristiano por ser anticristiano”.²² De este modo, la idea del eterno retorno es para Löwith “una verdad metafísica” con la que buscará “reintroducir” el paganismo; y sin embargo, lo hará de una forma irremediamente cristiana.²³ Por tanto, siguiendo su interpretación, Nietzsche no solo no logró salir de la esfera general de la metafísica sino que al tratar de librarse, particularmente, de la metafísica cristiana, sucumbió a un cristianismo ejemplar. Ahí donde

²⁰ HEIDEGGER, M., *¿Qué significa pensar?*, p. 43.

²¹ HEIDEGGER, M., *Nietzsche*. Vol. I, p. 46.

²² LÖWITH, K., *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas del sentido de la historia*, Madrid: Aguilar, 1973, p. 254.

²³ LÖWITH, K., *El sentido de la historia*, pp. 248 y ss.

Heidegger ve una metafísica velada, Löwith distingue una filosofía cristiana, o, en todo caso, un paganismo tan fallido que redundaba en un supremo cristianismo. Heidegger ya había respondido, *avant la lettre*, a esta cuestión planteada por Löwith, en el inicio de sus lecciones sobre Nietzsche:

[...] no hay una filosofía cristiana. No hay ninguna verdadera filosofía que pueda determinarse desde algún lado diferente de sí misma. Por ella tampoco hay una filosofía pagana, especialmente si se tiene en cuenta que “lo pagano” sigue siendo algo cristiano, lo anticristiano. Difícilmente puede designarse como paganos a los pensadores y poetas griegos.²⁴

El eterno retorno no sería, en este contexto, un intento de refutar el cristianismo a través de una doctrina pagana, y, de todas maneras, en la filosofía de Nietzsche interpretada por Heidegger, esta doctrina guarda poca relación con aquella cosmología antigua de corte pre-cristiano a la que alude Löwith. “No se piensa aún el pensamiento del eterno retorno de lo mismo con sólo representarse: ‘todo gira en círculo’ ”.²⁵

3. El problema del valor

A la hora de considerar a Nietzsche como un metafísico, Heidegger se apoya, sobre todo, en el concepto de valor,²⁶ del cual Nietzsche, en tanto “antimetafísico” declarado, no reniega. Muy al contrario, Heidegger considera a Nietzsche como el exponente decimonónico de la filosofía de los valores: “En el siglo XIX se vuelve usual hablar de valores y pensar en valores. Pero sólo se hizo verdaderamente popular gracias a la difusión de las obras de Nietzsche”.²⁷ El valor constituye una categoría metafísica de primer orden, cuya arqueología se remonta a aquella idea platónica frente a la que Nietzsche propuso una inversión.

Pero en la medida en que, al mismo tiempo, la “idea” platónica en su forma moderna se ha convertido en principio de la razón y éste en “valor”, la inversión del platonismo se convierte en “transvaloración de todos los valores” [...]. En la medida en que la metafísica comienza expresamente con la inter-

²⁴ HEIDEGGER, M., *Nietzsche*. Vol. I, p. 22

²⁵ HEIDEGGER, M., *Nietzsche*. Vol. I, p. 242.

²⁶ “La clave para comprender la metafísica de Nietzsche es una explicación suficientemente clara de lo que piensa con la palabra valor”. Cf. HEIDEGGER, M., *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, 1997, p. 205. Para profundizar sobre el concepto de “valor” en el Nietzsche de Heidegger, cf. BEAUFRET, J., “Heidegger et Nietzsche: le concept de Valeur”, en DELEUZE, G. (Coord.), *Nietzsche. Colloque de Royaumont*, Paris: Éditions de Minuit, 1967, pp. 245-264.

²⁷ HEIDEGGER, M., *Caminos de bosque*, p. 205.

pretación de la entidad como *idéa*, alcanza en la “transvaloración de todos los valores” su final extremo.²⁸

Idea, principio, valor, y finalmente, trans-valoración de todas las instancias supremas anteriores: ésta sería la evolución de las categorías metafísicas con las que se ha llevado a cabo la glorificación del ente y, por tanto, todas ellas dan cuenta del olvido del ser. Siendo posibles respuestas a la pregunta rectora (*Leitfrage*), evaden, sin embargo, la pregunta fundamental (*Grundfrage*) de la filosofía. El nihilismo como “historia del ente” a ojos de Heidegger, pero también como *ethos* o “carácter fundamental del acontecer en la historia occidental”,²⁹ no puede ser superado en términos de valores, dado que éstos nos reenvían de nuevo a la validez original de esa misma historia (y de su amnesia), es decir, nos reconducen a la metafísica: “Si la fundación de la verdad acerca del ente en su totalidad constituye la esencia de la metafísica, la transvaloración de todos los valores, en cuanto fundación del principio de una nueva posición de valores, es en sí metafísica”.³⁰

Planteado desde esta óptica, pretender superar los valores supremos por la reposición de otros nuevos, es decir, pretender *trans*-valorar lo valorado re-valorándolo, sería como tratar de superar la metafísica redoblando su componente ‘meta’ o suprasensible, para diseñar así una especie de *meta*-metafísica que no escaparía del narcisismo óntico, aunque, tal vez, sus consecuencias no fuesen clásicas ni ortodoxas. Si decía Heidegger que “la metafísica comienza expresamente con la interpretación de la entidad como *idéa*”, en una conferencia sobre el *principium ratione* propuesto por Leibniz, Heidegger recorre los pasos de la evolución de *idéa* griega a *principium* moderno. La ontoteología de Leibniz –bajo la forma de una teodicea– eleva a principio supremo la proposición: “*nihil sine ratione*” (nada es sin razón). A partir de ese momento, dirá Heidegger, sólo podrá ser considerado “ente” aquello de lo que se pueda “dar razón”.

Siempre que buscamos las razones del ente, preguntamos ¿por qué? Esa partícula interrogativa empuja al representar de una razón a otra. El por qué no deja descansar, no da tregua, no ofrece ningún punto de apoyo. El por qué es la palabra para el embarcarse en un incansable y-así-sucesivamente [...]. La palabra del Ser como razón dice: el Ser –que es él mismo razón– queda sin razón, es decir, queda ahora sin “por qué”.³¹

²⁸ HEIDEGGER, M., *Nietzsche*. Vol. II, pp. 23-24.

²⁹ HEIDEGGER, M., *Nietzsche*. Vol. I, p. 38.

³⁰ HEIDEGGER, M., *Nietzsche*. Vol. II, p. 37.

³¹ HEIDEGGER, M., *¿Qué es filosofía?*, Madrid: Narcea, 1980, p. 89.

El Ser es el fundamento, el “porque” que se persigue al preguntar por el ente (“por qué”), de ahí que esa pregunta nunca obtenga una respuesta satisfactoria, pues “el “porque” es sin “por qué”, no tiene razón, él mismo es la razón”.³² Nietzsche no supera la metafísica, según Heidegger, porque no reconoce ni emprende la pregunta por el Ser, por la esencia, sino que se adscribe al proyecto metafísico de la pregunta rectora, es decir, sigue los pasos de la pregunta por el ente. “La pregunta fundamental [...] en cuanto pregunta por la esencia del ser, no es desarrollada como tal en la historia de la filosofía; también Nietzsche se queda en la pregunta conductora”.³³ Esto quedaría confirmado por el hecho de que Nietzsche responda a esta pregunta (“por qué”) con una re-representación, esto es, en forma de una trans-valoración. Heidegger considera la transvaloración como el punto de conexión entre la voluntad de poder y el eterno retorno; a su vez, esta unidad representa para él el acabamiento de la metafísica. De ahí que sea importante para Heidegger determinar la dimensión de esta transvaloración, considerada como un lugar de encuentro crucial.

La nueva posición de valores que Nietzsche propone, por muy original y radical que sea su inversión, compartirá con aquellos valores supremos a los que pretende “sobrepasar”, la misma génesis:³⁴ “los nuevos valores y la norma que les corresponda sólo pueden extraerse del ente mismo”.³⁵ El “por qué” interroga al ente y sobre el ente; su interrogación sólo puede ser hecha desde el ente mismo y desde las respuestas insatisfactorias, por no esenciales, a las que esa pregunta conduce. Mientras que la pregunta fundamental nos retrotraería hacia el pasado (en un sentido histórico), la pregunta conductora nos conduce “incansablemente” hacia un “y-así-sucesivamente”, nos arroja insatisfactoria y precipitadamente hacia el futuro. Al respecto de esta trans-valoración, K. Löwith interpreta esta idea de “avance” como una prueba del Nietzsche “moderno”:

Demasiado influido por una conciencia cristiana, [Nietzsche] fue incapaz de alcanzar la “transvaloración de todos los valores” que el Cristianismo había efectuado una vez enfrente del paganismo, porque aunque intentó volver atrás al hombre moderno hacia los valores antiguos del paganismo clásico,

³² HEIDEGGER, M., *¿Qué es filosofía?*, p. 90.

³³ HEIDEGGER, M., *Nietzsche*. Vol. I, p. 20. Esta cita podría servir como ejemplo de la cohesión que vertebra la interpretación de Heidegger, quien pone de manifiesto la adhesión de Nietzsche al proyecto conductor de la filosofía occidental tanto en sus lecciones de 1936-37 como en los textos que datan del periodo 1940-46. Por ello decimos que las diferencias que proponía Michel Haar a la hora de presentar la evolución del pensamiento de Heidegger sobre Nietzsche no afectan a lo esencial de su interpretación.

³⁴ “Si la metafísica piensa lo ente en su ser como voluntad de poder, piensa necesariamente lo ente como instaurador de valores”. HEIDEGGER, M., *Caminos de bosque*, p. 215.

³⁵ HEIDEGGER, M., *Nietzsche*. Vol. II, p. 37.

era tan profundamente cristiano y moderno que solamente le preocupó una cosa: el pensamiento del futuro y la voluntad para crearlo.³⁶

Así, tal y como se recoge en el fragmento inicial de *La voluntad de poder*, Nietzsche habría pretendido anticipar con esta obra “la historia de los dos próximos siglos. Describe lo que sucederá, lo que no podrá suceder de otra manera: la llegada del nihilismo” (VP I. § 2). A su vez, como sentencia Heidegger, hay que entender el nihilismo como un proceso histórico que comenzó siglos antes de la era cristiana. Por tanto, si aceptamos que la transvaloración de todos los valores es una apuesta metafísica por librarse de la metafísica, y que sus dos ejes fundamentales (voluntad de poder y eterno retorno) son dos verdades metafísicas, estaríamos admitiendo que la filosofía de Nietzsche todavía es, ella misma, nihilista. Ahora bien, en tanto metafísica culminadora de la metafísica, Heidegger reconoce un nihilismo particular en la filosofía de Nietzsche, al que denominará “nihilismo clásico”, distinto a la versión estéril y pasiva del nihilismo ordinario. Este nihilismo clásico es una suerte de “contramovimiento”, un nihilismo creador, emparentado con lo que Nietzsche había denominado “nihilismo activo”:

el nombre “nihilismo” pierde el significado meramente nihilista que poseía en la medida en que con él se aludía al aniquilamiento y la destrucción de los valores existentes hasta el momento, a la mera nihilidad del ente y a la falta de perspectivas de la historia humana. “Nihilismo”, pensado de modo clásico, significa ahora, en cambio, la liberación *de* los valores anteriores como liberación *hacia* una *transvaloración* de todos (esos) valores.³⁷

Heidegger destaca en cursiva las preposiciones: “liberación *de* como liberación *hacia*”; la filosofía de Nietzsche supone, antes que nada, un tránsito, un punto de inflexión definitivo para una futura transición. Su nihilismo es una vocación que tiende *a*, con vistas *a*, que abre un camino *hacia*. En todo caso, la *transvaloración*, así planteada, toma la forma de una “meta” que alcanzar, y toda meta es un sentido. Cuando los “supremos valores se desvalorizan” y caen las expectativas puestas en el dominio de lo suprasensible, otra meta surge bajo la forma de nuevos valores que nos exigen una tarea casi “sobrehumana”: “para la tarea de una *transvaloración de los valores* eran tal vez necesarias más facultades de las que jamás han coexistido en un solo individuo, sobre todo también antítesis de facultades [...]” (EH II. § 9).³⁸ La idea de transvaloración surge en un periodo en el que la desvalorización se ha vuelto

³⁶ LÖWITH, K., *El sentido de la historia*, p. 254.

³⁷ HEIDEGGER, M., *Nietzsche*. Vol. II, p. 36.

³⁸ Para todas las citas de esta obra empleo la edición: NIETZSCHE, F., *Ecce Homo*, Madrid: Alianza, 1971.

grave, casi insalvable. En palabras de Jean Wahl,³⁹ la idea de valor “se vuelve importante cuando existe una devaluación. Cuando no hay devaluación tampoco hay valor”. Del mismo modo, para entender la expresión de Nietzsche “Dios ha muerto” hay que invertir la lógica pascaliana. Según Pascal, los padres de la fe nunca necesitaron apelar a la naturaleza para demostrar la existencia de Dios: “David, Salomón, etc., jamás dijeron: ‘No hay vacío, luego hay Dios’ ”.⁴⁰ Pero lo que implica el nihilismo inherente a la metafísica –religiosa o no– es justo lo contrario: “hay vacío, luego hay Dios”, “hay vacío luego hay valor, principio, salvación”. Lo suprasensible es ante todo una creación del *horror vacui*, una negación de ese *vacuum*. Su resultado es un nihilismo que huye *de*, incapaz de ir *hacia*. Si no hubiese vacío, no habría Dios; sin desvalorización, no habría valor. La creencia en ese Dios y en ese valor, producto del miedo o de la debilidad, es una creencia que viene mediada no por la fe, sino por la superstición. La paradoja de la “transvaloración” planteada por Nietzsche en un escenario de ausencia alarmante de valor (de carencia del sentido del valor), es expresada lúcidamente por David Farrell: “Advirtiendo que el origen del nihilismo se encuentra en el establecimiento de valores trascendentes, Nietzsche cree, no obstante, que ciertos valores pueden ser salvados del nihilismo”.⁴¹ Ahora bien, para ser salvados han de ser transvalorados. Esta operación no remite simplemente a una traslación –a saber: los valores deben ser instaurados desde otro lugar, por otra instancia– sino que deben ser impuestos de otro modo, concebidos a la luz de otra jerarquía, tal vez una jerarquía móvil. En todo caso, la pregunta sobre su genealogía es legítima, a saber: “¿de qué instancia proceden, desde qué *nuevo* lugar, pueden imponerse estos valores para revalorizarse *nuevamente*?”. El momento más crítico, tal vez, de la interpretación de Heidegger lo constituye esta respuesta: “La voluntad de poder es el fundamento para la necesidad de instauración de valores y el origen de la posibilidad de una valoración”.⁴² La voluntad de poder, carácter fundamental del ente, es el principio de la instauración de valores, el principio de la transvaloración de todos los valores. De ahí que Heidegger denomine constantemente a la filosofía de Nietzsche como “metafísica de la voluntad de poder”.

Con la voluntad de poder se consuma la inversión de toda metafísica. Nietzsche considera esta inversión como una superación de la metafísica. Pero, cegándose a sí misma, toda inversión de este tipo sigue estando siempre implicada en lo mismo, que se ha vuelto irreconocible.⁴³

³⁹ WAHL, J., “Ordre et desordre dans la pensée de Nietzsche”, p. 93.

⁴⁰ PASCAL, B., *Pensamientos*, p. 83.

⁴¹ FARRELL, D., “Heidegger/Nietzsche”, p. 203. Traducción propia del francés.

⁴² HEIDEGGER, M., *Caminos de bosque*, p. 209.

⁴³ HEIDEGGER, M., *Caminos de bosque*, p. 209.

Heidegger califica a esta *metafísica de la inversión* —a esta inversión metafísica—, como “irreconocible”, dado que para él el ser mismo se ha visto convertido en valor, ha sido planteado como algo instaurado por la voluntad de poder y al hacerlo la experiencia misma del ser habría quedado sellada. No obstante, qué puede querer decir Nietzsche por “valor” es algo que ningún pensador podría resolver de una vez por todas; los planteamientos de Heidegger al respecto lo conducen a concepciones cuyas consecuencias son siempre, en último término, exclusivamente heideggerianas. De poco sirve a este respecto apelar a fragmentos de Nietzsche donde él mismo hubiese descrito o caracterizado qué entendía por “valor”, de inmediato saldrían al paso muchas otras sentencias que refutarían el sentido de las anteriores. A este respecto, tal vez Jaspers haya sido el lector más despierto de Nietzsche: “No debemos dejarnos detener por las contradicciones sino que debemos, por el contrario, tratar de mantenerlas siempre todas a la vez. [... Nietzsche] impone a nuestro pensamiento la prudencia, la búsqueda del punto de vista adverso”.⁴⁴ El punto de vista y su contrario, el valor, su contravalor y el *antivalor* de ambos. Nada es estático en el pensamiento de Nietzsche; sin embargo, bajo ese devenir de significaciones y propuestas subyace una cohesión que configura el auténtico enigma de su pensamiento. Para Heidegger el valor supone, en primer lugar, un punto de vista, una representación, del ente: “La esencia del valor reside en ser punto de vista. Valor se refiere a aquello que la vista toma en consideración”.⁴⁵ Nietzsche toma en consideración todos los valores, en todas sus posibilidades (incluida la posibilidad de su definitiva anulación) y, con ello, su vista abarca más que la dualidad (metafísica o superación, valor o desvalor, ser o devenir) a la que suelen acostumbrarnos los anteojos habituales del pensamiento. Maurice Blanchot formuló esta experiencia lectora (y pensadora) con lucidez: “Nietzsche ataca al adversario desde muchos puntos de vista a la vez, pues la pluralidad de puntos de vista es precisamente el principio que desconoce el pensamiento contrario”.⁴⁶ Posiblemente ésta sea la más arriesgada de las estrategias, pero, si se realiza con éxito, el riesgo pasa a situarse entonces del lado de los lectores, es decir, de los intérpretes.

A través de la interpretación de la filosofía de Nietzsche han ido saliendo a la luz pareados de partes y contrapartes, movimientos y contramovimientos que componen un escenario de tesis y antítesis: hay dos nihilismos⁴⁷ y una antesala particular para cada uno de ellos, es decir, dos pesimismoes;⁴⁸ dos

⁴⁴ JASPERS, K., *Nietzsche y el cristianismo*, Buenos Aires: Leviatán, 1990, pp. 94-95.

⁴⁵ HEIDEGGER, M., *Caminos de bosque*, p. 206.

⁴⁶ BLANCHOT, M., *La conversación infinita*, Madrid: Arena, 2013, p. 200.

⁴⁷ Cf. HEIDEGGER, M., *Nietzsche*. Vol. II, p. 36; WAHL, J. “Ordre et désordre dans la pensée de Nietzsche”, pp. 89-90; NIETZSCHE, *VP II* § 246.

⁴⁸ Cf. MARCEL, G., “Notre point d’interrogation”, en G. DELEUZE (coord.), *Nietzsche. Colloque de Royaumont*, p. 108.

compasiones⁴⁹ y dos eternidades,⁵⁰ pero no hay, sin embargo, dos metafísicas. Uno y el mismo hilo conductor, modulado por fases a través de la historia, vertebrada la tradición metafísica que protagoniza el pensamiento occidental desde sus orígenes, el cual, si seguimos a Heidegger, llegaría a su acabamiento con la metafísica nietzscheana. Queda en pie, sin embargo, la pregunta de si es Heidegger el que convierte a Nietzsche injustamente en metafísico o si, al contrario, es el propio Nietzsche quien no logra, finalmente, salir del ámbito de lo suprasensible. Son célebres los fragmentos en los que Nietzsche se enfrenta a la “necesidad” humana de la metafísica, aludiendo a Schopenhauer,⁵¹ como si ésta fuese una debilidad que hubiese que “cortar” de raíz con un hacha (EH VI. 6). A este respecto, Vattimo menciona⁵² en varios de sus ensayos el aforismo 54 de la *Gaya ciencia*, cuando Nietzsche, despertando de la fantasía metafísica, justifica la necesidad de seguir soñando: “me he despertado de repente de este sueño mas sólo para tener conciencia de que sueño y debo seguir soñando para no hundirme: así como el sonámbulo debe seguir soñando para no precipitarse” (GC I. § 54).⁵³ También, en el aforismo 512 de *La voluntad de poder*, Nietzsche deja constancia de la necesidad en la creencia de una esencia si no queremos renunciar a la hipótesis del conocimiento: “Por último, si admitimos que todo es devenir, el conocimiento sólo es posible en virtud de la creencia en el ser” (VP III. § 512). Finalmente, en el aforismo 344 de *La Gaya Ciencia*, titulado “nosotros, los piadosos”, Nietzsche, declarándose antimetafísico, confiesa sus dudas sobre la posibilidad de escapar de la metafísica:

Voy a mostrar que nuestra fe en la ciencia descansa también sobre una creencia metafísica y que nosotros los que perseguimos el conocimiento, nosotros los impíos y los antimetafísicos, sacamos nuestro fuego del incendio que prendió una fe de hace más de mil años, esa fe cristiana que fue también la fe de Platón y que cree que Dios es la verdad y que la verdad es divina. Más ¿qué ocurriría si ésta fuese haciéndose cada día más inverosímil, si nada más que el error, la ceguedad y la mentira pudiesen afirmarse como divinos, si Dios mismo resultase nuestra más prolongada mentira? (GC V. § 344).

Ese fuego, que prendió “una fe” nihilista hace más de mil años, vincula a Nietzsche no solo al ámbito de la metafísica platónica sino más concretamente al ámbito popular de esta metafísica, en su aspecto “masivo” y religioso, es

⁴⁹ Cf. NIETZSCHE, F, *BM VII*. § 225.

⁵⁰ Cf. NIETZSCHE, GC V. § 370; WAHL, J., “Ordre et desordre dans la pensée de Nietzsche”, p. 92; ROSSET, C., *Fuerza mayor. Notas sobre Nietzsche y Ciorán*. Madrid: Acuarela, 2000, p. 110.

⁵¹ “De la necesidad metafísica en el hombre” es el título del capítulo XVII del primer volumen de la obra *El mundo como voluntad y representación*.

⁵² Cf. VATTIMO, G., *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, pp. 230 y ss. y 276.

⁵³ Para todas las citas de esta obra empleo la edición: NIETZSCHE, F., *La Gaya Ciencia*. Barcelona: Akal, 1988.

decir, la metafísica cristiana. La interpretación de Heidegger, por un lado, y la de Löwith por otro, pueden exagerar esta vinculación o sacar de ella conclusiones desproporcionadas en lo que concierne al conjunto del pensamiento de Nietzsche. Con todo, y como ya hemos advertido en la introducción de este escrito, el propio Nietzsche anticipó su defensa al esbozar con gran clarividencia el escenario hermenéutico de sus futuras interpretaciones:

Quien ha creído haber comprendido algo de mí, ése ha rehecho algo mío a su imagen –no raras veces le ha salido lo opuesto a mí–, por ejemplo, un “idealista”; en cambio, quien no había entendido nada de mí, negaba que yo hubiera de ser tenido siquiera en cuenta (EH III. 1).

4. Eterno retorno y voluntad de poder. Tiempo y ser

La muerte no acaba nunca.
C. Edmundo de Ory.

Tomamos como punto de partida las ideas de Clément Rosset al respecto del pensamiento más grave de Nietzsche. En primer lugar, porque encarnan una tendencia muy extendida entre la crítica nietzscheana, a saber: la tendencia al psicologismo. La idea del eterno retorno –considerada casi exclusivamente por Rosset desde el mirador de *La Gaya Ciencia*– representa una hipótesis, una mera “idea ficticia”; si Rosset admite considerarla un pensamiento, no será bajo la forma de un pensamiento “filosófico”. El eterno retorno “hace ante todo las veces de revelador. Revelador no propiamente filosófico, de una verdad de las cosas, sino más bien psicológico, de la verdad del deseo humano”.⁵⁴ La función de dicha hipótesis es la de medir, ponderar, “la intensidad respectiva de la alegría y la tristeza”, la reacción que tiene cada ser humano al replantearse dicho supuesto. Recibirla con alegría es consecuencia de un “deseo óptimo”, al que Rosset asocia también con el “amor”, mientras que, reaccionar a esta ficción con pesadumbre delata un deseo enfermizo –“la enfermedad del deseo”– vinculado a la “tristeza”.⁵⁵ Su conclusión, siguiendo estas premisas, adopta un aire predecible:

Así se define, según Nietzsche, la absoluta integridad de la alegría y del amor, que consiste en volver a quererlo siempre y siempre del mismo modo [... El pensamiento del eterno retorno se] caracteriza por la circunstancia de

⁵⁴ ROSSET, C., *Fuerza Mayor*, p. 107.

⁵⁵ ROSSET, C., *Fuerza Mayor*, p. 107.

que no presenta en contra de lo real ninguna denuncia, ninguna apelación: es adhesión a lo que existe, sin enmienda posible o deseable.⁵⁶

Tal y como Heidegger advierte, si la voluntad de poder no puede concebirse psicológicamente⁵⁷ –porque es esta voluntad la que determina la psicología misma–, el pensamiento del eterno retorno, pensamiento que piensa “metafísicamente lo mismo” que la voluntad de poder, tampoco puede ser despachado con unas cuantas apelaciones a la psicología –apelaciones bastante simples tal y como Rosset las presenta, y, por ello, difíciles de atribuir a un pensador tan complejo e intrincado como Nietzsche–. “La carga más pesada”, el título con el que Nietzsche presenta este pensamiento en el aforismo 341 de *La gaya ciencia* –donde, efectivamente, lo plantea como un supuesto– no se refiere meramente al estado psicológico de “pesadez”, “fatiga” o “tristeza” que puede despertar en quien lo sopesa. “El anillo que abraza al mundo”, como Nietzsche lo denomina en uno de sus primeros escritos autobiográficos, constituye la idea fundamental que obsesiona y atraviesa al pensador alemán desde su juventud.⁵⁸ Nietzsche reconoce esta idea como “la concepción fundamental” de *Así habló Zaratustra*, y “la fórmula suprema de afirmación a que se puede llegar en absoluto” (EH, IX, 1). De ahí que Heidegger considere a Zaratustra “el primer y auténtico pensador del pensamiento del eterno retorno”,⁵⁹ y defienda que Nietzsche configura este pensamiento, precisamente, a través de la figura profética de su primer pensador. Pero Rosset no tiene en cuenta la continuación de *La gaya Ciencia*, ni los escritos de juventud de Nietzsche, como tampoco su obra inconclusa y póstuma, *La voluntad de poder* (tampoco otros fragmentos póstumos, abundantes y diversos):

Que yo sepa, en el conjunto de los libros que Nietzsche ha publicado o de los que ha autorizado su publicación, no hay más que dos páginas y bastante cortas, expresamente consagradas a la cuestión del eterno retorno: el aforismo 341 de *El Gay saber* y el aforismo 56 de *Más allá del bien y del mal*.⁶⁰

Siendo estos los criterios de la “exégesis” de Rosset, y habiendo pasado por alto *Así habló Zaratustra* y *Ecce Homo* (obras que Nietzsche vio publicadas, y en las que se recoge la idea del eterno retorno), no resulta extraño que los

⁵⁶ ROSSET, C., *Fuerza Mayor*, p.108.

⁵⁷ “Nietzsche no concibe la voluntad de poder psicológicamente, sino que, por el contrario, determina nuevamente la psicología como ‘morfología y teoría del desarrollo de la voluntad de poder’ (*Más allá del bien y del mal*, afor.23)” (HEIDEGGER, 1997, p. 213).

⁵⁸ La importancia de esta idea en la vida y obra de Nietzsche, la destaca, junto a Heidegger, Karl Löwith: “No solo el eterno retorno se ajusta a los problemas de los primeros escritos de Nietzsche; también constituye el pensamiento fundamental de sus últimos libros”. LÖWITH, K., *El sentido de la historia*, p. 251.

⁵⁹ HEIDEGGER, M., *Nietzsche*. Vol. I, pp. 231 y ss.

⁶⁰ ROSSET, C., *Fuerza Mayor*, p. 104.

criterios de investigación de Heidegger le resulten “ociosos”: “[Heidegger] interpreta principalmente a Nietzsche a partir de todo lo que Nietzsche no ha dicho en relación con el eterno retorno”.⁶¹ Ésta es, precisamente, la segunda razón de tomar a Clément Rosset como punto de partida: su interpretación no sólo encarna una tendencia común al psicologismo, sino que se hace eco de una crítica general a la interpretación heideggeriana basada en la selección de textos nietzscheanos sobre los que Heidegger se apoya. Esta crítica la encontramos también formulada en Gianni Vattimo. Según el filósofo italiano, Heidegger pretendía relacionar a Nietzsche con Aristóteles y presentarlo así como un pensador “cuyo tema central es el ser”, un metafísico, para lo cual se valió de su obra póstuma e inconclusa y tendió “por el contrario, a dejar a un lado mucho de la producción más “ensayística” de Nietzsche, obras como *Humano, demasiado humano*, *Aurora* o *La gaya ciencia*”.⁶² Heidegger sigue el propio hilo conductor marcado por Nietzsche: *La Voluntad de poder* estaba destinada a ser la obra suprema, la obra culmen, del pensamiento nietzscheano. Debido a su interrupción, permanece re-ordenada y re-constituida como el intento culmen de un esfuerzo que se vio bruscamente paralizado por el estado de salud de su autor. No obstante, estaríamos limitando considerablemente el pensamiento de Nietzsche —que nos conduce hasta este escrito sin terminar, el escrito definitivo— si para abordarlo sólo tuviésemos en cuenta aquello que Nietzsche “autorizó publicar” o aquello que Nietzsche logró terminar y dar forma. Tales criterios restringen una exégesis que para ser completa debe tener en cuenta la coherencia de las ideas en la trayectoria del autor, partiendo de sus primeros escritos (sin publicar), pasando por su correspondencia (porque forma también parte de la obra, a pesar de no haber sido publicada por Nietzsche) y terminando por sus escritos finales, los que escribió en la época inminente a su enajenación. El *conservadurismo hermenéutico* es contrario al estilo subterráneo de interpretación empleado por el propio Nietzsche. Tal y como indica Foucault, para interpretar a los maestros de la sospecha (Marx, Nietzsche y Freud) hay que emplear las técnicas interpretativas que estos presentaron como novedosas; hay que usar los instrumentos que ellos mismos practicaron.⁶³ Esto es lo que se propone Heidegger, con mayor o menor fortuna, cuando nos dice:

Para penetrar realmente en el pensamiento fundamental de la auténtica filosofía de Nietzsche tiene gran importancia separar en primer lugar entre lo que el propio Nietzsche dice sobre él y lo que se reserva. Esta distinción entre lo que se comunica de modo directo, en apariencia sólo un primer plano, y lo que se si-

⁶¹ ROSSET, C., *Fuerza Mayor.*, p. 104.

⁶² VATTIMO, G., *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, p. 273.

⁶³ Cf. FOUCAULT, M., “Nietzsche, Freud, Marx”, en DELEUZE, G. (Coord.), *Nietzsche. Colloque de Royaumont*, pp. 181 y ss.

lencia, aparentemente en un plano más profundo, es ineludible respecto de las expresiones filosóficas en general y en especial respecto de las de Nietzsche.⁶⁴

Hay que saber distinguir, como más tarde desarrollarán Foucault y Deleuze, lo “visible” de lo “enunciable”. Dicho esto, Heidegger no subestima lo escrito explícitamente por Nietzsche, ni lo considera menos válido que lo “no enunciado”: “Ello, sin embargo, no debe conducir inmediatamente a desvalorizar lo que se comunica como si fuera de menor importancia que lo que se reserva”.⁶⁵ Si Heidegger no cita, para su particular interpretación, todas las obras de Nietzsche, esto no significa que no las tenga en cuenta. Precisamente, Heidegger conoce perfectamente la radical paradoja que plantea su interpretación, sabe que está impugnando la no pertenencia de Nietzsche a la metafísica, y que esta no pertenencia es reivindicada de mil modos por Nietzsche a lo largo de todo su *corpus* filosófico. Pero se propone mostrar que esta paradoja es aparente, dado que también, de un modo u otro, Nietzsche da muestras de pertenecer inevitablemente a la metafísica, es más, de culminarla. Para ello, Heidegger debe centrarse en una lectura selecta de pasajes oscuros y velados a la interpretación; pero en ningún momento da por hecho su propia hipótesis, ni la presenta como evidente. Muy al contrario, su objetivo es abrirse paso a través de lo aparente. Con este fin y siguiendo el hilo conductor sugerido por Nietzsche, Heidegger da preeminencia al “edificio principal” (*La voluntad de poder*) y a su “pórtico” (*Así habló Zaratustra*). Este pórtico, nos advierte Heidegger, no debe considerarse simplemente la versión poética del edificio principal –y desde luego no puede pasarse por alto, tal y como Rosset la omite de forma incomprensible–. Karl Löwith señala el giro que se opera, respecto a la idea del eterno retorno, desde su presentación a modo de hipótesis en *La gaya ciencia*, a su desarrollo –más o menos velado– a lo largo de *Así habló Zaratustra*: “En Zaratustra cuya inspiración básica es el eterno retorno, no se presenta como una hipótesis sino como una verdad metafísica [...]. Las parábolas de Zaratustra no fueron intentadas como mera poesía, sino como un lenguaje metafísico”.⁶⁶ La idea del eterno retorno, en Zaratustra, ya no es un mero “como si”, y tampoco *Así habló Zaratustra*, a causa de su estilo profético, y de su continuo recurso poético a las parábolas, ocupa el lugar de un “como si” dentro de los escritos nietzscheanos. Los animales de Zaratustra, en especial el águila y la serpiente, son tan significativos para Heidegger como más tarde lo serán para Deleuze, aunque de un modo bien diferente. Zaratustra se llama a sí mismo “el abogado del eterno retorno”, pero son sus animales quienes lo declaran el “maestro del eterno retorno”, su destino consiste en ser el primero en enseñar esta doctrina: “Mira, nosotros sabemos lo que tú enseñas: que todas las cosas retornan eternamente, y nosotros mismos

⁶⁴ HEIDEGGER, M., *Nietzsche*. Vol. I, p. 220.

⁶⁵ HEIDEGGER, M., *Nietzsche*. Vol. II, p. 220.

⁶⁶ LÖWITH, K., *El sentido de la historia*, p. 248.

con ellas, que nosotros ya hemos existido infinitas veces, y todas las cosas con nosotros" (AHZ, III. § 13).⁶⁷ Pero Zaratustra no confirma, ni tampoco desmiente estas palabras: al final del pasaje, titulado "El convaleciente", reina el silencio en el que Zaratustra dialoga con su alma. Un silencio, nos dice Nietzsche, que sólo el águila y la serpiente comprenden y respetan. El "enroscarse" y el "anillarse" de la serpiente, así como el vuelo circular, en las alturas, del águila, son para Heidegger "símbolos" del eterno retorno.⁶⁸ El resto de animales parece interpretar literalmente —esto es, cosmológicamente— la doctrina del retorno. Si esta interpretación es correcta pero no la única, o si esta interpretación es del todo equivocada, parece que solo algunos de sus acompañantes pueden interpretar un silencio de esta índole. Deleuze considera que los animales malinterpretan la doctrina que constituye "el problema del hastío y la curación de Zaratustra",⁶⁹ cuando en el mismo pasaje, Zaratustra, antes de su silencio final y aún convaleciente, les interrumpe para reprenderlos: "¡Y vosotros habéis compuesto con ello una canción de organillo!" (AHZ III. § 13).

Karl Löwith, acostumbrado a ver en los fenómenos la secularización espectral de un elemento judeo-cristiano, considera *Así habló Zaratustra* "el más elaborado contraevangelio del evangelio cristiano". El eterno retorno es interpretado por él o bien en su vertiente objetiva o cosmológica, según la cual Nietzsche habría resucitado una vieja idea pagana; o bien en su vertiente moral, como "un imperativo ético subjetivo". En su dimensión objetiva, Nietzsche habría actuado en tanto apofoeta pagano —invirtiendo el modelo de los antiguos apofoetas cristianos—. Así, habría encontrado en el paganismo clásico, en la cosmología de Heráclito, Empédocles, Platón y Aristóteles, Eudemo y los estoicos, una doctrina capaz de instaurar "potencialidades creativas para el futuro, contrariamente al cristianismo, reducido a sus valores morales".⁷⁰ No obstante, como nos recuerda Maurice de Gandillac retomando las investigaciones de Pierre Vidal-Naquet, "el eterno retorno fue para los griegos un descubrimiento tardío, ligado al desarrollo de la astronomía".⁷¹ En realidad, la tradición bíblica habría reactualizado la tradición griega pre-pitagórica, esto es, la concepción del tiempo que ya era la propia de Hesíodo, una concepción lineal, sin retorno. El paganismo de Nietzsche proclamado por Löwith tendría que ser considerado, en todo caso, un paganismo *tardío*, posterior a Pitágoras. También Deleuze aborda la doctrina del eterno retorno en dos sentidos, y el primero de ellos viene a ser el cosmológico. El filósofo

⁶⁷ Para todas las citas de esta obra empleo la edición: NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid: Bruguera, 1979.

⁶⁸ Cf. HEIDEGGER, M., *Nietzsche*. Vol. I, pp. 245-246.

⁶⁹ Cf. DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, p. 104.

⁷⁰ LÖWITH, K., *Sentido de la historia*, p. 253.

⁷¹ DE GANDILLAC, en KLOSSOWSKI, P., "Oubli et anamèse dans l'expérience vécue", en DELEUZE, G. (Coord.), *Nietzsche. Colloque de Royaumont*, p. 242.

francés se preguntará, en un discurso, en este sentido, similar al de K. Löwith: “¿Cómo explicar que el eterno retorno sea la más vieja de las ideas, de raíces presocráticas, pero también la prodigiosa innovación de lo que Nietzsche presenta como su propio descubrimiento?”.⁷² Paralelamente, en su segunda dimensión, moral y subjetiva, esta doctrina reinstaura en los seres humanos una responsabilidad imperativa que se habría desmoronado con la muerte de Dios (y Löwith se refiere aquí meramente al dios cristiano):

La teoría del eterno retorno se convierte con él en un práctico artificio y en un *martillo* para hacer penetrar en el hombre la idea de una responsabilidad absoluta, sustitutiva de aquel sentido de la misma, activa en los hombres mientras vivieron en la presencia de Dios y con la expectación del Juicio Final.⁷³

Nietzsche habría sacado un nuevo partido –objetivo y subjetivo– de esta antigua doctrina pagana, y, además, la habría anunciado en una época moderna proyectada hacia un futuro de avance y de progreso (ideas judeo-cristianas secularizadas también, diría Löwith). De ahí la fatalidad y la carga que supone la asunción de esta doctrina. También Deleuze encuentra resonancias entre la regla a la que impele esta doctrina –a saber: querer de tal manera que se quiera también el eterno retorno de lo querido–, y la regla kantiana. Si entendida en su vertiente física o cosmológica, esta doctrina ejerce para Deleuze el papel de una “síntesis especulativa” (“del devenir y del ser”, “del tiempo y sus dimensiones”), en su vertiente ética tendrá la función de una “síntesis práctica”.⁷⁴ Deleuze no admite, sin embargo, un eterno retorno *de lo mismo*, sino que “lo mismo” es el propio eterno retorno, y no hay otro *ser* que el retornar mismo, el ser del devenir: “No es el ser el que vuelve, sino que es el propio retornar el que constituye el ser en tanto que se afirma en el devenir [...]. No vuelve lo uno, sino que el propio volver es lo uno”.⁷⁵ Tanto la interpretación de Karl Löwith, como la de Gilles Deleuze, se apartan del rumbo hermenéutico tomado por Heidegger. En primer lugar, Heidegger encuentra la unión entre ser y devenir –“la síntesis especulativa” que Deleuze atribuía al eterno retorno– ya inscrita en la propia voluntad de poder, la cual revela que ambas posibilidades son una sola.⁷⁶ Siguiendo este hilo llegamos a lo que para Heidegger implica “el verdadero acabamiento” de la metafísica: la supresión de la histórica oposición entre ser y devenir. Esta “síntesis” tiene para Heidegger consecuencias que no tendrá para Deleuze. Pues en realidad el poder del ser –su consistencia y permanencia– ha sido transferido

⁷² DELEUZE, G., “Conclusions sur la volonté de puissance et l'éternel retour”, en DELEUZE, G. (Coord.), *Nietzsche. Colloque de Royaumont*, p. 280.

⁷³ LÖWITH, K., *Sentido de la historia*, p. 255.

⁷⁴ Cf. DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, pp. 72 y 99.

⁷⁵ Cf. DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, p. 72.

⁷⁶ Cf. HEIDEGGER, M., *Nietzsche*. Vol. I, p. 247.

al devenir, al que ahora vuelve consistente, y él mismo, desviado hacia su “inesencia”, se olvida a sí mismo en la apariencia de lo inestable y lo cambiante: “Ahora la entidad lo es todo y cubre todo a la vez: cambio y consistencia”.⁷⁷ Por eso dirá Heidegger que las posibilidades de pensar el ser se sellan, definitivamente, en esta propuesta metafísica de inversión. La totalidad del ente –que es precisamente lo que el pensamiento del eterno retorno piensa: “el devenir”– anticipa el carácter esencial del ente, la voluntad de poder, y en esta unidad de devenir y ser, ambos se pertenecen mutuamente como “determinaciones del ser”, algo que el propio Nietzsche no habría sabido ver. Ahora bien, no se trata de una “supresión” de ambas categorías, dado que el ser es “incommovible” y lo único que hace es desviarse, ocultarse: “Desaparece ahora el último hálito de una resonancia de la *aletheia*. [...] el ser verdadero se disuelve en la presencia, que en cada caso retorna, de un dar poder al poder”.⁷⁸ Pero en este dar poder (del ser) al poder (del devenir), el ser apartado de su verdad, y la verdad entendida como justicia (“es decir, como suprema voluntad de poder”) desembocan en la culminación de la carencia de sentido: “Ahora solo queda la invocación a la vitalidad de la vida”. Y más adelante, subraya Heidegger: “Ahora sólo existe el plano único de la vida que se da a sí misma y por mor de sí misma el poder de sí misma”.⁷⁹ Lo mismo del eterno retorno y de la voluntad de poder configuran este plano único que es lo que queda tras la supresión de la oposición entre ser y devenir, entre suprasensible y sensible, entre mundo verdadero y mundo aparente. “La voluntad de poder [...] *retorna* esencialmente a sí misma y da a sí al ente en su totalidad, es decir al devenir, el peculiar carácter de movilidad”.⁸⁰ La esencia *retorna a sí misma* y hace consistente el dinamismo del devenir, lo eterniza pero se desvía, al hacerlo, de su verdad. O más bien: esta fusión, este dar poder al poder, es entendida como una delegación definitiva del ser, una desviación resultado del acabamiento del proyecto conductor de la metafísica que había concebido el ser como *a priori* del ente –y habría tratado así de pensar el ser *desde* el ente–. Con la inversión del platonismo el ser opera *en* y *desde* el ente, pero lo que opera es su propia imposibilidad de verdad, una carencia de sentido que desemboca en el paroxismo de la vida. De este paroxismo, en su carencia definitiva de sentido (que pasa a ser el sentido del devenir), emerge la necesidad de una transvaloración de valores: “Ahora, el hombre no sólo tiene que ‘arreglárselas’ sin ‘una verdad’, sino que la *esencia* de la verdad queda expulsada al olvido, por lo que todo pasa a referirse a un ‘arreglárselas’ y a algunos ‘valores’”.⁸¹ Es en esta transvaloración, en esta persistencia en el valor, donde

⁷⁷ HEIDEGGER, M., *Nietzsche*. Vol. II, p. 20.

⁷⁸ HEIDEGGER, M., *Nietzsche*. Vol. II, p. 21.

⁷⁹ HEIDEGGER, M., *Nietzsche*. Vol. II, p. 23.

⁸⁰ HEIDEGGER, M., *Nietzsche*. Vol. II, p. 23.

⁸¹ HEIDEGGER, M., *Nietzsche*. Vol. II, p. 24.

Nietzsche declara *involuntariamente* su pertenencia a la metafísica, y es en la reducción o elevación del ser a la categoría de valor (y de *nuevo* instaurador de valores) donde la metafísica culmina definitivamente su olvido del ser, la inmanencia cumplida del ente con el ente por una desviación de la esencia, pues los valores solo pueden provenir del ente mismo.

A pesar de que Heidegger interpreta la voluntad de poder como carácter esencial del ente, es decir, como esencia, Nietzsche nos advierte: “La voluntad de poder no es un ser, no es un devenir, sino un “pathos”; es el hecho elemental, del cual resulta como consecuencia, un devenir, un obrar” (VP III. § 628). Pero también: “La vida es voluntad de poder” (VP II. § 252). Sin tener en cuenta esta dimensión de “pathos” –el “elemento genealógico” de la fuerza, como Deleuze lo llama⁸² la voluntad de poder no puede ser interpretada “sin caer en la abstracción metafísica”.⁸³ La voluntad de poder, según Heidegger, no sólo piensa metafísicamente lo mismo que el eterno retorno, sino que la voluntad de poder misma deviene eterno retorno. Heidegger también se apoya en fragmentos del propio Nietzsche para considerar la voluntad de poder como esencia, y el eterno retorno como devenir: “Recapitulación: imprimir al devenir la condición del ser, supone la más alta voluntad de poder” (VP III. § 609). El pensamiento más grave, sería entonces pensar la voluntad de poder en tanto eterno retorno, trasladar la condición del ser al carácter del devenir; algo que Heidegger traslada, a su vez, al terreno de sus propias investigaciones: “Pensar el ser, la voluntad de poder, como eterno retorno [...] quiere decir pensar el ser como tiempo. Nietzsche pensó este pensamiento pero no lo pensó aún como la *pregunta* por ser y tiempo”.⁸⁴ A este respecto, David Farrell propone considerar como válida la posibilidad de que Nietzsche sea el genio que reine sobre los planteamientos de *Ser y tiempo*, a pesar de que éste no sea apenas mencionado en dicha obra.⁸⁵ La cuestión de la temporalidad, de lo finito mismo, vuelve a ser planteada en la consideración heideggeriana del superhombre. A menudo se ha planteado la figura del superhombre como una aporía para la comprensión del eterno retorno. Ambos pensamientos se presentan como incompatibles: el superhombre implica el ocaso del hombre, pues el hombre debe “pasar a ser” (*Übergang*) otra cosa, es decir, superarse a sí mismo (y para ello decaer primero) y transitar hacia un nuevo comienzo. El eterno retorno, parecería, a primera vista, impedir este nuevo devenir al encerrarlo en el círculo del devenir de lo mismo. Esta no es la visión que adopta Heidegger. Al contrario, el pensamiento del superhombre (con el que Nietzsche, según Heidegger, estaría nombrando

⁸² Deleuze se basa para ello en un aforismo de Nietzsche, cf. VP II. § 309.

⁸³ DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, p. 74.

⁸⁴ HEIDEGGER, M., *Nietzsche*. Vol. I, p. 33.

⁸⁵ Cf. FARRELL, D., “Heidegger/Nietzsche”, p. 202.

la esencia de la humanidad) nace de la propia diferencia ontológica entre *existentia* (eterno retorno) y *essentia* (voluntad de poder) ahora sumidas en un plano único en el que la verdad de la esencia queda soterrada:

La *existentia*, que forma parte de la *essentia* de lo ente, esto es, de la voluntad de poder, es el eterno retorno de lo mismo. El ser allí pensado contiene la relación con la esencia del transhombre. Pero esta relación permanece necesariamente impensada en su esencia conforme al ser.⁸⁶

En numerosas ocasiones, Heidegger insiste en el hecho de que Nietzsche es fiel heredero de la tradición metafísica occidental al comprender la esencia como voluntad, como querer. Este mismo pensamiento se encuentra en la filosofía de Schelling y Hegel que remite, a su vez, a la concepción leibniziana del ser. Ahora bien, como Heidegger subraya tanto en sus primeras lecciones⁸⁷ sobre Nietzsche, como en el análisis que le dedica en el texto *¿Qué significa pensar?*, esto no quiere decir que Nietzsche “dependa” o se apoye voluntariamente en estos pensadores: “Un pensador no depende de otro pensador, sino que, cuando piensa, pende de lo que ha de pensarse, el ser”.⁸⁸ Así pues, la persistencia, a lo largo de la tradición metafísica, de pensar el ser del ente como voluntad, revela una necesidad, y no una mera coincidencia o un préstamo arbitrario entre unos y otros pensadores. De igual manera, Nietzsche piensa el ser del tiempo de acuerdo con la tradición metafísica, esto es, en consonancia con el pensamiento aristotélico (lo cual no significa, insiste Heidegger, que Nietzsche dependa de Aristóteles). Nietzsche suscribe la caracterización del tiempo en tanto pasar irreversible, es decir, en tanto pasar precedero, arrebatador omnívoro de sucesivos *ahora*. Para concluir esto, Heidegger se basa en el análisis del pasaje “De la redención”, incluido en la segunda parte de *Así habló Zaratustra*, donde se nos dice que la voluntad yace aún prisionera del “fue”, esto es, prisionera de un tiempo pasado contra el que ella, creadora de futuros, nada puede. Para transformar el presente, la voluntad necesita poder querer hacia atrás, su querer debe ser retrospectivo. Ahora bien, esta imposibilidad hace nacer en la voluntad un “espíritu de venganza” que es definido de este modo por Nietzsche: “Eso y nada más que eso es la venganza misma: la aversión de la voluntad contra el tiempo y su ‘fue’ ” (*AHZ* II. 20). A causa de esta aversión, la voluntad creadora sufre y siembra sufrimiento, en lugar de liberar, reprime, y antes que activar, reactiva. Tras analizar los términos que componen dicha máxima, Heidegger concluye que la venganza se define como la aversión del *ser* contra la irreversibilidad del carácter precedero del tiempo:

⁸⁶ HEIDEGGER, M., *Caminos de bosque*, p. 228.

⁸⁷ Cf. HEIDEGGER, M., *Nietzsche*. Vol. I, p. 46.

⁸⁸ HEIDEGGER, M., *¿Qué significa pensar?*, p. 63

[...] la venganza es la aversión de la voluntad contra el tiempo, es decir, contra el pasar y su pasado. [...] Esta peculiaridad del tiempo como pasar, como fluir de la sucesión, como un llegar y marcharse de todo "ahora" [...] y, en consecuencia, la caracterización de lo temporal como lo perezcedero, acuñan justamente la representación "del" tiempo que es usual en toda la metafísica occidental.⁸⁹

El eterno retorno ofrece la posibilidad, no obstante, de que la voluntad salga reforzada de este callejón sin salida que coarta su potencialidad creadora. No puede querer más que un pasado sobre el que ella misma gobierne; no se trata aquí de una reconciliación con el tiempo y su "fue", tal y como Nietzsche nos advierte en ese pasaje por boca de Zaratustra. La voluntad debe dar su bendición al pasar, debe querer de tal modo que incluso aquello que no haya querido sea por ella querido una e infinitas veces: "Todo 'fue' es un fragmento, un enigma, un horrible azar, hasta que la voluntad creadora agregue: '¡Pero así lo quise yo!, ¡y yo lo querré así!' ". Sólo así se revierte el carácter inapelable del pasado: sumiéndolo en un querer más irreversible que él mismo. Sólo así se pone fin al espíritu de venganza contra el tiempo, al que durante tanto tiempo los seres humanos llamaron "castigo". Zaratustra no es ya un hombre (no es "el último hombre" al que tanto desprecia), pero tampoco es todavía un superhombre. El superhombre es capaz de pensar el eterno retorno sin que ello le provoque una crisis, sin caer por ello convaleciente. Su *amor fati* habría cicatrizado la herida de una voluntad que no sabía querer como ella habría querido, pero que, finalmente, ha salido de este *impasse*, fortalecida en su esencia. En este sentido, Heidegger contempla a Zaratustra como un ser en tránsito, deviniendo del ocaso a la salida del sol, del decaimiento del hombre a la fortaleza del superhombre: "Zaratustra todavía no es el superhombre, es el que por primera vez pasa a él, es el superhombre en devenir".⁹⁰ Zaratustra, en su tránsito de superación, es el maestro del eterno retorno. El superhombre supone la culminación de la relación esencial que guardan, según Heidegger, la voluntad de poder y el eterno retorno, la esencia y la existencia, el ser y el tiempo-devenir. Tal y como se ha explicado a lo largo de este escrito, la interpretación de Heidegger analiza esta relación para mostrarnos que es deudora del legado metafísico occidental, cuyo proyecto conductor continúa y, finalmente, corona y sella de una vez por todas, al volver ya irreversible el olvido del ser.

⁸⁹ HEIDEGGER, M., *¿Qué significa pensar?*, p. 64.

⁹⁰ HEIDEGGER, M., *¿Qué significa pensar?*, p. 51.

4. Conclusiones

Interpretar a Nietzsche requiere, ante todo, de un punto de partida libre de autoengaños y de ilusiones abstractas. Asumir todas sus contradicciones y todas al mismo tiempo, tal y como Jaspers recomienda, no necesariamente da lugar a una interpretación más pura, más “nietzscheana”, menos teñida de las propias ideas y concepciones del intérprete. Si asumiésemos esa estrategia nos veríamos llevados por ella a múltiples interpretaciones, tantas como paradojas encontrásemos a nuestro paso: cada una de ellas tejería sin quererlo una interpretación que se convertiría en la aporía de la siguiente. De este modo, terminamos rápidamente encerrados en nuestra tendencia hermenéutica a lo unilateral, y, en ocasiones, buscamos remediarlo apelando a lo literal. Pero Nietzsche, escritor directo pero no lineal, no es un filósofo de lo literal (ni tampoco de lo alegórico: literalidad abstracta). Tal y como Vattimo nos hace pensar, muy lúcidamente, el pensamiento continental postmoderno hereda y reclama, continúa e impugna, los frentes abiertos por Nietzsche y Heidegger. Todas las interpretaciones contemporáneas de Nietzsche pasan por el filtro de la interpretación heideggeriana, ya sea para apartarse de ella –lo cual no siempre se consigue–, para matizarla o para suscribirla –algo todavía más difícil de lograr que apartarse de ella–. Ahora bien, Vattimo destaca el hecho de que estos herederos han contribuido a establecer un paralelismo entre ambos, Nietzsche y Heidegger, en tanto pensadores que abrieron el camino a la superación de la metafísica. No menciona, en cambio, lo que Heidegger defiende, por activa y por pasiva, al interpretar a Nietzsche, a saber: que siendo deudor del pensamiento nietzscheano, su pensamiento supone una diferencia radical con la metafísica de éste. Heidegger trata de instaurar las condiciones necesarias para pensar el ser, para ello, Nietzsche, pensador de tránsito, tuvo que terminar de enterrar ese “espectro del ente” con el que la tradición metafísica confundió al ser durante siglos. Por esta razón –sigo aquí la conclusión de Vattimo– para aproximar a Nietzsche y a Heidegger, en tanto pensadores que clausuraron y abrieron caminos comunes, los heideggerianos han tenido que pasar por alto la interpretación que Heidegger mismo hace de su posición con respecto a Nietzsche. Tal vez se pueda “ser heideggeriano sin seguir a Heidegger en su interpretación de Nietzsche”, como apuntaba Vattimo, pero no se puede, en cambio, encontrar una interpretación contemporánea de Nietzsche que no sea deudora del pensamiento de Heidegger. Del otro lado, la pregunta de si es posible ser “nietzscheano” queda todavía hoy en suspenso, tal y como Jean Wahl le recordaba severamente a Foucault a mediados del siglo pasado. De ahí que resulte inútil buscar una interpretación de Nietzsche sometida a puritanismos: no sabemos de qué modo hacer el pensamiento de Nietzsche *más* o *menos* nietzscheano de lo que ya es. Él mismo no era lo que creía ser, no defendía lo que creía defender, confiesa

al final, en su obra culmen e inconclusa: “El que yo, hasta ahora, haya sido fundamentalmente nihilista, hace muy poco tiempo que me lo he confesado a mí mismo: la energía, el radicalismo con que seguía adelante como nihilista me ocultaron esta verdad esencial” (VP I. § 25). En último término, y aplazando la tarea de refutarlo analíticamente, no podemos suscribir la coherencia lineal que Löwith atribuye a su pensamiento:

El pensamiento maduro de Nietzsche es un pensamiento coherente en cuyo comienzo se encuentra la muerte de Dios; en su centro, el nihilismo que surge de ella; y en su fin, la autosuperación del nihilismo en el eterno retorno de lo mismo por medio del superhombre⁹¹.

Muy al contrario, es posible encontrar en el pensamiento de Nietzsche múltiples coherencias y múltiples incompatibilidades; la cohesión ulterior de su obra la constituye la propia constancia de las mismas, que resiste intacta hasta en el último de sus fragmentos. Heidegger apostó por una incorporación de los claros y sombras nietzscheanos a su propia filosofía. El resultado arroja luz sobre algo que parecía imposible: llevar las ideas de Nietzsche magistralmente hacia terrenos aparentemente ajenos y contrarios a la intención de su autor, y, por otro lado, en la sinceridad de la apuesta, dejar la selva nietzscheana igual de virgen y *negra*, tan enigmática como antes. Como si nunca nadie, a pesar de una voluntad colectiva y obstinada, hubiese podido adentrarse en ella, sino sólo rodearla.

Bibliografía

- BLANCHOT, M., *La conversación infinita*, Madrid: Arena, 2013.
- BEAUFRET, J., “Heidegger et Nietzsche: le concept de Valeur”, en DELEUZE, G. (Coord.), *Nietzsche. Colloque de Royaumont*, Paris: Éditions de Minuit, 1967.
- CIORAN, M., *Adiós a la Filosofía y otros textos*, Madrid: Alianza, 2001.
- DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 1971.
- FARRELL, D., “Heidegger/Nietzsche”, en Haar, M. (Ed.), *Martin Heidegger*, Paris: Éditions de l’Herne, 1983, pp. 200-210.
- FOUCAULT, M., “Nietzsche, Freud, Marx”, en DELEUZE, G. (Coord.), *Nietzsche. Colloque de Royaumont*, Paris: Éditions de Minuit.
- HEIDEGGER, M., *Nietzsche. Vols. I y II*, Madrid: Destino, 2000.
- HEIDEGGER, M., *¿Qué significa pensar?*, Barcelona: Trotta, 2010.
- HEIDEGGER, M., *¿Qué es filosofía?*, Madrid: Narcea, 1980.

⁹¹ LÖWITH, K., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2006, p. 264.

- HEIDEGGER, M., *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, 1997.
- JASPERS, K., *Nietzsche y el cristianismo*, Buenos Aires: Leviatán, 1990.
- LÖWITH, K., *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas del sentido de la historia*, Madrid: Aguilar, 1973.
- LÖWITH, K., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2006.
- MARCEL, G., “Notre point d’interrogation”; en G. Deleuze (coord.), *Nietzsche. Colloque de Royaumont*, París: Éditions de Minuit, 1967.
- NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, Madrid: Edaf, 2008.
- NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, Madrid: Alianza, 1979.
- NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano II*, Madrid: Akal, 2007.
- NIETZSCHE, F., *Ecce Homo*, Madrid: Alianza, 1971.
- NIETZSCHE, F., *La Gaya Ciencia*, Barcelona: Akal, 1988.
- NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid: Bruguera, 1979.
- VIOULAC, J., “Nietzsche et Pascal. Le crépuscule nihiliste et la question du divin”, en *Les Études philosophiques*, vol. 1, núm. 96, 2011, pp. 19-39, doi: 10.3917/leph.111.0019
- PASCAL, B., *Pensamientos*, Madrid: Alianza, 2015.
- ROSSET, C., *La Fuerza Mayor. Notas sobre Nietzsche y Cioran*, Madrid: Acuarela, 2000.
- SANTIESTEBAN, L.C., “Heidegger y Vattimo: intérpretes de Nietzsche”; en *Diánoia*, vol. LIV, núm. 63, 2009, pp. 3-36, doi: 10.21898/dia.v54i63.234
- WAHL, J., “Ordre et désordre dans la pensée de Nietzsche”; en G. Deleuze (coord.), *Nietzsche. Colloque de Royaumont*, París: Éditions de Minuit, 1967.
- VATTIMO, G., *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, Barcelona: Paidós, 2002.