

Nietzsche desenmascara a Heidegger

Sergio Braulio Véliz Rodríguez y Antonio Montagud Micó [*]

Resumen. Este artículo trata de responder a la pregunta: ¿quién es el Nietzsche de Heidegger? Intentaremos aclarar y explicar los diversos «nietzsches» que de hecho aparecen en la obra de Heidegger. Además, trataremos de averiguar el verdadero significado de su frase: «Nietzsche me ha destruido».

Palabras clave: metafísica, existencialismo, transvaloración, voluntad de poder, nihilismo

Abstract. This essay aims to answer the question: who is «Heidegger's Nietzsche»? We'll try to clarify and explain the «different nietzsches» that in fact appear in Heidegger's work. Also, we'll try to find out the real meaning of the heideggerian sentence *Nietzsche hat mich kaput gemacht* («Nietzsche has destroyed me»).

Keywords: Metaphysics, Existentialism, Transvaluation, Will to Power, Nihilism

Heidegger desenmascara a Nietzsche

(titular del diario español *La Razón*, a propósito de la publicación del *Nietzsche* de Heidegger en el año 2000)

1. Sartre y Heidegger

Sartre era un hombre sabio. Cuando, bajo la espuma del día 29 de octubre de 1945, a las ocho y media, tras abrirse paso entre la muchedumbre que había acudido al club *Maintenant* (ese símbolo de la *Libération*) para escuchar la conferencia que habría de suponer el bautismo popular del Existencialismo como humanismo de izquierdas, atribuía a Martin Heidegger la paternidad de esta corriente filosófica, no le estaba diciendo a la intelectualidad francesa algo que ésta no supiese. Una primera generación de heideggerianos (entre ellos uno de sus iniciales traductores al francés, Henry Corbin, pero también los Koyré, Kojève, Bataille y Jean Wahl) había ya entendido al mago de Messkirch al modo existencialista. En cierto modo, todo estaba ahí... los conceptos básicos se podían encontrar en *Ser y Tiempo* y en la notoria conferencia del 29 *Qué es Metafísica*: la existencia antes que la esencia (tesis que responde a un mundo sin dios), el estado de yecto o arrojado, el de abierto, el proyecto que es el Dasein —al fin y al cabo... «l'êtré humain», como tradujo Corbin—, la cura o el cuidado y la angustia o la náusea del Ser y de la decisión: la conciencia, la culpa, la autenticidad, el infierno que son los otros, etc. El propio Pöggeler decía que el libro que llevaba la resistencia en sus petates era... *Ser y Tiempo*.

¿Cuántas veces se habrán preguntado los autores de este artículo hasta qué punto conocería Jean Paul Sartre ese 29 de octubre las derivas conceptuales hacia el nazismo de Heidegger durante los oscuros años treinta? [1]. Sí debía saber que el zorro [2] había presentado a los franceses, la fuerza del eje administradora del territorio de Baden tras la guerra, una proposición (indecente) para reeducar políticamente a los alemanes y poseía una carta del propio Heidegger (1994) en la que reconocía al *Ser y la Nada* como una obra «dominada por un entendimiento inmediato de mi filosofía como nunca he visto hasta ahora» [3]. Sin embargo, sólo conociendo bien el pensamiento de Heidegger durante los años del «mesianismo del Orto» (Habermas) podía

entenderse el giro antihumanista de la *Carta sobre el Humanismo*, de 1947, esa forma de decirle a Sartre: «No, usted no entendió bien mi trabajo».

Como se sabe, Martin Heidegger fue juzgado y condenado [4] por un tribunal militar a causa de su colaboración con los nazis desde principios de los años treinta, cuando devino uno de los filósofos oficiales del Movimiento, junto con Alfred Bauemler, A. Rosenberg, E. Krieck o Carl Schmitt. Fue Karl Löwith quien se apresuró a advertir a los existencialistas franceses en la revista del propio Sartre *Les temps modernes*, en noviembre del 1946, de las «implicaciones políticas de la Filosofía de la Existencia en Heidegger»; y no nos interesa tanto su crítica al «Nihilismo Interior» de esa Filosofía de la Pura Resolución, al decisionismo irracionalista, cuanto el hecho de que Löwith estaba matando un toro que ya estaba muerto, puesto que Heidegger ya había abdicado de esa «Filosofía de la Existencia».

Mal le hubiera venido a Heidegger una filosofía de la responsabilidad absoluta del Dasein ante sus actos, cual era la que se presentaba en la conferencia [5] de Sartre —e incluso la que se podía derivar de conceptos que vertebran *Ser y Tiempo* como culpabilidad (*Schuldigsein*), decisión, propiedad, autenticidad frente a lo Impropio y lo Uno, etc.—. En definitiva, la tremenda constatación que «se tiene» tras leer la obra, de que «uno» ha de elegirse si no quiere ser puro Man, pura ideología [6]. Es probable que la única respuesta digna de un filósofo existencialista que asumiera toda esa carga de camello como responsabilidad hubiera sido el suicidio, camino que decidieron algunos de sus compañeros de desvarío vital e intelectual. Pero es cierto que a nadie se le puede exigir ser un héroe (excepto, quizá, al Dasein de *Ser y Tiempo* y al Dasein alemán de los años heroicos).

Martin Heidegger optó por una peculiar línea de fuga: allí donde decía Dasein, había que leer Sein; allí donde el Dasein decidía, fundaba, saltaba, o se caía...

había que ver espasmos del Ser. Y a esto se le llamó Kehre, giro... O de otra manera: difícilmente podía atribuirse responsabilidad a un Dasein por sus decisiones cuando, en realidad, el Dasein ya no decidía nada. Sea como fuere, la intelectualidad —desde Pöggeler en adelante— siempre ha visto los cursos de Heidegger sobre Nietzsche, impartidos desde el 36 hasta el 40, e incluidos en el libro *Nietzsche* publicado en 1961, como el mejor testimonio de la evolución del Heidegger de la analítica existencial al del giro o viraje hacia la localización del Ser. El propio autor así lo declaraba en el prefacio (2000, p. 16): «(...) la publicación quisiera proporcionar una visión sobre el camino de pensamiento que he recorrido desde 1930 hasta la *Carta sobre el Humanismo* (1947)».

El propósito principal de este artículo no es tanto analizar la evolución del pensamiento heideggeriano cuanto entender y valorar su interpretación de Nietzsche. Por otro lado, los autores se dieron cuenta pronto de que los textos publicados en el 61 no informan bien de la evolución real del pensamiento heideggeriano en los años de oscuridad, sino, a lo sumo, de cómo quería que se le viese en tales años desde ese 1961, para lo cual tuvo que recortar y modificar los cursos impartidos en Friburgo. La tremenda imbricación de la filosofía de Heidegger con el espíritu del Nacionalsocialismo y con el de Nietzsche entre el 36 y el 40 fue difícilmente disimulable en el 61, y si ya de su confrontación en los años treinta podía decir Heidegger que Nietzsche le había destrozado («Nietzsche hat mich kaputt gemacht»), le tocó a su mujer, Elfride, sospechar que la edición del *Nietzsche* que su marido empezó a finales de los cincuenta con la ayuda de Pöggeler [7], le iba a «destruir nuevamente la salud».

2. ¿Dónde estaba Nietzsche?

tu cabello de ceniza sulamita

Celan

Cuando Heidegger comienza su larga confrontación con Nietzsche tiene casi cincuenta años y rondará los sesenta al alcanzar una visión definitiva de éste, la que se desprende de las conferencias «La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”» y «Quién es el Zarathustra de Nietzsche» y de «¿Qué significa pensar?». Por contraste, la ausencia de Nietzsche en la obra anterior de Heidegger roza la dimensión del escándalo. Cómo pudo desarrollar su ontología existencial, plantearse el problema del ser y el tiempo, desplegar una hermenéutica de la facticidad durante los años veinte sin dar cuenta de Nietzsche, al que asociaba con el vitalismo, con Bachofen y con la filosofía de los valores y de quien parece salvar únicamente la intempestiva sobre la historia en *Ser y Tiempo* [8]. En el año 29, sin embargo, se permite afirmar que Nietzsche está detrás de todas las corrientes en boga en Alemania. Demasiados puntos de contacto (tantos que era un escándalo el no haberlos mencionado antes... «el más próximo a él», confiesa en los *Beiträge*): ¿No había dicho ya Nietzsche que todo era fáctico, que nada era eterno excepto el devenir? [9]. Y, ¿no es ésta una de las claves de Heidegger: cómo instaurar un fundamento desde el abismo? Como dice Gadamer [10], de esto se fue dando cuenta Heidegger más tarde: más tarde, cuando empezó a estudiar a fondo a Nietzsche y afirmó que «estaba creciendo en las raíces» e intentaba congraciarse a los jefes del partido con una lectura de Nietzsche en clave de hermenéutica existencial.

Pero también había numerosos puntos de conflicto (demasiados como para superarlos o asimilarlos como intentó entre el 36 y el 40... «el que más alejado se mantiene en la pregunta por el ser», añadirá en los *Beiträge*): ¿No había

dicho Nietzsche que el ser es «el último humo que se evapora»? ¿Cómo convencer entonces a los jefes nietzscheanos del partido de la importancia existencial de la pregunta por el Ser? ¿No atufaba, por otro lado, *Ser y Tiempo*, a un cristianismo paulino sin Dios en el que pulularan la culpa, la conciencia, la caída, el ser-para-la-muerte, la cura, la angustia...? [11]. ¿No era Heidegger, con su búsqueda-pregunta-gesto por la Verdad del Ser, un ejemplo palmario de lo que Nietzsche había descrito como ideal ascético?

Poseemos la base conceptual desde la que Heidegger va a comenzar su confrontación con Nietzsche gracias a la *Introducción a la Metafísica*, de 1935. Del treinta al treinta y cinco la aproximación del pensamiento heideggeriano al universo espiritual nazi sigue dos líneas: por una parte, ante ciertas críticas de los sectores esteticistas que habían hecho notar la ausencia del arte o la experiencia estética en *Ser y Tiempo* [12], Heidegger responde con el Arte como lugar privilegiado del des-velamiento y de la fundación del Ser, valiéndose para ello sobre todo de la poesía de Hölderlin y entroncando con los griegos; por otra parte, ante las sospechas de solipsismo nihilista y decadente del Dasein de *Ser y Tiempo* Heidegger responde echando mano de Hegel y recuperando el denostado concepto de «espíritu» para así encarnar al Dasein en el pueblo alemán. Ya en la *Introducción a la Metafísica* se permitirá avisar de lo que será uno de los *leitmotiv* de sus lecciones del año siguiente:

Pero esta filosofía (la de Nietzsche) todavía hoy ha podido preservarse de todas las torpes y ridículas impertinencias del cortejo de escribientes cada vez más numerosos que la rodean. Y esta obra ni siquiera parece haber superado todavía los peores abusos (1935, p. 41).

En efecto, a pesar de la absoluta marginalidad de Nietzsche en la obra de Heidegger hasta ese momento, ya avisa de que, en realidad, todavía nadie lo ha entendido bien. Y, no obstante, quien quería ser en 1935 guía de los guías advierte por si acaso de que Nietzsche es *víctima* de tres errores

fundamentales (y, por tanto, no tenía mucho sentido que éste último, y no aquél, fuera el guía de los guías del pueblo alemán en aquellos tiempos que Heidegger retrata como de decadencia espiritual absoluta del planeta). En primer lugar, está la diferencia ontológica: Nietzsche no la entendió, es decir, permanece en la tradición metafísica del olvido del ser de la que ya habló en *Ser y Tiempo*: «¿Es el ser una mera palabra y su significado una humareda o contiene lo que se nombra con la palabra “ser” el destino espiritual de occidente?» (p. 46).

Y en esta tradición ocupa un lugar de privilegio: es el último metafísico, el que se da cuenta de que Dios ha muerto, del nihilismo, de que ya sólo impera el ente (¿con el nombre de voluntad de poder?: Heidegger no se atreve todavía a decirlo)... y por eso era el que más desesperadamente buscaba un nuevo Dios (llegó a decir que Nietzsche había sido el único creyente del siglo XIX). El mensaje es que quien quiera dar el auténtico salto tendrá que ir y preguntar más allá de Nietzsche, como ya llevaba haciendo Heidegger desde antes de *Ser y Tiempo*, puesto que el pensador de Röcken ni siquiera llegó a hacer la pregunta decisiva (la pregunta por el Ser).

En segundo lugar, Nietzsche fue víctima de la «habitual contraposición entre Parménides y Heráclito»: Ser y devenir. En efecto, ¿no había dicho Heráclito que por debajo del devenir hay un Logos común que los hombres no ven porque andan como en sueños? Pues eso es el Ser, según Heidegger, y los hombres no lo ven porque se pierden en los entes.

El tercer gran error de Nietzsche, según el zorro, es haber centrado su filosofía en el fenomenológicamente oscuro concepto de valor —y ser el padre de todas las denostadas por Heidegger «Filosofías de los valores»— (¿son valores porque valen o valen porque son valores?); y aquí se incrusta la polémica observación sobre «lo que hoy se ofrece para colmo en todas partes como

filosofía del nacionalsocialismo» que «no tiene nada que ver con la verdad interior y la magnitud de este movimiento»... y la perplejidad del joven Habermas no sólo ante el hecho de que el autor de la frase, a quien todavía le quedaban más de veinte años de vida, no hubiera tenido la prudencia de eliminarla, sino que encima se permitiera en 1953 el famoso añadido: «a saber, con el encuentro entre la técnica planetariamente determinada y el hombre contemporáneo»... como si fuera justificable el diálogo o la confrontación [14] con el nacionalsocialismo, como si en plena guerra fría volviera el fantasma de la posibilidad de un nazismo civilizado o inspirado por una filosofía. Todavía en la famosa entrevista a *Spiegel*, realizada el 23 de septiembre de 1966 y publicada diez años más tarde, tras la muerte del filósofo, Heidegger advertía de que:

En 1936 empezaron los cursos sobre Nietzsche. Todos los que pudieron oírlos entendieron que se trataba de una confrontación con el nacionalsocialismo. (...) En el semestre de invierno de 1944-1945, (...) di un curso con el título: «Poetizar y pensar», en cierto sentido una continuación de mi curso sobre Nietzsche, es decir, de la confrontación con el nacionalsocialismo (1989, pp. 64-67).

En efecto, la etapa del 36 hasta el 40 se caracteriza por la distinción entre una buena filosofía del nacionalsocialismo y otras tantas malas; que esto se quiera ver, como se hace desde el bando de los apologetas, como un enfrentamiento con el nacionalsocialismo, no es sino error o mala fe. En el fondo, poca importancia tiene que se mantenga un concepto biológico de raza o uno metafísico, lo importante es hacia dónde se mira —y se piensa— cuando las chimeneas escupen sin cesar ceniza de judío. A nivel político, en el 36 Heidegger está en que «Hitler y Mussolini representan el contramovimiento contra el nihilismo del que Nietzsche había hablado»...

3. Avatares de un libro

Apenas habrá un lector de su interpretación de Nietzsche que después de varias lecturas no advierta que lo que pone allí es el pensamiento mismo de Heidegger con el ropaje de Nietzsche, lo cual significa, en el fondo, que las verdaderas ideas de Nietzsche no han sido pensadas por Heidegger.

Karl Löwith

A finales de los cincuenta, como dijimos, Pöggeler ayuda a su maestro en la confección del libro sobre Nietzsche que acabará apareciendo en el 61 en la editorial Günter Neske y que más que un libro parece una pieza sobrecargada del ajedrez o una ciudad en la que manos misteriosas hubieran alterado los restos de las capas todavía sepultadas de su pasado. Supuesto que su confrontación con Nietzsche había sido una confrontación con el nacionalsocialismo, la aparición del libro en el año de la construcción del muro de Berlín, en un momento álgido de la guerra fría que volvía a hacer plausible la imagen de una Alemania presa entre la tenaza de Rusia y Estados Unidos [15], adquiriría un peso y un relieve especiales. Ahí estaban los cursos que empezaron en el semestre de invierno de 36 con la «Voluntad de poder como arte», parte de las lecciones del semestre de verano de 1937 con el título de «El eterno retorno de lo mismo»; nuevamente en el semestre de verano de 1939 imparte las lecciones que aparecen en el libro como «La doctrina nietzscheana de la voluntad de poder como conocimiento» y en el segundo trimestre de 1940 lecciones sobre «Nietzsche: el nihilismo europeo»; los textos, a su vez, fueron apareciendo en los polémicos *Gesamtausgabe* de los números 43 al 48, incluyendo un seminario sobre la segunda *Consideración Intempestiva* impartido en el semestre de invierno de 1938-1939. A ellos se les agrega en el libro algunos «ensayos surgidos entre los años 1940 y 1946» (prácticamente todo el segundo tomo, pues, se construye con textos inéditos supuestamente escritos durante la guerra).

En el GA 43, la primera lección sobre la voluntad de poder como arte, se pueden leer las intenciones declaradas del curso: «Y de acuerdo con ello tomaremos la interpretación del arte de Nietzsche sobre todo en la dirección de la revolución (*Umwälzung*), no en dirección a estar delante o detrás» (p. 160).

Que declaraciones tan elocuentes sobre cómo interpretar el texto fueran eliminadas del libro aparecido en 1961 puede dar una idea de lo difícil que llega a ser intentar rastrear la evolución real del pensamiento heideggeriano en aquellos años (y más teniendo en cuenta que los *Gesamtausgabe* tampoco son fiables a este respecto). Sea como fuere, las intenciones de las lecciones, a la luz de lo publicado en el 61, pueden ser sintetizadas en cinco.

En primer lugar, Heidegger tratará en las lecciones iniciales de congraciar a los jefes del partido con el *slang* de la hermenéutica existencial, dado que para amplios sectores del partido nazi la pasión heideggeriana por la Nada como experiencia fundamental sólo escondía nihilismo y decadencia, lo que contrastaba con el impulso de vida y voluntad de poder en Nietzsche [16]. Por otro lado, la incursión en el mundo del arte, sobre todo a través de Hölderlin y la poesía, había llevado a Heidegger a las antípodas de Nietzsche, a ver en el Arte el ámbito privilegiado de la verdad —y no un juego con las apariencias, el triunfo de la mentira, como en Nietzsche [17] —.

En segundo lugar, se trataba de mostrar cómo nadie había entendido realmente a Nietzsche, especialmente los dos autores más citados en las primeras lecciones: Alfred Bäumler, que había publicado su *Nietzsche. El filósofo y el político* en 1931 y Karl Jaspers, con su *Introducción a Nietzsche* de 1936. Esto, a su vez, conectaba con lo dicho en primer lugar, pues, como afirma Manuel Barrios «defendiendo a Nietzsche de simplificaciones y elevando el listón de la crítica, se defendía a sí mismo de las acusaciones que la línea dura del partido había venido vertiendo contra sus ideas, calificándolas de un

nihilismo inoperante» (2010, p. 40). Muy importante para contrastar con las lecciones de Heidegger es el libro de Karl Löwith sobre el Eterno Retorno aparecido extrañamente en 1935 y al que el filósofo de Messkirch, a pesar de haber tomado bastantes ideas de él, ni siquiera se digna citar. En cualquier caso, del treinta al treinta y seis Nietzsche se ha convertido en el filósofo de la Alemania nazi —por más que, en el fondo, ahora sabemos que Kant tiene mucho que ver con la banalidad del mal— y todo filósofo que quisiera aspirar a un lugar bajo el sol de los tiempos oscuros había publicado sobre él...

En tercer lugar, Heidegger avisaba de que si se entendía bien a Nietzsche, todo lo que este último había dicho ya se había defendido en la gran tradición Metafísica del Idealismo alemán desde Leibniz a Schopenhauer pasando por Fichte, Schelling y Hegel, por lo que, en el fondo, mal guía podía ser para la Revolución Nacionalsocialista si aspiraba a inaugurar una nueva época (el «Nuevo Comienzo» de los *Beiträge*).

En cuarto lugar, a partir de los años cuarenta, Heidegger insistirá en el papel culminante de Nietzsche en el acabamiento de la Metafísica, en el despliegue de todas sus posibilidades intrínsecas, vinculando al autor ni más ni menos que con el platonismo y el cartesianismo.

Por último, también a partir de los años cuarenta, y en el 61, se identificará a Nietzsche con el Nacionalsocialismo (por supuesto implícitamente) a través de la voluntad de poder entendida ya como dominio técnico de la naturaleza y como subjetividad técnicamente desafortada. Sólo que este problema irresuelto por el nacionalismo («el encuentro entre la técnica planetaria y el hombre contemporáneo») era en realidad un problema epocal, de penumbra de Ser, y por lo tanto, peor le iban las cosas a los mayores nihilistas: el capitalismo americano, unido a la filosofía analítica, y el comunismo, unido, en fin, a la

Sociología y... a la filosofía analítica también. La tenaza América-Rusia de nuevo.

Puesto que las intenciones de Heidegger cambiaron a lo largo de los años, algunas de ellas entraban en conflicto, por ejemplo, la primera, en la que el engarce con Nietzsche es prioritario y la última, en la que había que tomar distancia. Esto dará al libro del 61 un ritmo sincopado con un doble movimiento de territorialización y desterritorialización.

4. Territorialización de la provincia nietzscheana

El que no cree en el eterno retorno no funda nada

Heidegger, 1937

Heidegger estructuró sus lecciones de acuerdo con una clasificación apócrifa de un libro apócrifo que los editores llamaron «La Voluntad de Poder», una obra encomiada en las primeras lecciones, criticada en las lecciones del curso siguiente y vilipendiada en los cuarenta. El índice del libro contenía: «La voluntad de poder como conocimiento», «La voluntad de poder como naturaleza», «La voluntad de poder como sociedad», «La voluntad de poder como arte»... Se trataba de una clasificación inventada que no sólo sirvió para dar título a sus lecciones sobre Nietzsche sino que le permitía afirmar de éste que «su visión del ente se guía por las tradicionales disciplinas de la Filosofía Escolástica» (¡!) (2000, p. 44). Siendo así, la conexión con Duns Escoto no parecía difícil.

Mantendrá la vieja aspiración a «sistematizar» —es decir, a vincular y jerarquizar— los temas centrales de la filosofía nietzscheana en vez de contemplarlos de una manera rapsódica; decimos «vieja» porque todavía

estando vivo el filósofo ya había ensayado Lou Andreas Salome algo parecido, y el propio Alfred Bäumler sistematizará la obra de Nietzsche en torno al tema de la voluntad de poder. La exclusión del eterno retorno que hace Bäumler de esa sistematización —considerándolo místico y contradictorio con el resto de la obra— le sirve a Heidegger —valiéndose para esto del no reconocido Löwith— para asentar una de sus tesis más impactantes: voluntad de poder, eterno retorno y transvaloración de los valores dicen, en el fondo, la misma cosa...

El engarce con Nietzsche a través del arte era un asunto complicado para Heidegger, como señalamos. Si Nietzsche había hecho del arte el principal contramovimiento frente al nihilismo afirmando que «tenemos arte para no perecer a causa de la verdad», y asociando la experiencia estética con la embriaguez, Heidegger en *El Origen de la obra de arte* y en su conferencia sobre Hölderlin, había entendido el arte como el lugar privilegiado de la verdad, del desvelamiento, no precisamente de la embriaguez y de la mentira, sino del Ser. El desprecio nietzscheano por el concepto de verdad se le indigesta tanto a Heidegger en estas primeras lecciones que tiene que recordar una y otra vez que Nietzsche sólo atacaba el concepto platónico de verdad y que nunca se cuestionó realmente la «esencia de la verdad» (que se supondría como adecuación a la realidad). El argumento principal de Heidegger es, como muchas otras veces en este autor, más propio de un filósofo analítico: el error sólo tiene sentido respecto de algo que es verdadero, así que cuando Nietzsche habla de la verdad como error lo que estaría diciendo es que el sentido tradicional de la verdad, con su carga dualista y sus esencias eternas, no se adecúa a lo real, a lo que es; en un sentido extramoral es verdad que el mundo es devenir, que lo que es es el devenir. Desde este punto de vista, el arte se adecuaría más a la realidad y sería, en cierto modo, más verdadero que lo que tradicionalmente se considera como verdad [18]. Al final, arte y

embriaguez en Nietzsche podrán reducirse a «jerarquía, diferenciación y decisión» (op. cit., p. 144).

A pesar de que en *Ser y Tiempo* el concepto de voluntad está prácticamente ausente, la conexión con el voluntarismo decisionista no era nada difícil, por contra. Ya lo había hecho en el *Discurso del Rectorado* de 1933: Autenticidad, Resolución, Decisión, Autoafirmación (como forma de alcanzar la mismidad, la propia esencia) y Orden (a partir de un texto del libro V de *La Gaya Ciencia* en que Nietzsche habla de la voluntad en cuanto afecto del ordenar y signo del señorío de sí), se vinculan a la voluntad de poder nietzscheana... No es entonces difícil hacer, del Dasein resuelto, el superhombre, y del Dasein indeciso, flotante en el Man, y en «el sí, si, no, no...» de la vida cotidiana, impropio y arrastrado en un torbellino, extrañado permanentemente de sí mismo, el último hombre. Claro que, entre tanto, el Dasein solipsista de *Ser y Tiempo* se había transformado en el Volk alemán, por lo que la decisión radical entre flotar en el torbellino o encarar y asumir la propia esencia, pasa a ser colectiva.

En el verano del 37 empieza su segundo curso sobre Nietzsche. El eterno retorno deviene el fundamento de la voluntad de poder y, por tanto, de la filosofía nietzscheana, al modo de la esencia —el qué es— del mundo (voluntad de poder) y la existencia —el cómo es— (eterno retorno). La voluntad del Volk alemán tenía que resolverse decidiéndose por el eterno retorno, que pasa a ocupar el lugar de la Nada y del Nihilismo (el «siempre igual sin meta y sin fin»): morder la cabeza de la serpiente negra es encarar la Nada, y, ¿no había dicho Heidegger que la fuerza y la autenticidad de un filósofo «se miden por su cercanía a la Nada»? Asociando el eterno retorno con el instante absoluto de la decisión, al modo kierkegaardiano de Löwith, la «eternidad aquí» quiere lo efímero como eterno: «El que no cree en el eterno retorno no funda nada», llega a sostener Heidegger.

Las interpretaciones biologicistas de Nietzsche, como dijimos, fueron criticadas por Heidegger con el mismo ahínco con el que él mismo se distanciaba de cualquier interpretación antropológica o psicológica de *Ser y Tiempo*. Algunos autores han visto en esta crítica no tanto un distanciamiento del nacionalsocialismo como una distorsión del papel del cuerpo (la «Gran Razón» del Zarathustra) y la fisiología en la filosofía de Nietzsche [19]; cabe decir, respecto a esto último que, en realidad, para Heidegger ningún concepto es meramente biológico o físico ya que su asentamiento, su significado y su aclaración nunca competen a una ciencia sino a la filosofía —o la Metafísica—. Por si fuera poco, el concepto «Vida», clave en Nietzsche, por ejemplo, implicaría creación, horizonte, orden y perspectivismo, por lo que su proximidad al concepto de Dasein se hace evidente (que Nietzsche no pudiera dar el paso del concepto vida a una analítica del Dasein obedecería a que el filósofo estaría anclado todavía en el lenguaje de la Metafísica tradicional [20]).

El perspectivismo nietzscheano («¡Todo es perspectiva!») se ajustaba bien a la idea heideggeriana de la facticidad: «Que todo es perspectiva, eso significa facticidad, lo demás son intentos de saltar por encima de la propia sombra», afirma en el *Nietzsche*. ¿No había transformado precisamente Heidegger la fenomenología de Husserl en una hermenéutica al señalar el alcance existencial (que era como decir... trascendental) de la comprensión y la interpretación (*Verstehen* y *Auslegung*)?

Entre los años 36 y 40, el «acto de suprema autognosis» con que Nietzsche describía la transvaloración en *Ecce Homo*, están asociados en Heidegger a la fundación del Ser por la palabra poética y a la decisión auténtica del pueblo alemán. Por lo demás, cuando en la *Carta sobre el humanismo* —y en lo sucesivo— Heidegger advierte de que su concepto fundamental era el de «Ereignis» no hacía sino pergeñar su línea de fuga, a saber, que su ruptura con el nacionalsocialismo se retrotraía por lo menos a su dimisión del rectorado en

1934 y que a partir de entonces era una persona más bien sospechosa para el partido. En realidad, en los años heroicos los conceptos de fundación y decisión son mucho más repetidos que el de Ereignis, y además éste se vincula más a un acto resolutivo y decisivo del Dasein que a un pálpito del Ser... El poeta pensador era entonces el Superhombre [21]: «El “superhombre” es el hombre que funda de nuevo el ser, en el rigor del saber y en el gran estilo del crear» (2000, I, p. 207).

5. Desterritorialización de la provincia nietzscheana

En la controversia con Nietzsche —desde 1936/37— considera Heidegger el eterno retorno nietzscheano como una «posición metafísica fundamental», en cuanto ingreso en la era de la técnica desencadenada, en el seno de la lucha por el dominio mundial, y exige al respecto una «meditación conforme a la historia acontecida del ser».

Pöggeler, 1963/83, p. 132

A partir de los cuarenta, en los textos supuestamente escritos entonces, armonizar a Nietzsche con la hermenéutica existencial ya no es asunto prioritario; más bien el gesto se transforma en su contrario —lo cual se torna problemático, puesto que si Nietzsche cae definitivamente dentro de la tradición metafísica y no supone una ruptura de ésta, o si Nietzsche sirvió para justificar el nazismo, el Heidegger nietzscheano o el Nietzsche heideggeriano del año 36 debía correr igual suerte [22] —. Según Zimmerman (2005), el cambio que puede observarse al respecto se puede resumir en la frase «De “el primer pensador de un nuevo comienzo” a “el último pensador del primer comienzo”, el asunto, creemos no es tan lineal, puesto que partimos inicialmente de un desprecio a la filosofía de Nietzsche como mero vitalismo y Filosofía de los valores, y puesto que el maridaje de Heidegger con Nietzsche hace aguas por

demasiados puntos...». El mismísimo Heidegger llega a excusarse en el *Nietzsche* de los años de desatención o desprecio de la obra nietzscheana:

Sobre todo la generación que estudió en las universidades alemanas entre 1909 y 1914 recibió las palabras nietzscheanas interpretadas de esta manera. Incluso así, mal interpretadas, fue para nosotros una ayuda. Pero no había nadie que nos hubiera podido dar la interpretación justa, pues para ello es necesario volver a preguntar la pregunta fundamental de la filosofía occidental, la pregunta por el ser (2000, I, p. 206).

Nietzsche, que poco habló de la técnica, se transforma en el pensador del mundo técnicamente desaforado [23]. La voluntad de poder, en el treinta y seis vinculada a la resolución, la decisión y la autenticidad, se convierte en los cuarenta —siendo todavía orden y jerarquía— esencialmente en valoración y razón calculante; en los cincuenta la llamará Heidegger «Gestell». Ya en el «Epílogo a “Qué es Metafísica”» de 1943 apunta a la «voluntad de voluntad», al querer sin novedad, como esencia del nihilismo y clave para entender la metafísica del mundo técnicamente movilizado, expresión última del dominio del sujeto en la época moderna, la del máximo olvido del ser. La voluntad de poder, en fin, se entiende ahora como «... un peculiar dominio del ser sobre el ente en su totalidad (bajo la forma velada del abandono del ente por parte del ser)» (op. cit., p. 400).

Nietzsche habría quebrantado la esencia misma de la verdad, reduciéndola a una mera estimación de valor llevada a cabo por la vida, «poniendo en seguro de antemano la dominación técnica moderna». En los textos de los cuarenta se produce, pues, un desplazamiento en la comprensión de la verdad en Nietzsche que podría resumirse en un tránsito de una concepción de la verdad como adecuación a otra antropológico-pragmática por la que se la entiende como acrecentamiento de la voluntad de poder, y, en última instancia, como «Justicia» [24]. La decisión, la fundación y la salvación ya no competen al Volk

alemán y ya no consisten en creer en el eterno retorno —que pasa a ser símbolo del infernal mundo mecanizado— [25] sino a unos cuantos pensadores, SuperDaseins con capacidad para fundar el ser. En realidad, con el tiempo ya ni siquiera los sumos pensadores —que tendrán que pensar en alemán, claro— decidirán nada, puesto que la decisión, cuando venga, vendrá del ser, y sólo tendrán que escuchar y tomar nota [26].

Entretanto, la transvaloración nietzscheana pierde todo fuste, pues consiste en reducirlo todo («ser», «fin», «verdad») a voluntad de poder y ésta a valor: «La transvaloración de Nietzsche es, en el fondo el repensar en términos de valor todas las determinaciones del ente» (2000, II, p. 95).

El superhombre, consecuentemente, es la esencia del hombre que corresponde al eterno retorno y a la voluntad de poder como dominio:

El superhombre deja simplemente detrás de sí al hombre de los valores válidos hasta el momento, «*pasa por encima de él*» y traslada la justificación de todos los derechos y la posición de todos los valores al ejercicio de poder del puro poder. Todo actuar y realizar sólo vale como tal en la medida en que sirve para equipar, adiestrar y acrecentar la voluntad de poder (op. cit., p. 40).

Pero no sólo eso: con el superhombre la metafísica moderna del sujeto culmina sus posibilidades extremas:

Con el superhombre, en cuanto doctrina de la preeminencia incondicionada del hombre dentro del ente, la metafísica moderna llega a la determinación extrema y acabada de su esencia. En esta doctrina celebra su supremo triunfo (op. cit., p. 57).

Apuntará Heidegger, sin embargo, que la diferencia entre el superhombre y el hombre cartesiano consiste en que el primero es pura *animalitas*, como si habiendo eliminado la mente nos quedáramos sólo con el cuerpo, con sus

pulsiones y sus afectos: una especie de Descartes invertido que al eliminar la conciencia y quedarse con el cuerpo terminara por reducir la Metafísica a mera fisiología. De las tensiones internas entre las interpretaciones heideggerianas de Nietzsche da cuenta el hecho de que el superhombre se describa al mismo tiempo como razón calculante y como pura animalidad o puro juego de instintos [27].

Sorprendentemente, a principios de los cincuenta, en la época de «¿Qué significa pensar?» Heidegger intenta un rescate del concepto de «superhombre» «como un tipo de hombre para el que “caduca” lo cuantitativo», opuesto al carácter calculador-representativo de la metafísica moderna y apuntando a la nueva donación del ser que hemos que esperar los mortales. La idea de que todavía no pensamos, de que todos nuestros conceptos están embebidos en la metafísica moderna, o en sus conceptos básicos que son el fundamento abismático de cada época, encajaría con el diagnóstico nietzscheano del nihilismo y del tránsito del hombre al superhombre. Dado que la publicación supuestamente recopilatoria del *Nietzsche* es de 1961, la línea evolutiva del pensamiento heideggeriano sobre estas cuestiones se hace todavía más alambicada [28].

6. Ni lo uno ni lo otro

La edición de los cursos y trabajos sobre Nietzsche de 1961 debiera haber llevado entonces al tipo de cuestionamiento sistemáticamente desarrollado por primera vez en los *Aportes a la filosofía*. Sin embargo, cuando Heidegger leyó la recensión de su *Nietzsche* por Karl Löwith se dio cuenta de que ya no había posibilidad alguna de hacer inteligible su propio pensar de los años treinta como paso a su pensar posterior.

Pöggeler, 1963/83, p. 413

Muchas veces han hablado los autores de este artículo sobre los supuestos de la anterior cita de Pöggeler aparecida en la tercera edición alemana de su *Denkweg*, en 1990: suponía, en primer lugar, que Heidegger tenía que hacer comprensible la Kehre al público, y que por tanto aquélla no se derivaba claramente de lo publicado; suponía, en segundo lugar, que el *Nietzsche* debía haber aportado tal comprensibilidad; suponía, además, que Heidegger había aceptado que ese propósito no se había cumplido y que por tanto la confección del libro había fracasado en ese empeño —aunque no necesariamente en otros—; suponía, por último, que el propio Pöggeler sabía todo esto aunque, por los motivos que fuesen, no había sido consecuente con esas ideas —sin mencionar este hecho tampoco más tarde—, en el resumen del libro al que le había dedicado decenas de páginas analíticas en la primera versión del *Denkweg* del 63. Creemos que una de las razones de ese reconocido fracaso es que la obra de Friedrich Nietzsche fue inasimilable por Heidegger en ninguna de sus versiones, sea como vitalista o como pensador auroral o como último metafísico o como místico New Age; creemos que todas esas versiones son comprensibles a la luz del contexto existencial del mago de Messkirch, pero en sí incompatibles con lecturas no sesgadas de la obra de Nietzsche.

Para empezar, estaba la diferencia ontológica. Según Heidegger el hombre está en referencia al ser: no podría relacionarse con las cosas si éstas no fuesen. Las cosas son. Por tanto el hombre vive permanentemente en una precomprensión del ser. La diferencia entre ser y ente, y entre esencia y existencia, queda así planteada y es ni más ni menos que el único pensamiento de Heidegger, el que guía toda su obra, atando al primero con el segundo. Y, dado, lo anterior, ¿no había dicho Nietzsche que el ser de las cosas era voluntad de poder? Sí y no. Como refiere Deleuze, Nietzsche no suprime el concepto de ser: la afirmación es ser, pero es ser «en tanto que es objeto de otra afirmación que eleva el devenir al ser o que extrae el ser del devenir»:

Esta falsa concepción de la afirmación sigue siendo una forma de conservar al hombre. (...) Toda la filosofía de Nietzsche se opone a los postulados del ser, del hombre y de la asunción «El ser: no tenemos de él otra representación que el hecho de vivir. ¿Cómo podría ser lo que está muerto?». «El mundo no es ni verdadero ni real sino viviente».

... Heidegger descuida todo aquello contra lo que Nietzsche luchó. Nietzsche se opone a cualquier concepción de la afirmación que halle su fundamento en el Ser (1986, p. 257).

Es por esto que no hay en Nietzsche ni análisis del ser en sí ni de la nada en sí: *«El ser y la nada son únicamente la expresión abstracta de la afirmación y la negación como cualidades de la voluntad de poder»* (ibíd., p. 260). «Ser» en Nietzsche es una designación ficticia, pero no sólo para una tradición platónica que lo hubiera tergiversado u olvidado, sino que ya al nombrar el «hay» nos ponemos ante una evaluación, ante una interpretación. Heidegger estaría de acuerdo en que el «Ser» de la tradición metafísica está enfermo desde siempre y cada vez más... pero seguiría preguntando por el «Ser», como si hubiera un lenguaje adecuado a la desocultación y como diciéndole a Nietzsche que sí, que el hombre ha matado un Dios, pero que ha matado al que no era. En conexión con lo anterior, algo que Heidegger no acabó de asimilar del todo cuando hacía del concepto de «valor» el centro del pensar nietzscheano es que en Nietzsche el ser (o el devenir) no tiene ningún valor, la vida es invaluable, y por lo tanto no tiene una dignidad especial: el santo «sí» de la afirmación nietzscheana no es lo que Badiou llama una «figura de la soberanía», no es interpretación, sino otra cosa diferente, la asunción definitiva de que el ser no tiene sentido: juego, canción, danza o inocencia... y olvido; piénsese en lo diferente que suena el olvido del ser en Heidegger (similar a una maldición bíblica) con las alabanzas nietzscheanas al olvido [29]. El superhombre, en tanto que vive, seguirá interpretando (porque vivir es valorar, es decir, interpretar), y por tanto, seguirá «violentando, reajustando, recortando,

omitiendo, rellenando, imaginando, falseando...»; pero en tanto que niño, el superhombre no interpreta, (o deja a la interpretación, y a la verdad, en el lugar residual que debiera ocupar en una vida sana —con una Gran Salud—), sino que se cubre de inocencia y olvido, juega, danza, crea y dice «un santo sí».

Es imposible entender a Nietzsche asumiendo y suponiendo la falacia esencialista platónica del «e pluribus unum» de la que parte una y otra vez Heidegger, y del que, a modo de muestra, sacamos este ejemplo sobre la «esencia de la verdad»:

Así como llamamos justicia a la esencia de lo justo, cobardía a la esencia de lo cobarde, y belleza a la esencia de lo bello, la esencia de lo verdadero tiene que llamarse verdad. Pero la verdad, en cuanto esencia de lo verdadero, es sólo una, pues la esencia de algo es aquello en lo que coincide todo lo que tiene tal esencia, en nuestro caso todo lo verdadero (2000, p. 143).

Este tipo de argumentos, de los que se mofaba Nietzsche como autor de la multiplicidad y del dinamismo (no se olvide, con perdón, de que la dinámica del Dasein es... una caída en espiral) y de los que no se puede hacer caso después de Wittgenstein, junto con un recorte arbitrario de las esencias conceptuales (una observación aislada sobre un concepto se recorta, aísla y amplifica como su carácter esencial... así la embriaguez se convierte en jerarquía y la verdad en justicia: un defecto del análisis heideggeriano que ya señaló Löwith), hacen que el retrato de Nietzsche llevado a cabo por Heidegger acabe siendo más un retrato de sus propias preferencias y antagonismos del momento en que se tratase que un reflejo ajustado del propio Nietzsche.

Heidegger, que se pasó media vida recordándonos que la vida es *Abgrund*, abismo, se pasó también otra media vida recordándonos la radicalidad del gesto de buscar y preguntar por el *Grund*, por el fundamento con el que sostenerse sobre la nada. Y aquí está el gesto que a Nietzsche le sobraría, ese

segundo momento de recuperación de las esencias perdidas sobre las arenas movedizas de la nada. Hay en Heidegger, en efecto, una mitificación o idolización de las esencias, del origen y del fundamento, un esencialismo incompatible con una lectura poco desprejuiciada de la obra de Nietzsche. «Voluntad de poder», llamada «ser del ente», no es más que un nombre para una pluralidad, nombre intercambiable por «devenir», «Dionisos» o «vida».

El esencialismo epistemológico con el que se demarca filosofía y ciencia en Heidegger, para empezar, no existe en Nietzsche [30]. Ni la diferencia entre filosofía y ciencia, ni su jerarquía o rango dispar, distingue a ambos autores, sino las continuas ósmosis entre explicaciones científicas y filosóficas, su permanente interconexión en la obra de Nietzsche, ajenas a la demarcación radical que hace Heidegger de ambos tipos de indagación. En efecto, las recurrencias de Nietzsche a perspectivas como una «historia natural de la moral», un «médico de la cultura», una «Psicología», o una «Fisiología» se le atraviesan al Heidegger del 36 que trata de asimilar Nietzsche al análisis existencial, para el que nada, absolutamente nada fisiológico puede resolver ningún auténtico problema al Dasein. En los años 40, las pretendidas explicaciones científicas de Nietzsche se asocian con la subjetividad metafísica moderna y el dominio técnico del planeta... hasta el punto de que el superhombre más parece un tipo como el dueño de la General Motors que un niño haciendo y deshaciendo castillos de arena. Obsérvese, sin embargo, que para Nietzsche la ciencia también puede ser *más o menos* decadente, y que, al fin y al cabo, el científico, como Heidegger, participa de la voluntad de verdad ascética y que es un tipo humano que hay que superar.

Ya compartimos la opinión de Löwith respecto al recorte arbitrario de esencias conceptuales en el *Nietzsche* de Heidegger, empezando por la reducción de toda su filosofía al concepto de valor. Como ya sugerimos, el periplo heideggeriano por Nietzsche reducirá el concepto de voluntad de poder a

resolución, y en la última época a dominio técnico; el eterno retorno será reducido a decisión en las primeras lecciones y a imagen del mundo técnico desaforado en las últimas; el superhombre será el poeta fundador del ser en el 36 y animalidad desencadenada en los cuarenta; la transvaloración, de símbolo de un nuevo comienzo en los treinta, devendrá mera razón calculante después; por fin, la verdad pasará de mera adecuación a la realidad a acrecentamiento pragmático del poder. En muchos casos estas reducciones tienen algo de acertado por lo que incluyen, pero yerran por no considerar lo que excluyen. Veámoslo.

Heidegger entiende en las clases del 36 la voluntad de poder como «la resolución en la que el que quiere se expone al máximo al ente para aferrarlo en el radio de su comportamiento» (2000, p. 56). Esta curiosa reducción adolece al menos de dos defectos: en primer lugar, antropomorfiza un concepto de alcance ontológico:

... en todos aquellos lugares donde reconocemos que hay efectos, una voluntad actúa sobre otra voluntad, (...) todo acontecer mecánico, en la medida en que en él actúa una fuerza, es precisamente una fuerza de la voluntad, un efecto de la voluntad (Nietzsche, *MBM*, 36, 1983, p. 62).

Es verdad que el argumento podría volverse del revés, dado que, como se ha observado muchas veces, Nietzsche parece antropomorfizar la naturaleza entendiéndola como voluntad... lo que se ha llamado el «pampsiquismo» nietzscheano: «“Pensar” en los estados primitivos (preorgánicos) equivale a crear estructuras, como en los cristales» (*VP*, § 494, p. 283).

Al mismo tiempo, y en sentido contrario, a Nietzsche se le atribuye también la idea del ser humano como *animalitas*, en última instancia un cúmulo de impulsos e instintos, lo que implicaría una reducción naturalística de lo humano. Ambas observaciones muchas veces críticas yerran en la medida en que

presuponen antítesis donde Nietzsche sólo ve grados: ningún criterio demarcacionista entre lo mental y lo físico o entre hombre y naturaleza cabe en este autor. El cuerpo es la «Gran Razón» al que obedece nuestra «pequeña razón».

Por otro lado, entender la voluntad de poder como resolución entra en conflicto con la existencia de una voluntad de poder tanto fuerte como débil, características que no se le pueden aplicar al concepto heideggeriano de resolución (en todo caso, una voluntad fuerte): se trataría, pues, de un tinte necesariamente positivo en el significado de un concepto ontológicamente neutro y moralmente inocente.

Respecto a la comprensión tardía de la voluntad de poder como voluntad de voluntad, subjetividad desencadenada y dominio técnico desaforado del planeta, cabe decir que el automatismo del mundo técnico está bastante lejos de esa voluntad de poder creadora que se expresa de manera tan directa en la actividad artística, en el juego, el amor o la danza, antes que en la construcción de motores. Este mundo mecanizado de la movilización total es el que Nietzsche demolió con su crítica a la modernidad... mal se le puede reprochar el haberlo sustentado metafísicamente [31].

Algo parecido puede decirse respecto a la consideración del eterno retorno como una decisión, la decisión resuelta de *Ser y Tiempo*, transformada, mediante el giro heroico de los años nazis, en condición para «fundar el Ser». La idea, tomada del libro de Löwith sobre el eterno retorno del 35, de que en la crisis del nihilismo se decide la enseñanza que libera del nihilismo y de la muerte de Dios, el Gran Mediodía en forma de la suprema decisión: «¿Querrías vivir este momento infinitas veces?», o, en forma de imperativo: «Vive como si este momento y cualquier momento fuera a repetirse infinitas veces», introduce la eternidad en el ahora, que es la única forma que tenemos los mortales de ser

eternos. Y, sin embargo, el eterno retorno existe aunque no se crea en él, no es un mero *wishful thinking*, y, tomado al pie de la letra, parece llevar más bien a la inacción que a lo contrario, pues... yo haré o dejaré de hacer lo que siempre he hecho en cualquier caso. ¿De qué valen imperativos si todo está ya escrito? Para Löwith, el vínculo entre voluntad de poder y eterno retorno se resuelve en el *Amor fati*. Amor, no dominio, debiera haber estado en la base de la voluntad y el retorno.

En lo que respecta al superhombre como poeta fundador... cabe decir que debiera soltar lastre. En Nietzsche, más que fundar el ser, el superhombre hace castillos de arena, juega, canta y danza envuelto en una inocencia, una jovialidad y una nube de olvido que poco tienen que ver con descubrir la verdad de ningún ser —o con la fabricación de máquinas... o con el Gestell [32] —.

Por otra parte, podría hacerse una clasificación de las interpretaciones del opus nietzscheano en función de la radicalidad que se le asocie al concepto de transvaloración o transmutación de los valores. Para el Heidegger de los años cuarenta la transvaloración es un contramovimiento frente al nihilismo, desde dentro del nihilismo, una *volta do mare* fallida a causa de pretender entender el Ser en términos de valor, y, consecuentemente el nihilismo en términos de devaluación de los supremos valores y su superación como una sustitución o una inversión de unos valores por otros —valores vengativos hacia la tierra contra valores fieles a la tierra, digamos... tablas viejas por tablas nuevas, en fin—. Avalando esta interpretación *light* de la transvaloración estarían las palabras que Nietzsche le escribe a Paul Deussen el 26 de noviembre de 1888, poco antes del colapso: «Mi transmutación de los valores con el título principal de “El Anticristo” está acabada» [33]. O, como el propio Nietzsche afirma en *Ecce Homo* respecto a *Más allá del Bien y del Mal*: «Después de haber quedado resuelta la parte de mi tarea que dice sí, le llegaba el turno a la mitad

de la misma que dice *no, que lleva ese no a la práctica*: la transvaloración misma de los valores anteriores, la gran guerra» (p. 107).

Una interpretación «fuerte» de la transvaloración sería por ejemplo la de Alain Badiou (cfr. *L'Antiphilosophie de Nietzsche, cours 1992-1993*) y Gilles Deleuze (1986). Nietzsche es esencialmente un pensador revolucionario según Badiou; en el corazón de su filosofía está el acontecimiento que, lejos de «superar», rompe con todo lo habido hasta el momento. Ruptura, no superación pseudohegeliana. Esa insistencia en partir la historia en dos, esa efervescencia acontecimental, esa «cesura irreductible en el dispositivo discursivo» no puede ser reducida a una mera sustitución de unos valores por otros. Por supuesto, lo que Heidegger le respondería es que lo que Nietzsche *creía* que estaba haciendo era precisamente eso y que él mismo se habría encargado de mostrar por qué de facto no puede romper con una tradición que en realidad *culmina*. En una línea parecida andaría la interpretación de Deleuze, más afín a la del Heidegger de los años treinta, quien entiende la transvaloración como revolución permanente:

Al contrario, existen valores eternamente nuevos, eternamente intempestivos, siempre contemporáneos de su creación, y que, incluso cuando parece que son reconocidos, asimilados en apariencia por una sociedad, se dirigen de hecho a otras fuerzas y solicitan dentro de esa sociedad misma unos poderes anárquicos de otra naturaleza. Sólo estos valores nuevos son transhistóricos, testimonian un caos genial, un desorden creador irreductible a todo orden. Era de este caos que Nietzsche decía que no era contrario al eterno retorno, sino el eterno retorno en persona. De este fondo supra-histórico, de este caos intempestivo, parten las grandes creaciones, al límite de lo que es posible vivir (cit. en Badiou, 92/93, p. 82).

En esta lectura de Deleuze el eterno retorno deviene una metáfora de la propia transvaloración; que esta última pueda servir de gozne o umbral para una

nueva época del ser ya dependerá del mesianismo filosófico que cada cual esté dispuesto a soportar. Los autores consideran que cualquier lectura de la transvaloración nietzscheana —entendiéndola como un más allá del nihilismo— estará incompleta si no contemplan al menos tres dimensiones que Heidegger entendió siempre *pro domo sua*: la dimensión biológica de las metamorfosis [34], la transformación política de la tierra con la Gran Política y la transvaloración [35] de todos los valores decadentes alumbrando un nuevo modo de pensar, un nuevo modo de sentir y una nueva manera de comportarse.

La dimensión biológica de las metamorfosis intentaría entender todas las facetas de la transformación del camello en león y del león en niño; cómo devenir niño o animal sin caer en un estúpido infantilismo o en una especie de apología de la regresión [36]. Dado que las metamorfosis ocurren en lo más árido del desierto, podemos esperar que muestren la estructura de los ritos de paso tal como se conocen en antropología. Nadie sabe lo que puede un cuerpo... ni «cómo tendrán que estar constituidos los hombres que emprendan en sí mismos esta transvaloración»... ahí, en un espacio sin aire que habrá que saber describir con sus figuras típicas, se encontrarían Spinoza y Cronenberg, Deleuze y los Transformers, el último hombre detrás de todas sus máscaras con el hombre redentor, «que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada» (cfr. Nietzsche, *GM*, 24).

La dimensión política de la transvaloración la entiende como guerra, como misión y como cría de hombres o *paideia*. Las guerras que anunciaba Nietzsche, por supuesto, no tenían ni tienen que dirimirse necesariamente a cañonazos, puesto que en el fondo se trataría de guerras hermenéuticas que habrán de decidir sobre los valores dominantes: fieles u hostiles a la tierra. El tan manido «dominio de la tierra» puede entenderse perfectamente como

genitivo subjetivo: es la tierra la que debe definitivamente desplegar su poder, tras milenios de desprecio hacia todo lo que vive. Como se sabe, Nietzsche atacó tanto las ideas liberales modernas como las socialistas, incluyéndolas en el mismo espíritu cristiano o en la misma visión moral del mundo: el concepto de libertad democrática decimonónica, el de igualdad, el de democracia, etc., formarían parte de la época que tanto alumbra la muerte de dios como al último hombre. Ciertamente que por aquí se coló buena parte de la interpretación nazi de Nietzsche, después de marginar todo lo que también era incompatible con ella: el profundo antigregarismo social, el antiestatismo radical y el alcance planetario (no nacional, y menos alemán) de la guerra. La nueva raza aristocrática para criar no responde a una clase social decimonónica —obreros o empresarios—, pero de seguro que es incompatible tanto con el gregarismo o el capitalismo de los siglos XIX y XX, como con el pragmatismo o con el cristianismo moral. Para esta guerra se requerirán tácticas y estrategias peculiares; y es posible que el éxito de la misión dependa del éxito de la *paideia*.

Por otro lado, y también al respecto de la dimensión política de la transvaloración, habría que tener en cuenta enfoques que, como el de Badiou o Žižek, insisten en su carácter acontecimental, su «ruptura del orden discursivo», su faceta radicalmente revolucionaria; bien es verdad que con ello volvemos al decisionismo de Carl Schmitt y de Heidegger en los años treinta, volvemos al estado de excepción, en el que tal vez estemos ya siempre sin querer saberlo.

Por último, respecto a los seis sentidos deleuzianos de la transvaloración, hay que hacer notar que en ellos se incluye tanto la genealogía crítica como la demolición y en general la Filosofía del Anticristo, la afirmación inmoral de la vida, como la ruptura del nihilismo desde dentro del nihilismo:

Es lo mismo decir de la transmutación que sirve de condición al eterno retorno como que depende de él desde un punto de vista más profundo. Ya que la voluntad de poder sólo hace volver lo que es afirmado: ella es quien, simultáneamente, convierte lo negativo y reproduce la afirmación. Que uno sea para el otro, que uno esté en el otro, significa que el eterno retorno es el ser, pero el ser es selección. La afirmación permanece como la única cualidad de la voluntad de poder, la acción, como la única cualidad de la fuerza, el devenir-activo como identidad creadora del poder y del querer (1986, p. 275).

7. Conclusiones: el Último Metafísico y el Último Gran Mago

El asceta trata la vida como un camino errado

Nietzsche

Tratábamos de responder a la pregunta: ¿quién es el Nietzsche de Heidegger? y nos encontramos, ya en el libro del 61, con una pluralidad de respuestas contrarias entre sí. Permítasenos, sin intención sistemática o exhaustiva, extraer una miscelánea de conclusiones al respecto:

1. Las mismas cuerdas que manipula el marino para que sus velas cojan viento, le sirven al suicida para ahorcarse. Nietzsche y Heidegger han compartido como destino común el haber alumbrado posiciones de izquierda y de derecha radicales. Respecto al nazismo en *Ser y Tiempo* se ha llegado al *impasse* de «lo importante»: si los párrafos sobre la historicidad del Dasein (del § 74 al § 76 en *Ser y Tiempo*), acompañados por la declaración expresa de Heidegger a Löwith en Roma en el 36 respecto a que ahí estaría el fundamento filosófico del nacionalsocialismo, son suficientemente importantes como para considerar nazi toda la obra del filósofo y proceder, más o

menos, como querría Emmanuel Faye, a la quema metódica de sus libros y a su expulsión del reino de la filosofía para ocupar el rincón de la ideología. O podemos recordar a Jean Paul Sartre entrando a empellones en el club *Maintenant* fundando sobre el espíritu de la resistencia francesa una filosofía de la responsabilidad y la decisión radicales y apuntando a la filosofía de la existencia de Martin Heidegger como inspiración. La moraleja del cuento es que cada uno sabrá hasta dónde estira sus conceptos; Heidegger llegó a la deformación de sus conceptos existenciales básicos durante los años treinta, animado por una realidad política a la que estúpidamente se entregó. El Nietzsche de las lecciones del treinta y seis es un Nietzsche nazi, aunque lo sea de modo diferente al de los biologicistas o los orgiásticos.

2. Que los distintos nietzsches de Heidegger puedan entenderse mejor a la luz del contexto vital político del mago de Messkirch fue idea nuestra; que esos nietzsches estén tan vinculados a la década más oscura del siglo XX europeo, fue cosa de los tiempos, o del Ser. El error más grande sería considerar la confrontación con Nietzsche como una exigencia interna de la filosofía heideggeriana, (algo así como un «¡Es que tenía que desembocar en él!» —esto hubiera tenido su sentido en los años veinte, pero la cosa estuvo lejos de ocurrir, y a eso nosotros lo hemos llamado un «escándalo filosófico»—) y no como el trazado de diversas líneas de fuga y de acople al confuso universo espiritual de la época. Distinguimos al menos cuatro nietzsches en Heidegger: hasta los treinta, un mero vitalista y padre de la filosofía de los valores; durante los treinta, el profeta del Nuevo Comienzo de la era nacionalsocialista; a partir de los cuarenta el profeta del mundo técnico moderno, ya sea para

adherirse a él, o, por último, para vaticinar su más allá en los cincuenta.

3. El *Nietzsche* de Heidegger del 61 es un extraño libro por varias razones: ni puede leerse a la luz del 61, debido a su intención manifiesta de presentar las lecciones de los años treinta, y a que, por tanto, se dicen cosas que Heidegger ya no necesariamente suscribiría; ni puede leerse a la luz de los años treinta, debido a su intención oculta en el 61 de recortar y modificar los textos de las lecciones, y a que, por tanto, en el libro del 61 aparecen cosas que no se dijeron en los treinta y desaparecen otras que sí lo fueron. Irónicamente, el libro del 61 remeda la denostada edición de 1911 de la *Voluntad de Poder* de Nietzsche en ese tono de pastiche.
4. El *Nietzsche* está basado en una profunda «egiptización» de los conceptos nietzscheanos. Escoger un uso concreto de un concepto, convertirlo en esencial y por tanto en *único*, unido a una mala comprensión de los elementos empíricos, vitales, fisiológicos, al olvido de Dionisos y de las pluralidades heterogéneas, unido también a una pobre lógica binaria de lo verdadero y lo falso sustituyendo a una lógica de las diferencias y los *quanta* de fuerza, permitirá a Heidegger afirmar cosas como que la verdad en Nietzsche se reduce a justicia, la voluntad de poder a dominio (o valor o cálculo) y el superhombre a pura *animalitas* de afectos e impulsos. La «ontologización» brutal del pensamiento de Nietzsche es la que llevará a Löwith a sugerir que el *Nietzsche* mejor debiera llamarse *Heidegger*.
5. Esa ontologización deformante del pensamiento nietzscheano convertirá a uno de los nietzsches del *Nietzsche* (el último) en el

postrero avatar crítico de la metafísica occidental *monotonoteísta*. Pero esa adscripción al elenco de la metafísica depende tanto del escenario histórico filosófico montado por Heidegger, que prácticamente nadie —ni sus seguidores postmodernos, llámense Derrida, Lyotard o Vattimo— la ha defendido. Lo curioso es que fue gracias a Nietzsche que el concepto de metafísica en Heidegger, a mediados de los treinta todavía una experiencia radical [37], se tiñó de tonos oscuros, y el salto metafísico se convirtió en un salto superador de la metafísica y el pensar algo que todavía no sabemos hacer. La crítica a la Metafísica de Nietzsche, los martillazos a todos los conceptos fundamentales de la metafísica occidental, resonarán para siempre en las cabezas de los filósofos del futuro; la crítica a la ontoteología platónica de Heidegger no es más que un sucedáneo manierista y alambicado de aquella [38].

Como en un hegelianismo invertido, el escenario heideggeriano parte de una experiencia auroral del Ser entre los primeros pensadores presocráticos y un progresivo olvido de éste (genitivo subjetivo) que culminaría con la reducción nietzscheana del Ser a valor, dominio y cálculo y al famoso pronóstico de los dos siglos de nihilismo en los que todavía estamos. Y a pesar de que en Nietzsche el nihilismo es la «lógica de la historia de Occidente», esta lógica es más bien una lógica demente, sin el espesor de una filosofía de la historia, nada parecido a un progresivo o regresivo olvido del Ser. Más correcto sería entender la superación de la metafísica en Nietzsche como un desplazamiento que como un reemplazamiento [39], y así hacemos caso, de paso, a aquella famosa máxima: «Yo no he venido a sustituir unos ídolos por otros».

Entretanto, el escenario ha cambiado. El trabajador jüngeriano planetario se ha transformado en multitudes inteligentes que agitan las calles y la rapidez o inmediatez de las comunicaciones, que tantísimo vértigo producía en Heidegger —quien no veía en ello más que signos de la catástrofe y luego vino Virilio a recordarlo— genera cada vez más redes de indignación y de esperanza. Los estertores del capitalismo ya no tienen ante sí a las masas de los años treinta, a las que les fue como les fue. Tal vez las más sangrientas guerras de la época del nihilismo hayan tenido ya lugar y nos tengamos que enfrentar con nuevas formas, quizá incruentas, de la guerra por una vida de señores y no de esclavos, por una vida de exceso y no de penuria, por Dionisos contra el crucificado. El escenario ha cambiado: El «Occidente», como el «Oriente», nunca han existido, ahora lo sabemos, más que como ficciones de poderes sospechosos, y, por mucho que el poder intente lindar sus más hondos conceptos con fronteras erizadas de cuchillas y concertinas, lo que no existe mal puede ser superado por nada, mal puede declinar por nada, ni siquiera por el olvido del Ser.

Bibliografía

Arendt, Hannah

2005 Ensayos de comprensión 1930-1954, Madrid, Caparrós Editores.

Aspiunza, Jaime

2012 «Nietzsche, el lenguaje y la verdad», en *Estudios Nietzsche. Revista de la Sociedad Española de estudios sobre Friedrich Nietzsche*, Nº 12, Madrid, Trotta.

Badiou, Alain

«L'Antiphilosophie de Nietzsche» en *Entretemps*.

Barrios, Manuel

1990 *La voluntad de poder como amor*, Barcelona, Serbal.

2010 «Jünger y la interpretación heideggeriana de Nietzsche», en *Estudios Nietzsche. Revista de la Sociedad Española de estudios sobre Friedrich Nietzsche*, Nº 10, Madrid, Trotta.

Carrasco, Nemrod

2010 «La defensa de la filosofía frente a Heidegger», en *Astrolabio*, Nº 10.

Conill, Jesús

1997 *Nietzsche: la Política de la Transvaloración*, Madrid, Tecnos.

Constante, Alberto

2010 «La modernidad en llamas: Nietzsche y Heidegger», en *Estudios Nietzsche. Revista de la Sociedad Española de estudios sobre Friedrich Nietzsche*, Nº 10, Madrid, Trotta.

Cragolini, Monica

2010 «Los animales de Zaratustra: Heidegger y Nietzsche en torno a la cuestión de lo viviente animal», en *Estudios Nietzsche. Revista de la Sociedad Española de estudios sobre Friedrich Nietzsche*, Nº 10, Madrid, Trotta.

Deleuze, Gilles

1986 *Nietzsche y la Filosofía*, Barcelona, Anagrama.

Dreyfus, Hubert L. y Wrathall, Mark.

2005 *A Companion to Heidegger*, New Haven, Yale University Press.

González Varela, Nicolás

2010 «Heidegger: Nazismo y Política del Ser», en *Rebelión.org*

2011 *Nietzsche contra la democracia*, Madrid, Montesinos.

Faye, Emmanuel

2009 *Heidegger, la introducción del nazismo en la Filosofía*, Madrid, Akal.

Grasset, Jean Paul

2012 *La decisión: el problema de la responsabilidad en Ser y Tiempo*, Santiago, LOM ediciones.

Heidegger, Martin

1935 *Einführung in die Metaphysik* (ed. Tubinga, 1953; Barcelona, Gedisa, 2001).

1947 *Über den «Humanismus», Brief an Jean Beaufret*, Francke, Bern (en Heidegger, Martin, 2000).

1975 *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Vittorio Klostermann.

1976 *Wegmarken* Frankfurt, Vittorio Klostermann (*Hitos*, Madrid, Alianza Editorial, 2000).

1989 *La autoafirmación de la Universidad alemana. El rectorado. Entrevista del Spiegel*, Madrid, Tecnos.

1994 «Carta a Sartre» en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 1 de Enero, 27.

1994b *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza Editorial (*Holzwege. Gesamtausgabe 5*, Frankfurt, Vittorio Klosterman, 1984).

1994c *Ensayos y artículos*, Barcelona, Serbal (*Vorträge und Aufsätze. Günther Neske*, 1954).

2000 *Nietzsche*, I y II, Barcelona, Destino (Günter Neske, 1961).

Löwith, Karl

1946 «Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger», en *Les Temps modernes*, 14.

1978 *Nietzsches Philosophic der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag.

Montecinos, Hernán

2010 «Nietzsche-Heidegger...actualización de una controversia», en *Elementos*, nº 57.

Nietzsche, Friedrich

1966 *Nietzsche. Werke in drei Banden*, ed. K. Schlechta, Munich, Hanser.

1967 *Nietzsche, Werke, Kritische Gesamtausgabe*, ed. G. Colli y M. Montinari, Berlin.

1971 *Ecce Homo (EH)*, Madrid, Alianza Editorial.

1972 *La Genealogía de la Moral (GM)*, Madrid, Alianza Editorial.

1972b *Así habló Zaratustra (AHZ)*, Madrid, Alianza Editorial.

1973 *Crepúsculo de los Ídolos (CI)*, Madrid, Alianza Editorial.

1974 *El Anticristo*, Madrid, Alianza Editorial.

1979 *La Gaya Ciencia (GC)*, Barcelona, Olañeta.

1980 *Humano, demasiado humano*, Madrid, EDAF.

1981 *La voluntad de poderío (VP)*, Madrid, EDAF.

1983 *Más allá del Bien y del Mal (MBM)*, Madrid, Alianza Editorial.

1999 *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva.

2012 *Correspondencia VI*, Barcelona, Trotta.

Ocaña, Enrique

1993 *Más allá del nihilismo. Meditaciones sobre la obra de Ernst Jünger*, Murcia, Universidad de Murcia.

Ortega y Gasset, José

1979 *La idea de Principio en Leibniz*, Madrid, Alianza Editorial.

Quesada Martín, Julio

2013 «Heidegger: La decapitación de la fenomenología y el totalitarismo nazi», en *Revista de Filosofía*.

Pöggeler, Otto

1963 *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Günther Neske (*Los caminos del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial, 1993).

Rodríguez, Juan Carlos

2011 *Para una lectura de Heidegger*, Granada, Universidad de Granada.

Sartre, Jean Paul

1999 *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa.

Towarnicki, Frédéric

1999 *Martin Heidegger: Souvenirs et Chroniques*, Paris, Rivages.

Volpi, Franco

2009 *Martin Heidegger: Aportes a la Filosofía*, Madrid, MAIA Ediciones.

Notas

[*] IES Juan Goytisolo, Carboneras, Almería e IES Playa de San Juan, Alicante, respectivamente.

Contacto con los autores: vliz3@yahoo.es y montix2003@yahoo.es.

[1] Frédéric Towarnicki, el curioso periodista al que le cayó la misión de informar a los franceses del nazismo de Heidegger, tras la guerra anota (Paris, Rivaless, 1999) que Sartre se habría enterado en mayo de 1945.

[2] No se vea nada insultante en un apelativo que a Heidegger, según Hannah Arendt, le enorgullecía:

Dice Heidegger todo orgulloso: «las gentes dicen que este Heidegger es un zorro». He aquí la verdadera historia del zorro Heidegger. Había una vez un zorro tan falto de astucia que no sólo caía en trampas constantemente, sino que ni siquiera podía percibir la diferencia entre una trampa y una no-trampa. Este zorro tenía además otro defecto: algo le pasaba en la piel, de suerte que carecía de toda protección natural contra las inclemencias de la vida zorruna (2005, pp. 435-36).

[3] Recuérdese sin embargo lo que cuenta Gadamer sobre el libro al que su maestro le había arrancado las primeras cuarenta páginas y del que se deshizo entregándoselo a él mismo.

[4] Y Badiou añade: «en tiempos de ligerezas posmodernas, ya es algo», como diciendo: «mejor nazi que marica posmoderno».

[5] Como se sabe, esa conferencia, taquigrafiada y publicada sin el permiso expreso del propio Sartre, es la base de *El existencialismo es un humanismo*.

[6] Cfr. Grasset, J. P. (2012).

[7] En el postfacio a la biografía-hagiografía de Pöggeler sobre Heidegger casi tuvo el primero que jurar que no se había dado cuenta de las manipulaciones de su maestro.

[8] Dice al respecto Alberto Constante:

¿Qué fue lo que cautivó al pensador de Todnauberg para reflexionar en paralelo al pensamiento de Nietzsche? (...) Heidegger reflexiona a partir de ese ser arrojado en el mundo y en el que el abandono ha hecho presa dejándolo en su no encuentro, en su extravío. La «muerte de Dios» es sólo un punto de inflexión (2010, p. 17).

Y bien, aun estando de acuerdo sobre el punto, la primera pregunta que habría que hacerse es si de eso no se había dado cuenta en *Ser y Tiempo* o en sus lecciones sobre finitud y aislamiento de aquellos años veinte; la segunda pregunta que habría que hacerse es cómo se explica que Heidegger se percatara justamente de ello cuando ya estaba dándole la vuelta a la analítica del Dasein, cuando el problema del Dasein arrojado al mundo se estaba convirtiendo en la historia de cómo el Ser se había olvidado del mundo.

[9] ¿Y no había sido el «triumfo» de Heidegger en Davos frente a Cassirer en el 29 un triunfo nietzscheano? Los autores han comentado en numerosas ocasiones aquel encuentro en el que se enfrentaron algo más que dos filósofos, no ya por el hecho de que ambos fueran arrojados por sendos grupos de incondicionales, ni tampoco por el gesto vaticinador de que Heidegger le negara la mano a Cassirer... En Davos entonces, como ahora, se estaba jugando simbólicamente el destino de Europa, entre una vieja concepción liberal y humanística, con su fe en principios categóricos y en condiciones trascendentales y una nueva «filosofía existencial» que asumía radicalmente la facticidad del ser humano (del Dasein, si se quiere). Los autores gustan siempre de recordar ese momento álgido en que Cassirer, llevándose las manos a la cabeza, enarbolaba las verdades eternas frente a cualquier historicismo o relativismo, y la respuesta de Heidegger cogiendo el toro por los cuernos: «Si no existiera el ser ahí, no habría verdad, pues nada habría»... que es como decir que nada es eterno.

[10] «El verdadero precursor de la posición heideggeriana en la pregunta por el ser (...) no podían ser ni Dilthey ni Husserl, sino en todo caso Nietzsche. Puede que Heidegger mismo sólo lo comprendiera más tarde» (Gadamer, *Verdad y Método*, p. 322).

[11] Parte de razón tiene Badiou al afirmar que si Nietzsche hubiera podido opinar sobre Heidegger habría dicho algo así como «Ayer hice fusilar a Heidegger»...

[12] Cfr. Sluga, H., «Heidegger's Nietzsche», en Dreyfus, H. L. y Wrathall, M., 2005, p. 102.

[13] Cfr. Derrida, J. *Del Espíritu. Heidegger y la pregunta*.

[14] No olvidemos que «confrontación» (*Auseinandersetzung*) no tiene ningún significado peyorativo en Heidegger; como dice en su primer curso del 36: «Confrontación es auténtica crítica. Es el modo más elevado y la única manera de apreciar verdaderamente a un pensador, pues asume la tarea de continuar pensando su pensamiento y de seguir su fuerza productiva y no sus debilidades» (2000, p. 21).

[15] Cfr. Rodríguez, J. C., 2011.

[16] Michael Zimmerman, en su *The Development of Heidegger's Nietzsche Interpretation* (cfr. Dreyfus, H. L. y Wrathall, M., 2005), entiende que con ese gesto Heidegger trataba de «rescatar a Nietzsche de los ideólogos nazis»... olvidando que Heidegger era uno de esos ideólogos por aquellas fechas, aunque en liza con los demás. Ernst Kriek, el editor de la revista nazi *Volk in Werden*, escribía poco antes del cese-dimisión del rector de Friburgo que

El tono ideológico fundamental de la doctrina de Heidegger está determinado por los conceptos de «cura» y «angustia», que apuntan, ambos, a la nada. El sentido de esta filosofía es un ateísmo declarado y un nihilismo metafísico, análogo al representado hasta ahora, sobre todo, por literatos judíos (citado por Barrios, 2010, p. 40).

[17] Como dice Nietzsche en la *Genealogía de la moral*: «El arte, precisamente al santificar la *mentira* y al llevar a la *voluntad de engañar* al lado de la buena conciencia, está por principio más opuesto al ideal ascético que la ciencia». O, según Deleuze:

La actividad de la vida es como un poder de lo falso, engañar, disimular, deslumbrar, seducir. Pero para que el poder de lo falso se realice debe ser seleccionado, duplicado

o repetido, es decir elevado a una mayor potencia. El poder de lo falso debe ser llevado hasta una *voluntad* de engañar, voluntad artista única (op. cit., p. 145).

[18] La legitimidad del discurso nietzscheano siempre descansaría sobre esa verdad que Granier llamaba «ontológica».

[19] Cfr., por ejemplo, Jesús Conill, 1997, pp. 119 y ss.

[20] Cfr., sin embargo, la crítica de Ortega y Gasset:

Distingue Heidegger tres tipos de «Ser ente». El Ser *como* servir para algo, que es el modo de ser de los utensilios o enseres (*Zuhandensein*); el Ser del martillo es dar martillazos. El Ser como «hallarse ahí» —lo que encontramos ahí— (*Vorhandensein*). Y el Ser *como* «estar en el ahí» (*Da-sein*), que es el Ser del hombre; y que en Heidegger sustituye al sencillo y natural término «vida» con la arbitrariedad terminológica que siempre fue frecuente en los pensadores alemanes (1979, pp. 275-276).

[21] Recuérdese que el *Mein Kampf* de Hitler terminaba con una arenga a los poetas pensadores que fundaban la patria... y la ironía de Žizek de que detrás de toda limpieza étnica hay un poeta.

[22] Como dice Manuel Barrios, «debía ser arrastrado»:

Durante un tiempo, Heidegger ha podido creer en esa superación del nihilismo, vinculada a su adhesión a la revolución nacionalsocialista y a su lectura empática de Nietzsche como anticipo de aquello que él vendría ahora a instituir debidamente: el pasaje al otro lado de esa metafísica ya cumplida. Pero tan pronto como esas esperanzas se han mostrado vanas, los ha condenado a ambos. (...) Al plantearse primero la sintonía entre el proyecto de su ontología fundamental y la idea nietzscheana de un rebasamiento del nihilismo mediante la decisión en pro del eterno retorno y considerar luego que Nietzsche piensa aún esa decisión según el modelo de una subjetividad que se determina a sí misma de manera incondicionada y, por consiguiente, al modo de un fundamento metafísico, Heidegger *ha arrastrado* también en ese movimiento crítico las propias formulaciones de *Ser y Tiempo* en torno al estado-de-resuelto del Dasein (2010, pp. 40-41).

[23] La lectura de *El trabajador* y de la *Movilización total* (o, como la llama Heidegger: la «organización de la incondicionada carencia de sentido desde y para la voluntad de poder») de Jünger a partir de los treinta, tiene bastante que ver con este giro, aunque la asimilación de algunas ideas jüngerianas no fue tan inmediata como a Heidegger le gustaba dar a entender a partir del 45. Cfr. Barrios, 1990, y la extraordinaria obra juvenil extática de Enrique Ocaña, 1993.

[24] Sea la «Justicia» entendida —así en Heidegger— como un modo del representar «constructor, eliminador y aniquilador», y, por lo tanto, como un modo de ser de la subjetividad frenéticamente exaltada de los nazis y de los ingenieros; o sea entendida la justicia como un «ser justo con las cosas», como rectitud (cfr. Aspionza, 2012), no dejamos de tener la impresión que todos estos intentos de asociar verdad y justicia en Nietzsche obvian que los ataque de éste se dirigen más insistentemente contra la voluntad de verdad que contra la propia verdad (sí... los filósofos del futuro tendrán sus verdades). Es imprescindible que cada uno halle cuál es el valor de la verdad, se atreva a descubrir su residualidad, y entrevea por qué falsedades está uno dispuesto a batirse el cobre.

[25] Como dice en *¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?: «¿Qué otra cosa es la esencia del motor moderno sino una forma del eterno retorno de lo mismo?»* (1994, p. 112).

[26] O, como dice en el *Nietzsche*: «Confrontación significa aquí meditación sobre la verdad que está sometida a decisión, a una decisión que no es tomada por nosotros, sino que, en cuanto historia del ser, es dictada por éste para nuestra historia» (II, p. 85).

[27] Cfr. el bello artículo de Monica Cragolini, 2010.

[28] Permite pensar en lo que Monica Cragolini llama «otra etapa interpretativa» (op.cit., p. 54).

[29] A partir de los cuarenta, sobre todo, el Ser heideggeriano empieza a cobrar una aureola de dignidad salvífica que en Nietzsche sería tan absurda como el optimismo o

el pesimismo filosóficos: éstos le dan sentido (sea positivo o negativo) al hecho de que no hay sentido. En palabras de Badiou: «el sentido no tiene sentido, el valor no tiene valor»; o en las de Nietzsche: «A fondo yo no amo más que a la vida, y en verdad sobre todo cuando la odio».

[30] Como dice Jesús Conill: «Heidegger no hace justicia a Nietzsche debido, a mi juicio, a una inadecuada concepción de las relaciones entre la filosofía y las ciencias; y, por supuesto, por su amañada y fija interpretación metafísica de toda la filosofía nietzscheana» (1997, p. 118).

[31] Al respecto, Mónica Cragolini ha opuesto a la razón práctica e instrumental la «razón imaginativa» en Nietzsche y Manuel Barrios le ha dedicado un libro a la «voluntad de poder como amor».

[32] El concepto de juego como «esencia» de la realidad permite afirmar a Eugen Fink, en contra sorprendentemente de Heidegger, que «Allí donde Nietzsche entiende el ser y el devenir como juego ya no se encuentra más en la prisión de la metafísica». El mundo es lúdico... aunque la náusea sea parte de él.

[33] Cfr. Nietzsche, 2012, p. 305.

[34] Jean-Pierre Faye advierte (en *Archipiélago*, 40/2000, p. 15) de las distintas palabras de Nietzsche que han sido traducidas al francés como «transformación»: «Umgestalten», «Aufgestaltung», «Veränderung» (término de Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*) y «Verwandlung» (La *Metamorfosis* de Kafka). La transvaloración (Umwertung) incluiría una hermenéutica de las transformaciones.

[35] Con los seis significados que Deleuze le encuentra:

(1) Cambio de cualidad en la voluntad de poder: los valores ya no derivan de lo negativo, (2) paso de la *ratio cognoscendi* a la *ratio essendi* en la voluntad de poder, (3) conversión del elemento en la voluntad de poder, (4) reino de la afirmación en la voluntad de poder, (5) crítica de los valores conocidos y (6) inversión de la relación de fuerzas (cfr. 1986, pp. 246 y ss.).

El nihilismo, como triunfo de las fuerzas reactivas, sólo es completo con la transvaloración, el nuevo reinado de Dionisos, el triunfo de las fuerzas activas.

[36] De acuerdo con Monica Cragolini (op. cit., p. 50), Heidegger tiende a interpretar el superhombre como un hombre transformado; pero el superhombre simplemente *ya no es hombre*. Según esta autora, se podría entender la cuarta parte del Zarathustra como «un largo discurso sobre la animalidad».

[37] Es verdad que desde los años veinte Heidegger hablaba de la destrucción de la historia de la metafísica como tarea, pero entonces «destrucción» carecía de la virilidad de los martillazos nietzscheanos, pues era meramente una parte del método fenomenológico con el sentido, que explicitamos anteriormente, de «confrontación».

[38] Como decía el malogrado Franco Volpi:

Quizá Heidegger no consiguió nunca volver a levantarse filosóficamente del *de profundis* de Nietzsche. En la triste luz del agotamiento, el Ser —este huésped habitualmente fugaz de nuestros pensamientos— sigue siendo para el gran Heidegger la última quimera que vale la pena soñar. Todos sus esfuerzos apuntan a esta única meta, el Ser, pero la senda se ha interrumpido (2009, p. 61).

[39] De acuerdo con Hernán Montecinos (2010).