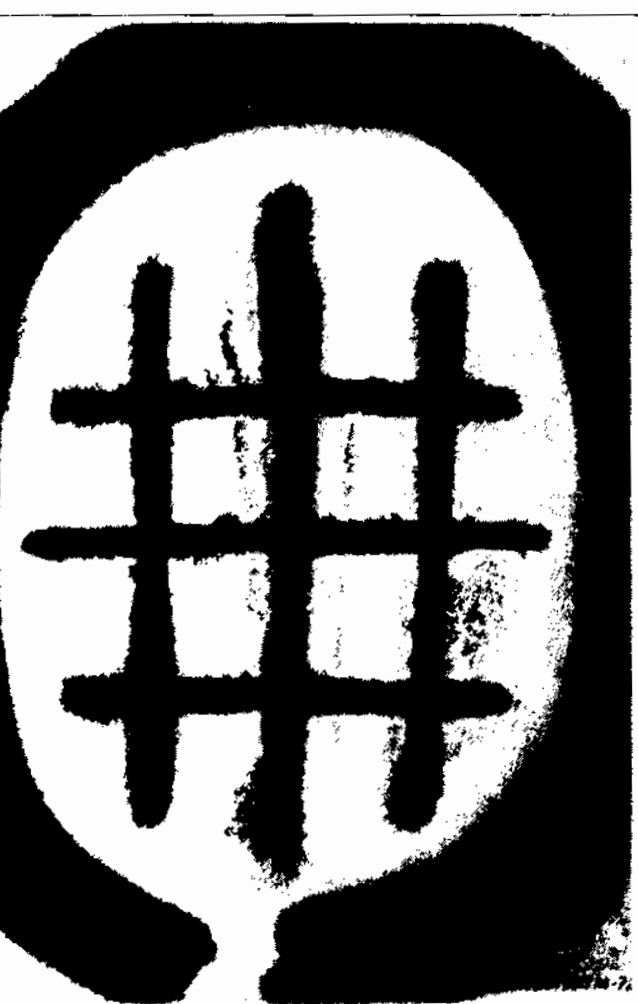




JOAN ABELLO MARTIN

**NOTAS SOBRE LA INTERPRETACION DE
NIETZSCHE DE M. HEIDEGGER
J. LUIS VERMAL**

Realizar un análisis exhaustivo de la interpretación que hace M. Heidegger de Nietzsche escapa a los límites de un trabajo como éste y requeriría una tarea de mucha mayor magnitud ¹. En efecto, la interpretación de Heidegger es de un alcance y profundidad que sobrepasa en mucho a cualquier otra interpretación. Con esto no quiero decir que no sea criticable, que sea una interpretación "definitiva", sino sólo trato de recalcar que se trata de una interpretación creadora, de un esfuerzo filosófico de primera magnitud realizado con y en el pensamiento de otro filósofo. Por eso, una verdadera elaboración de la interpretación de Nietzsche tendría que ser al mismo tiempo una elaboración y exposición de la totalidad del pensamiento heideggeriano. Una interpretación de este tipo levanta siempre la sospecha de que se trata de una utilización subrepticia de otro autor para sus propios fines y la consiguiente acusación de que, aunque sus tesis puedan ser filosóficamente interesantes, no interpretan fielmente el pensamiento en cuestión. Una ligera mirada a la concepción nietzscheana de la interpretación y la verdad sería ya suficiente para poner en duda el sentido de tales pretensiones de objetividad. Esto no implica, por supuesto, una entrega a la total arbitrariedad, sino la necesidad de que la perspectiva desde la que se interpreta vaya saliendo a luz, mostrando su profundidad y sus posibilidades de ser fundamento común de aquello que está interpretando ². Lo contrario no es más que hacer valer principios interpretativos que quedan ocultos por una aparente obviedad de la que no debería hacer gala ningún trabajo filosófico.

A esta dificultad inherente a la naturaleza de la interpretación filosófica se une el hecho de que la reflexión sobre Nietzsche no representa para Heidegger una ocupación más o menos ocasional sino que se halla en el centro de su pensamiento y es —incluso cuantitativamente— el filósofo al que ha dedicado mayor atención.

Por todo esto, el modesto propósito de este trabajo es el de contribuir a situar algunos puntos en los que la confrontación Heidegger-Nietzsche pone al pensar ante una decisión esencial.

Teniendo en cuenta lo anterior, intentaré señalar en primer lugar —con una brevedad que implicará seguramente algunas simplificaciones— los puntos centrales de la interpretación de M. Heidegger, para poder discutir después algunas de las cuestiones que suscita.

Las líneas generales de la interpretación de Heidegger son bastante conocidas. El pensamiento de Nietzsche se halla al final del recorrido que iniciara la metafísica en sus co-

(1) Los comentarios de Heidegger sobre Nietzsche se encuentran sobre todo en las lecciones recogidas en *Nietzsche*, 2 t., Pfullingen, 1961; en los artículos "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'", incluido en *Holzwege*, Francfort, 1950 (hay traducción castellana: *Sendas Perdidas*, Buenos Aires, 1960), y "Wer ist Nietzsches Zarathustra", en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1964, así como en *Was heisst denken?*, Tubinga, 1954 (hay traducción castellana: *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, 1958).

Respecto de la relación Heidegger-Nietzsche, cfr. Leist, F., "Heidegger und Nietzsche", en *Philosophisches Jahrbuch*, 70, 1963, págs. 363 y sigs.; Löwith, K., "Heideggers Vorlesungen über Nietzsche", en *Aufsätze und Vorträge 1930-1970*, págs. 84 y sigs.; Heftrich, E., "Nietzsche im Denken Heideggers", en *Durchblicke* (Heidegger zum 80. Geburtstag), Francfort, 1970, págs. 331 y sigs.; J. Möller, "Nietzsche und die Metaphysik", en *Theologische Quartalschrift*, 142, 1962, págs. 283 y sigs.; G. Rohmoser, "Anlässlich Heideggers Nietzsche", en *Neue Zeitschrift für systematische Theologie*, 6, 1954, págs. 35 y sigs.

(2) Respecto de la concepción de Heidegger al respecto, cfr. *Sein und Zeit*, 7 c.

mienzos griegos. La metafísica es el carácter esencial del pensamiento y de la historia misma de Occidente, basado en el pensar del ente en total o del ser del ente. En la medida en que la metafísica piensa el ente en total trasciende lo que se presenta inmediatamente (tá physiká) en dirección a una esencia o fundamento del mundo. Este, pensando siempre desde lo óntico, es presentado además como un ente, dando lugar a la doble definición del ser del ente como ente en total y ente supremo y así a lo que Heidegger llama la "constitución ontoteológica de la metafísica". En todas las variantes de la metafísica, lo que no ha sido pensado es la diferencia entre el ser (fundante) y el ente (fundado), diferencia que no puede ser una diferencia óntica sino, precisamente, ontológica. De este modo, el ser del ente ha sido siempre pensado desde el ente en total y nunca desde sí mismo, lo que equivale a decir que nunca ha sido pensado en cuanto tal. A la metafísica se le escapa la dimensión de apertura, la dimensión desde la cual pueden aparecer algo así como entes. La historia de la metafísica es una historia signada por un olvido, por la falta de reflexión sobre ese ámbito fundante en un sentido radicalmente diferente al del fundamento metafísico. Este ámbito, del que surgen las concepciones del ente dominantes, sigue siendo decisivo aún en la forma de la ausencia, por lo que nada tendría menos sentido que considerar a este olvido como algún tipo de error, subsanable con otra teoría. Hay una historia en la que se decide lo que significa la verdad misma, decisión que por cierto no es subjetiva, ya que el "sujeto" no es más que una de las formas que adopta esa decisión.

La preeminencia del ente y el olvido del ser se sellan en los comienzos de la metafísica con la concepción del (ser del) ente como presencia. De una ambigüedad aún existente en el originario concepto de *physis*, en cuanto "salir a la presencia", el desarrollo metafísico va cerrando el camino del surgir, del presentarse la presencia, para definir al ente como presencia permanente. Así, la verdad pasa de ser desocultamiento (*alétheia*) a ser adecuación a una presencia (*homóiosis*). La relación originaria del pensamiento (*nous*) con ese surgir, en cuanto atenerse a la esfera abierta por él, se transforma a su vez en relación del pensamiento representante con la presencia. Este proceso encuentra su culminación en la metafísica de la subjetividad propia de la edad moderna, que, reduciendo la verdad a certeza, termina por considerar sólo aquello que sirva para su dominación. Esta metafísica de la subjetividad tiene a su vez su culminación en el pensamiento de Nietzsche y su comprensión del ser del ente como voluntad de poder. En él se consolida el olvido que caracteriza a la metafísica al establecerse como único fundamento la voluntad legisladora, haciendo desaparecer por completo la "cuestión fundamental", ya desde siempre planteada de un modo ocultador.

Presentada de este modo tan sucinto, la interpretación de Heidegger corre el evidente peligro de ser malinterpretada y de que se piense en su fácil refutación. Para poder estar en condiciones de llegar a una confrontación adecuada, analizaré algunos aspectos con mayor detalle, aunque sin pretender tampoco ser exhaustivo. El objetivo de este acercamiento no es el de establecer si la interpretación de Heidegger es correcta o cual de los dos tiene razón, sino el de ver con mayor claridad cuales son los puntos centrales divergentes que hacen que los dos pensadores sean, en mi opinión, una alternativa fundamental desde un punto de partida común.

Para ello me serviré de tres conceptos claves que pueden ayudarnos en esta tarea: trascendencia, representación y fundamento.

Para aclarar el sentido del concepto de trascendencia en la crítica heideggeriana y en el pensamiento de Nietzsche conviene dirigirse a la crítica que hace este último de la "teoría de los dos mundos" de origen platónico. La instauración de un "mundo verdadero", suprasensible, opuesto a un "mundo aparente", sensible, es la construcción que Nietzsche ataca centralmente por considerarla la pieza fundamental de la metafísica. A primera vista, el propósito de Nietzsche parecería conjugarse con el de Heidegger al criticar la proyección del ser del ente a un ente supremo. Como, por otro lado, Nietzsche tampoco intenta una simple reducción en beneficio del mundo sensible, en el "único mundo" que queda se integra de modo inmanente la trascendencia. Este es, efectivamente el rasgo esencial de la voluntad de poder.

Esta trascendencia es, pues, para Nietzsche un concepto clave, por lo que hay que preguntarse por qué Heidegger ve en ella precisamente lo contrario de lo que pretendía aquel: una radicalización de la tradición metafísica. Para evitar interpretaciones simplistas hay que averiguar, en primer lugar qué entiende Heidegger por trascendencia y en qué sentido caracteriza o no a la metafísica.

En *Zur Seinsfrage*, Heidegger dice que en "lo que puede denominarse trascendencia" se basa la "forma interna de la metafísica", cuyas transformaciones constituyen los cambios históricos esenciales³. La trascendencia puede tener tres significados diferentes. En primer lugar, con ella se muestra la relación entre ente y ser que partiendo del primero va hacia el ser; en segundo lugar, la relación que lleva de un ente cambiante a un ente en reposo, y en tercer lugar, el ente supremo mismo⁴.

La segunda de estas formas es la que Nietzsche critica en el "platonismo": la negación de lo sensible real (me on), que conduce a lo que es verdaderamente. La tercera no es más que la fijación de este movimiento en el ente supremo, que se convierte así en la trascendencia misma (lo que está más allá). El primero de los sentidos es el que está a la base de los otros, es el movimiento de trascendencia que partiendo del ente va más allá de él, lo supera hacia su condición, estableciendo así la "relación entre ente y ser" y determinando lo que sea el ente desde esa perspectiva.

El "excederse" que retorna sobre el ente es lo "trascendente mismo"⁵. Esta es para Heidegger la esencia de la metafísica, el lugar desde donde piensa, sin poder formularlo. En ese sentido, la metafísica es simplemente el que "haya" esa trascendencia. ¿Pero no es esto una confirmación total de la metafísica? ¿No intentaba Heidegger su "superación"? Por cierto, pero superación quiere decir para Heidegger adueñarse de la esencia escondida del pensar metafísico. Esta esencia queda "escondida", no puede formularse, como decíamos antes, porque la pregunta de la que parte le impide volver temática la trascendencia misma. Para eso será necesario "superar" esa noción de trascendencia dando un paso más atrás. La metafísica vive de la trascendencia, pero la piensa desde el ente y volviendo a él, y de este modo no puede pensar lo que constituye el ámbito originario, la trascendencia misma. Para poder acceder a la cuestión que la guía tendría que plantearse una cuestión

(3) *Zur Seinsfrage*, Francfort, 1956, 4ª. ed. 1977, pág. 17.

(4) Op. cit., pág. 17.

(5) Op. cit., pág. 33. V. *Sein und Zeit*, 7 c.

más básica: la cuestión del ser, o sea la cuestión del ámbito no óntico desde el que surgen las diversas comprensiones de lo que es y que queda relegado por la preponderancia del ente.

De acuerdo con lo anterior, podría decirse que Heidegger tiene una concepción más amplia y, hasta cierto punto más "positiva" de la metafísica, mientras que Nietzsche, teniendo una concepción más restringida, es también más crítico respecto de ella. La interpretación que hace Heidegger del pensamiento de Nietzsche cumple así un doble movimiento que es necesario tener en cuenta si no se la quiere falsear: para Heidegger, Nietzsche critica una versión empobrecida de la metafísica, presentando en cambio aquello que le es propio en su posición, pero de manera tal que se cierra el camino hacia una comprensión más originaria⁶. En ese sentido debe comprenderse la muy citada frase de que Nietzsche constituye la culminación de la metafísica.

Aunque no es su propia determinación, creo que Heidegger podría aceptar en buena parte nuestra interpretación de la voluntad de poder como trascendencia sin considerarla una objeción a lo anterior. En efecto, desde su posición, sería la trascendencia que es la metafísica en tanto ésta sólo puede concebirla como plasmación de un ente presente. Sería la determinación de lo que es desde una perspectiva que lo supera, en cuanto acción de fijación de esa determinación, más allá de la cual no puede irse, quedando así eliminado lo que para Heidegger constituiría la auténtica cuestión.

Para Nietzsche, en cambio, esta cuestión no podría ser abordada como tal; desde su perspectiva la trascendencia sólo puede ejercerse y nunca habitarse en sí misma. A pesar de ello, creo que lo primario no es para él la fijación de un proyecto que defina lo que es como ente presente, que establezca como necesidad ineludible la "permanencia de lo presente", sino que lo decisivo es la nulidad subyacente, el carácter ficticio y aparente del mundo así constituido, en el que la visión de la trascendencia como tal es visión trágica. Lo que cuenta para Nietzsche no es tanto la necesidad de asegurar un mundo firme a partir del caos sino de afirmar el caos a partir de las fijaciones impuestas, forzando hasta el sinsentido los límites del lenguaje. En la medida en que sostiene la absoluta prioridad del fijar lo permanente como estructura de la voluntad de poder (o sea, del ser de ente), la interpretación heideggeriana rebaja lo que para Nietzsche es una perspectiva esencial. Esto se justifica en la medida en que desde su postura incluso esa perspectiva seguiría siendo deudora de lo anterior.

El segundo concepto que nos servirá de guía es el de representación, al que también tendremos que analizar para comprender cabalmente la interpretación de Heidegger.

Nietzsche caracteriza a la noción tradicional de conocimiento como un representar y al objeto conocido como representación. Esto tiene indudablemente una intención crítica, al igual que, en general, sus comentarios acerca de la idea de una reproducción especular de lo real. A pesar de ello, Heidegger insiste en incluir a Nietzsche entre quienes piensan al ser como representación. Evidentemente no se trata de un error de interpretación sino de una diferente comprensión del sentido de "representación". Para Heidegger

(6) Uno de los ejemplos más cabales de este procedimiento se encuentra en la discusión del principio de no contradicción en *Nietzsche*, I, 602 y sigs.

no es inherente a este concepto la reproducción perceptiva de algo existente en sí, sino que tiene raíces más profundas, raíces que la crítica nietzscheana, según él, contribuye a ocultar más bien que a sacar a la luz.

Lo fundamental en el concepto de ser representado, que tiene su posibilidad originaria en la identificación primera de ser y pensar en los comienzos de la filosofía griega, pero que sólo llega a su culminación en la filosofía moderna, es la determinación del ente desde sus condiciones de re-presentación. Lo que aparece está predeterminado por la fijación de sus condiciones de posibilidad, condiciones que tendencialmente no son otras que el aseguramiento del sub-jectum. Este, entendido primariamente como lo que subyace (*hypokéimenon*) se transforma a su vez, consecuentemente, en el ser del representar, en el sujeto de la filosofía moderna. Desde esta perspectiva, lo esencial del concepto de representación no es la reproducción del ente existente en sí, sino la fijación de éste de acuerdo con la razón determinante, el establecimiento de lo representado como una elevación a la presencia de acuerdo con aquella ⁷. Este procedimiento sería llevado a su extremo por Nietzsche, precisamente en la medida en que critica la concepción representativa del conocimiento ⁸. El rechazo de esa noción de representación no es para Heidegger un paso hacia la superación de la metafísica sino un paso hacia el olvido de la dimensión originaria y hacia la proyección del ente como lo absolutamente dominable. Lo que cambia en el pensamiento metafísico es el paso del "*Vor-stellen*" al "*Vor-stellen*", la diferencia entre el tener ante sí y el poner ante sí, pero la comprensión de lo que allí aparece como "permanencia de lo presente" (*Beständigkeit des Anwesenden*) es esencialmente la misma. Consecuentemente, la crítica de la verdad también se quedaría corta, mostrándonos así una diferencia esencial en la comprensión de la misma.

Lo que Heidegger llama "aseguramiento de lo permanente" en la determinación de la voluntad de poder que se ha liberado de los marcos de la representación puede ser comprendido de otra manera si se parte de supuestos básicos distintos, de los que además habría que mostrar que se alejan del modelo metafísico criticado. En primer lugar, la fijación que da lugar al conocimiento tiene para Nietzsche un valor estrictamente pragmático, mientras que en la formulación tradicional está dominado por una cierta perspectiva que constituye un error fundamental en el sentido de que propone una verdad en sí misma insostenible (no sólo falsa respecto de un mundo que estaría en devenir). La insostenibilidad de la verdad (como adecuación) abre el camino hacia una concepción de lo que quizás se podría llamar "verdad", pero que en todo caso habría que diferenciarlo claramente de lo anterior, y que se desprende de toda idea de adecuación para convertirse en el comportamiento más adecuado a la falta de fundamentación. Este comportamiento no se adecúa al devenir sino que éste surge de la necesidad de las múltiples perspectivas. Nietzsche lo llama en algunas ocasiones "caos" y Heidegger señala que éste no debe entenderse como una confusa multiplicidad que está fuera de las necesidades que la esquematizarán, sino que éstas son las que, presentándose como esquemas, hacen aparecer al mundo como caos

(7) Cf. *Nietzsche*, I, 535.

(8) Para un paralelo respecto de Descartes de la relación de Nietzsche con la metafísica ya comentada en la nota (6), v. sobre todo *Nietzsche*, II, 174 y sigs.

en cuanto aún no está sistematizado. Creo que la posibilidad que quiere pensar Nietzsche con los términos "devenir" o "caos" no es precisamente ésta, más aplicable a anteriores teorías del conocimiento. Por el contrario, lo que sostiene al proyecto nietzscheano, y se refleja en este caso en esas nociones, es la necesidad de las perspectivas múltiples, cuya "perspectiva suprema" no puede ser más que la asunción de esto en grado sumo y no el aseguramiento de lo existente. Este es el carácter trágico que define al proyecto nietzscheano y que Heidegger desde su perspectiva no ve como tal. Al igual que en el caso anterior, este desconocimiento no es una simple ignorancia sino que se basa en que, visto desde la perspectiva heideggeriana, el horizonte abierto por este último aspecto de la reflexión de Nietzsche no constituye ninguna salida sino que es la cara negativa de lo anterior.

Esto volverá a repetirse, quizás en su nivel más esencial, respecto del tercer concepto elegido: el fundamento. Según la versión antes esbozada, la destrucción por parte de Nietzsche de la noción de representación no va en dirección del aseguramiento de lo existente sino en dirección de un fundamento (*Grund*) como abismo (*Abgrund*). Este es el nombre que da Heidegger al fundamento, y aquí estamos posiblemente ante la decisión que se encuentra en la base de los dos planteamientos: Nietzsche piensa el fundamento como la absoluta falta de fundamento, mientras que Heidegger piensa el fundamento como falta y como un ámbito en el que es posible detenerse y será necesario hacerlo para salir del abandono del ser que es la metafísica. Nietzsche saca la consecuencia extrema de la primera posición y parte de la experiencia histórica del nihilismo para salir de ella sólo por la afirmación de la contingencia y la creatividad a la que se ve condenado el mundo después de la muerte de dios. La imposibilidad de basar la existencia en un mundo dado que la garantice impide toda vuelta atrás. Como la figura bíblica de la mujer de Lot, mirar hacia atrás equivale a quedar fijado para siempre, y la única posibilidad que cabe es la aceptación trágica del dolor en la acción.

Heidegger, en cambio, partiendo también de una destrucción del concepto absoluto de fundamento, piensa un nuevo fundamento que es carencia, un ser afectado de no ser que es por eso fundamento de la libertad. En la falta de determinación suficiente que afecta al existente, en cuanto no se toma simplemente como objeto, Heidegger descubre una noción de fundamento basada precisamente en esa falta y que consecuentemente no se determina como causa sino como "fundamento de su posibilidad de ser"⁹.

Nietzsche también comprende esencialmente lo que es como posibilidad —como voluntad de poder— pero la posibilidad está en el fondo concebida como acto creador, con lo que para Heidegger se sigue pensando finalmente desde un sujeto sustancial, por más que se emprenda constantemente su destrucción. Lo que Heidegger exige es que se piense de otra manera la negación implícita en el concepto de posibilidad. Pensar consecuentemente desde lo posible —cosa que también Nietzsche intenta— requiere que no se lo comprenda desde la negación de la presencia necesaria sino desde una dimensión constituida por la "nihilidad"¹⁰. De lo contrario, la posibilidad se anula a sí misma en su carácter

(9) *Sein und Zeit*, 58. Para esto y lo que sigue, véase especialmente *Von Wesen des Grundes*, 5ª ed., Francfort, 1965.

(10) Cfr. *Sein und Zeit*, 58, pág. 284.

fundamental y oscila, como puede verse en Nietzsche, entre el "todo es posible" que a veces parece ser su propia posición y a veces la del nihilismo, y la adhesión, en cuanto forzada, a la necesidad del destino. Esta parece ser la solución final a la que tiende Nietzsche, ya claramente formulada en el "amor fati" de *La Gaya Ciencia*¹¹, y que llega a su culminación en la idea del eterno retorno, en la que lo que sucede, sin perder un ápice de su necesidad (sin posibilidad de cambiar), al mismo tiempo deja de referirse en la repetición a referencias externas y con ello, de cierto modo, se transfigura.

La diferente concepción de la negación se muestra en una concepción opuesta de la culpa. Para Heidegger, el "ser culpable-deudor" constituye una estructura básica de la existencia, pues en él se expresa la naturaleza de su fundamento, en cuanto "fundamento de una nihilidad"¹². En este sentido originario, el ser culpable es condición de posibilidad de la culpa en sentido ordinario y muestra fundamentalmente el carácter "arrojado" de la existencia, que tiene que hacerse cargo de su ser sin poder apropiarse, sin embargo, nunca de él.

Para Nietzsche, en cambio, la culpa surge de las primitivas relaciones de deudor-acreedor, que es "la más antigua y originaria relación entre personas"¹³. Establecer relaciones de equivalencia ha sido también la primera ocupación del pensar y puede decirse "que en cierto sentido es el pensamiento mismo"¹⁴. La relación de intercambio primitiva se ha proyectado posteriormente a la relación de equivalencia en conjuntos más complejos, extendiendo así "el hábito de comparar poder con poder". La relación deudor-acreedor, es decir la relación de deuda-culpa, se traslada luego a la relación con la comunidad¹⁵, con los antepasados y con dios¹⁶. La moralización significa finalmente la culpabilización total de la naturaleza y la existencia¹⁷.

La culpa es, pues, para Nietzsche la consecuencia de una relación de poder y desaparecerá en la medida en que se sustraiga a la existencia de todo marco trascendente y se la asuma en lo que realmente es: querer, afirmarse a sí misma desde lo infundado. Este es el lugar vacío por el que lo que aparece es esencialmente ficción y apariencia, pero en sí es una pura nada que da lugar a la afirmación total. Para Heidegger, por el contrario, la nihilidad presente en el fundamento abre el camino para plantear la cuestión central, camino que lo llevará luego a hablar definitivamente desde un ámbito que se sustrae a toda totalización.

Con estos comentarios sólo he pretendido rozar la problemática que se presenta en la disyuntiva Nietzsche-Heidegger y mostrar algunos de los puntos decisivos que habría que profundizar para estar en condiciones de comprender dos posiciones fundamentales que surgen de un campo común: el agotamiento de la tradición metafísica.

(11) *La Gaya Ciencia*, 276; *Kritische Studienausgabe (KSA)*, ed. por G. Colli y M. Montinari, Berlín, 1980, III, 521.

(12) *Sein und Zeit*, 58, pág. 285.

(13) *La Genealogía de la moral*, 2, 4; *KSA*, V, 305.

(14) *Op. cit.*, 2, 4; *KSA*, V, 306.

(15) *Op. cit.*, 2, 9; *KSA*, V, 307.

(16) *Op. cit.*, 2, 19; *KSA*, V, 327.

(17) *Op. cit.*, 2, 21; *KSA*, V, 330.