

¿Quién es el Nietzsche de Heidegger?

JUAN LUIS VERMAL

Creo que no estaré simplemente resaltando mis esfuerzos y penurias como traductor si afirmo que la interpretación que hace Heidegger de Nietzsche en los cursos de 1936 a 1940 y que daría lugar, con el agregado de otros trabajos al libro publicado en 1961¹, es una de las más poderosas e influyentes lecturas que se han hecho de él. Esto no quiere decir, por supuesto, que no sea controvertida, que no se hayan alzado voces constantemente en contra de ella en defensa de 'otro' Nietzsche y que incluso vuelva a oírse insistentemente eso de que allí Heidegger habla de sí mismo y no de Nietzsche. Efectivamente, uno de los rasgos distintivos de una gran parte de las interpretaciones posteriores ha sido la de desmarcarse respecto de la lectura heideggeriana, lo que significa mantenerse de algún modo en referencia a ella. La búsqueda de un verdadero Nietzsche debería ser sospecta para todo quien se ha tomado en serio su idea de que «sólo hay interpretaciones», lo cual no implica, por supuesto, una arbitrariedad total, sino, en todo caso, la exigencia de sacar a la luz el horizonte hermenéutico desde el que se lee al autor.

Por eso se vuelve necesaria la pregunta acerca de quién es el Nietzsche de Heidegger. Ella no es una pregunta que sólo se le plan-

¹ M. Heidegger, *Nietzsche*, 2 vols., Pfullingen, Neske, 1961 (*Nietzsche*, tr. J. L. Vermal, Barcelona, Destino, 2000).

tee a un lector extrañado por el hecho de que ese Nietzsche no coincide con un pretendido Nietzsche real, o por lo menos con 'su' Nietzsche, sino que es una pregunta que tenemos que hacernos para comprender la lectura allí hecha, y es una pregunta que está a la base de la larga confrontación que mantiene Heidegger con Nietzsche. Heidegger sabe muy bien que la pregunta por el 'quién' no puede nunca reducirse a la comprensión que alguien tiene de sí mismo, ni tampoco simplemente a hechos biográficos, en este caso al dato objetivo de unas obras en las que pudiera revelarse su intención primera. Desde *Ser y tiempo*, quién es cada uno se determina desde un proyecto que más que con una intención tiene que ver con la capacidad de recibir algo que viene encomendado, entregado, y que por eso probablemente no sea formulable como tal por aquel que aparece como sujeto de tal proyecto. Esa facticidad, de la que todos necesariamente partimos y que más que una mera opacidad es la tierra de la que se nutre la existencia de cada uno, está constituida centralmente, en el caso de un pensador, por lo que le viene dado por una situación histórica esencial, por la asunción de un cuestionar decisivo que quizás le permanezca necesariamente oscuro. Por eso, como dice Heidegger en el texto incorporado a *Holzwege* que proviene de esos cursos, un verdadero comentario «nunca comprende mejor el texto de lo que lo entendió su autor, pero sí de otro modo», pues lo lee desde una perspectiva que no es la suya. Pero, agrega Heidegger, «ese otro modo debe ser de tal naturaleza que acabe tocando lo mismo que piensa el texto explicado»². Ver quién es el Nietzsche de Heidegger, quién es Nietzsche para Heidegger equivaldría a abrir ese espacio entre ese 'mismo' que está en juego y ese 'otro modo' que permite precisamente interpretarlo. Internarse en este espacio con la debida precaución y el debido rigor es algo que queda fuera de nuestro alcance, por lo menos en ese contexto. Por eso me limitaré a señalar algunas de las vías por las que podría transcurrir.

Cuando intenta pensar quién es Nietzsche, Heidegger lo hace desde el horizonte constituido por una experiencia actual: la de una crisis epocal para la que Heidegger recogerá el título nietzscheano de

2 M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 1950, p. 197, ahora en M. Heidegger, *Gesamtausgabe* (GA), Frankfurt, Klostermann, vol. V, pp. 213 s (*Caminos de bosque*, tr. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 1995, p. 194). Citaremos estas obras completas con la sigla GA seguida del número de tomo.

‘nihilismo’. La experiencia de una crisis radical y la necesidad de un nuevo comienzo habían sido expresamente sentidas y formuladas por Nietzsche y formaban parte esencial de la abundante recepción de su pensamiento, especialmente desde el momento en el que se generalizó la convicción de que una época había llegado a su fin, es decir, sobre todo después de la Gran Guerra. La caducidad de los principios racionales y, en el fondo, de la razón misma, en beneficio de instancias que la dominan encontró en los textos nietzscheanos una fuente privilegiada de reflexión. De hecho, se podría escribir buena parte de la historia política-intelectual de la Alemania de la primera mitad del siglo siguiendo el hilo conductor de las lecturas de Nietzsche. Esto adquiere un peso especial en los años treinta con la apropiación de su figura por parte del nacionalsocialismo. En este contexto extremadamente denso se sitúa la confrontación de Heidegger con Nietzsche, que durante varios años se convertirá para él no sólo en el pensador decisivo sino en el lugar de un enfrentamiento de una inusual violencia, y de la que no saldrá indemne.

También para Heidegger lo que hace de Nietzsche una figura esencial es el haber experimentado por vez primera y de modo radical la situación de crisis paradigmáticamente presentada con la idea de la muerte de Dios. Esto se volverá decisivo para el propio Heidegger en la medida en que, a partir del inacabamiento de *Ser y Tiempo*, se va produciendo una inflexión en su pensamiento que tiene un punto álgido alrededor de 1930. Se abre paso una reflexión sobre la nada, sobre una negatividad radical, que, después del recorrido nietzscheano tendrá su reformulación en su concepción del nihilismo³. Al mismo tiempo, y en estrecha conexión con lo anterior, se vuelve fundamental el papel de la historia, que sitúa precisamente esa negatividad en un olvido originario que instaura y domina el desarrollo de la metafísica. Así se vuelve decisiva la reflexión sobre la ‘experiencia básica’ desde la que fue escrito *Ser y Tiempo*: el olvido del ser⁴. No será ya el anclaje en la estructura de la existencia lo que permitirá comprender ‘el problema de la metafísica’, sino la reflexión sobre el lugar fundamental que ocupa originariamente el ocultamiento. No es de extrañar, entonces,

³ Cf. especialmente M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. II, pp. 335-398 (271-323, en la edición española).

⁴ Cf. M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. II, p. 260 (211).

que no sean ya Aristóteles o Kant quienes sirvan para pensar esta situación, sino Nietzsche, partiendo de su experiencia básica de la crisis y de su intento de salir de ella con un comienzo nuevo y radical. La destrucción nietzscheana será para Heidegger, sin embargo, esencialmente doble: figura consecuente de un necesario desmontaje de la metafísica y al mismo tiempo ceguera que no deja ver lo que la metafísica esconde, lo que hace que pretenda destruir demasiado y por ello, paradójicamente, destruya demasiado poco, convirtiéndose más bien en expresión de su forma más acabada.

Pero para que la crisis experimentada por Nietzsche salga a la luz en toda su amplitud será necesario antes pasar por encima de todas aquellas interpretaciones que no calan suficientemente hondo y adoptan conceptos como el de vida o voluntad sin reconstruir su proveniencia metafísica. Heidegger señala que las críticas civilizadoras de Spengler o Simmel tienen su origen en Nietzsche, pero no llegan a captar el núcleo desde donde éste piensa⁵. En última instancia, y a pesar de su cercanía esencial a ese origen metafísico, Heidegger sostendrá que esa proveniencia le queda oculta al propio Nietzsche y esto será lo que provoque que quede enredado en aquello mismo que quiere trascender. Esto es lo que hace de él una figura necesariamente doble, en la que puede leerse la apertura hacia otro horizonte o el definitivo cierre y engegamiento de la Modernidad. Por eso quedará siempre esa esencial ambigüedad que marcará toda la lectura heideggeriana, en la medida en que el saber nietzscheano «de la metafísica y de su historia no se corresponde con la esencia de su tarea»⁶. Esta distancia entre la 'tarea', que es lo encomendado (*Aufgabe*), aquello de lo que Nietzsche efectivamente se hace cargo, y los medios con lo que intenta hacerlo abren la distancia crítica por la que Nietzsche es comprendido de 'otro modo' de lo que él mismo se comprendía. Se abre así una brecha entre el Nietzsche 'real' y ese que lee Heidegger, quien trata por todos los medios de reinterpretar aquello que Nietzsche formulaba en términos cronológicamente cercanos, los del pensamiento y la ciencia de su época, en términos de una historia lejana, la del origen de la metafísica. Será necesario no atender a «lo 'fatal' que hay en él en muchos sentidos, lo que hay en él de contemporáneo», para

⁵ Cf. *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29-30, pp. 114 ss.

⁶ GA 47, p. 321.

descubrir, en cambio, el elemento 'metafísico' que lo pone «en una oculta conexión histórica con el inicio del pensar occidental entre los griegos». Esa conexión no es una mera constatación histórica sino «aquello que acontece y *es*, ahora y en el futuro»⁷. Heidegger ve en Nietzsche, como en todo auténtico pensador, una «fidelidad casi *inhumana* a la oculta historia de Occidente»⁸. Y sin embargo no puede llevar a cabo un retorno hacia el «inicio inicial»⁹, hacia lo que podría ser entonces un auténtico nuevo comienzo, sino que queda involucrado en esa historia a la que lleva a su acabamiento sin poder tomar la distancia que permitiría salir de ella de la única manera posible: internándose en su propio origen oculto. Nace así, en la interpretación, una cierta violencia que Heidegger nunca desmiente, pero que indudablemente constituía para él la única posibilidad de ver la verdad que se traslucía en el pensamiento nietzscheano.

Este proceder puede verse de manera paradigmática en el tratamiento del concepto de 'vida', especialmente importante para Heidegger en la medida en que no sólo continuaba una crítica a las 'filosofías de la vida' (Dilthey, Simmel, Spengler) que venía desarrollando desde sus primeros intentos de una 'ciencia de la vida fáctica' hasta llegar a *Ser y Tiempo*, sino que además le permitía enfrentarse a la interpretación racista de Nietzsche de la ideología más o menos oficial del nacionalsocialismo. Respecto de su pretendido biologismo, Heidegger no niega que Nietzsche se mueva dentro del campo y de los conceptos de una cierta biología contemporánea, lo que mostrará de manera aún más detallada la investigación posterior. Pero a pesar de ello, este biologismo es, para él, «consecuencia de una interpretación de la entidad como voluntad de poder», y una paráfrasis de una conceptualidad más profunda que busca su apoyo en teorías contemporáneas, precisamente porque, al desconocer ese calado más profundo puede aspirar a una explicación última de corte científico-natural. Frente a la interpretación biologista que hace Spengler de la voluntad de poder, que da sólo una «interpretación negativa» del nihilismo¹⁰, Heidegger reivindica entonces la lectura de Jünger, quien habría com-

⁷ M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. I, p. 497 (401).

⁸ M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. I, p. 492 (398).

⁹ M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. I, p. 469 (376).

¹⁰ GA 48, p. 137.

prendido perfectamente «el carácter positivo del nihilismo de Nietzsche, sin captar sin embargo la esencia de la metafísica de la voluntad de poder»¹¹. La metafísica nietzscheana se presenta entonces no como una cosmovisión basada en una visión biologista, sino como un movimiento histórico que tiende a la realización incondicionada del poder y que encuentra su realización en la ‘figura’ jüngeriana del trabajador. Desde allí, sin embargo, se trataría de ir en dirección de ese fundamento oculto, de la ‘esencia metafísica’ de la voluntad de poder

Ésta aparece ya si se observa que a la crítica basada en el carácter superficial de la argumentación biologista se superpone otra por la cual la misma primacía del concepto de ‘vida’ tiene su fundamento en que Nietzsche lleva a su acabamiento la esencia de la metafísica, en que lleva a la palabra lo que como algo no dicho estaba ya en la inicial esencia del ser como *physis*¹². Por eso, si Nietzsche podía fijar en el último año de su vida lúcida el gran descubrimiento de *El nacimiento de la tragedia*, que lo acompañaría durante toda su trayectoria, en «comprender la ciencia bajo la óptica del artista, pero el arte bajo la de la vida»¹³, con este giro ataca Heidegger un punto nodal que abre la distancia antes aludida: el recurso a la vida está fundado en una comprensión de ser que al mismo tiempo oculta. Sacar a la luz la base metafísica del concepto de vida equivale a volver a plantear la cuestión a un nivel más básico y decisivo.

Toda esta confrontación, en la misma medida en que va poniendo en cuestión el propio horizonte hermenéutico, es también, hasta cierto punto, un diálogo consigo mismo. Cabría distinguir, en efecto, ciertas fases en la relación con Nietzsche que, nuevamente, no pueden ser expuestas ni justificadas aquí en detalle. Después de las lecturas juveniles a las que aludirá en un comentario retrospectivo de 1972¹⁴, las primeras referencias, relativamente secundarias, aparecen en *Ser y Tiempo*. Pero será sólo a partir de 1929 cuando aparecen los primeros testimonios de una nueva y más profunda ocupación con el pensa-

¹¹ Cf. GA 47, p. 74 s. y *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität – Das Rektorat 1933/34*, Frankfurt, Klostermann, 1983, p. 24 s.

¹² M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. I, p. 526 (423).

¹³ F. Nietzsche, *Kritische Gesamtausgabe*, Berlin, W. de Gruyter, sec. III, vol. 1, 1972, p. 8.

¹⁴ En el Prólogo a la primera edición de los «Escritos juveniles», ahora en GA 1, p. 56.

miento nietzscheano. Después de los comentarios de las ya citadas lecciones de 1929/30, en los que se retrotraen los intentos de crítica cultural y civilizadora contemporáneos a su raíz nietzscheana, la primera mención aparece en el *Discurso del Rectorado* de 1933, al invocar el «Dios ha muerto», del «último filósofo alemán que buscaba apasionadamente al Dios»¹⁵. Todo parece señalar aquí en dirección de una cierta convergencia con el pensamiento nietzscheano, con la que se aspira a una refundación histórica asentada en parte en la afirmación de una voluntad que es leída en concordancia con la existencia resuelta y auténtica de *Ser y Tiempo*, y que está sin duda conceptualmente ligada al compromiso político de 1933. Esta interpretación convergente se mantiene aún en parte en el período inmediatamente posterior, cuando ya ha comenzado el enfrentamiento más duro con los textos nietzscheanos del que testimonian los cursos a partir de 1936. Aún cuando ya ha formulado la tesis central de la filosofía de Nietzsche como culminación y acabamiento de la metafísica, las figuras centrales de su pensamiento son interpretadas todavía en esta dirección: la voluntad es leída en consonancia con la ‘resolución’ (*Entschlossenheit*) de *Ser y Tiempo*, y la figura del eterno retorno como aquella que plantea la relación del ser y el tiempo, rescatando el instante (*Augenblick*) como esencialmente diferente al ‘ahora’ de un tiempo lineal dominante en la metafísica. Pero eso ya está inscrito dentro de lo que Heidegger llama una *Aus-einander-setzung*, una confrontación, que es, literalmente, un sacar uno de otro y poner uno frente a otro. Este proceso de separación y enfrentamiento se irá aguzando a lo largo de las tres primeras lecciones (de 1936 a 1939), hasta llegar al momento en el que la relación del pensamiento nietzscheano con lo inicial, con ese origen al que lo une tanto la fidelidad extrema como la ceguera, se vuelve totalmente ocultadora, convirtiéndose así en la expresión de «la época de la total carencia de sentido», tal como lo califica en los textos que abren actualmente el segundo tomo y que en principio deberían haber cerrado la tercera de las lecciones y no pudieron dictarse por el comienzo de la guerra. A pesar de que no hay ninguna alusión a ello y de que presumiblemente estaban ya redactados, es difícil no ver en la radicalización que se opera en esta recapitu-

¹⁵ *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität — Das Rektorat 1933/34*, p. 13.

lación el reflejo de tal situación. En cualquier caso, en el proceso de interpretación se abre así una nueva fase, en la que el carácter decisivo no estará ya en la relación con Platón y el platonismo, sino en la radicalización que significaría Nietzsche respecto del pensamiento moderno. Si en los textos de las tres primeras lecciones, es decir en el primer volumen el punto central es la inversión del platonismo que no alcanza a salir de él, a partir de ahora la clave será la radicalización de la filosofía de la subjetividad, para desembocar en la relectura de la historia de la metafísica como nihilismo. La interpretación alcanza de cierto modo su punto de llegada cuando puede entrelazar la inversión del platonismo y el carácter central de la modernidad. Hay que tener en cuenta que sólo en esta época, y en buena parte en el contexto de la interpretación de Nietzsche, Heidegger llega a diferenciar de manera tajante la perspectiva moderna de la griega.

El parentesco esencial, y por ello también la discrepancia esencial, entre Nietzsche y Heidegger podrían reconstruirse conceptualmente desde su respectivo enfrentamiento a la crisis de una fundamentación última. La crítica nietzscheana que destruye el valor de lo presente en sí, de lo sustancial, remite a la falta de fundamento, a un abismo, a partir del cual se genera la necesidad de proyección, de creación. Visto desde el fenómeno histórico de la caducidad de los valores primeros, allí es donde surge la necesidad de enfrentarse a un sinsentido global. Desde la perspectiva heideggeriana, ambas figuras pueden entenderse como reveladoras del papel fundante de la falta de fundamento, del abismo (*Abgrund*). Es porque está lanzada a una existencia sin determinación propia por lo que la existencia se proyecta; porque está abocada en último término a la nada, la existencia es lo que es y tiene mundo. Desde la perspectiva histórica: la ruptura de un principio aparentemente garante de sentido es lo que de cierto modo permite enfrentarse con la nada y así trascender el ámbito de lo óptico y abrir a la posibilidad de una experiencia del ocultamiento de ser. Heidegger sigue seguramente estas líneas en las primeras interpretaciones de Nietzsche, y probablemente adopta la figura de la voluntad de manera asimilada al proyecto pero con un ánimo fundacional que no habían tenido antes ni tendrán después. A partir de allí se produce la auténtica *Aus-einander-setzung*, en la que se separan las posiciones de una manera sutil. La destrucción del ente presente puede remitir, en lugar de a una nada, a la construcción de lo ente, que a su vez remite, de algún modo, a una subjetividad creadora.

La nada de fundamento queda así reducida a una mera nihilidad que debe ser simplemente eliminada. Resulta entonces que la falta de consistencia y sentido del todo sólo es destructiva en la medida en que se la ha puesto de antemano, por lo que se trata precisamente de cambiar esa perspectiva y no poner sentido alguno. De este modo se reduce aparentemente la instancia trascendente, metafísica, pero con ello se destruye la totalidad del movimiento. Desde la destrucción del fundamento como algo en sí no se accede entonces a un abismo que sería de cierto modo fundante, y en el que se podría ver el nombre previo (*Vorname*) del ser, sino que se encuentra lisa y llanamente la fuerza productora de la vida, la voluntad de poder. No hay otra cosa, y por eso la dimensión aparentemente trascendente queda reducida al movimiento de posición. Con todo esto, la identificación primera se desmorona y Heidegger ve cada vez más que lo aparentemente común, el enfrentamiento con la nada, se vuelve especialmente engañoso y muestra la cara de una modernidad que realiza lo que estaba prefigurado en el olvido de ser, o, mejor dicho, en el olvido del olvido.

El eterno retorno, por su parte, si bien plantea la cuestión de ser y tiempo y destruye de cierto modo la sucesión lineal, y con ella la ontología que le corresponde, no hace más que afirmar la afirmación, afirmar una voluntad que quiere destruyendo el peso inerte del pasado. Lo que excede es literalmente sin sentido, un sinsentido que no es posibilitante en cuanto tal y que puede integrado en el eterno retorno.

En términos de posibilidad y necesidad, Nietzsche señalaría una prioridad de la posibilidad pero como poder, como realización que nunca acaba en ésta (en lo efectuado, en la realidad efectiva, *Wirklichkeit*), pero que sólo está allí en función de ella, o, mejor dicho en función del movimiento general de producción. La posibilidad que pensará Heidegger como más elevada que la realidad, será, en cambio, el campo abierto que permite de antemano y nunca está a la misma altura de la realidad.

No quedaría, entonces, en la visión consumada que Heidegger elabora de Nietzsche, una dimensión en la que la existencia se asomaría al abismo, en que se dejaría embargar por una verdad como desocultación, sino simplemente el poner en cada caso las determinaciones propias.

Con todo esto, la filosofía de Nietzsche es la expresión acabada del nihilismo, lo que no constituye una 'crítica', sino ante todo el

reconocimiento de que es una expresión de 'lo que es'. Y no sólo eso, sino que ella misma expresa la exigencia de estar a la altura de la época, pues sólo asumiendo y respondiendo al desafío que significa la técnica planetaria y la lucha por la dominación total de la tierra es posible ir más allá de ella.

Por eso, si Heidegger ve en la concepción de la voluntad de poder la absoluta preponderancia del ente frente al ser y, de ese modo, la culminación de la metafísica occidental, ella es, al mismo tiempo y sin saberlo, la preparación de una 'decisión', de la decisión que sería el nuevo comienzo¹⁶. De esta manera, Nietzsche no es sólo un final, sino, como el propio Zarathustra, una transición (*Übergang*), «lo más elevado que pueda decirse de un pensador»¹⁷. Quizás quepa recordar aquí la frase de *Más allá del bien y del mal* elegida por Heidegger como epígrafe del curso de 1937¹⁸: «En torno al héroe, todo se vuelve tragedia, en torno al semidiós todo se vuelve sátira; y en torno a Dios todo se vuelve ¿qué? ¿'mundo' quizás?». Nietzsche-Zarathustra es la figura trágica que se realiza, y por lo tanto sucumbe, en ser transición, pero que en ello mismo abre hacia lo que trasciende todo ente, hacia 'el Dios', alrededor del cual todo deviene mundo. Pensar, nombrar, sin decir, esa dimensión desde la que hay mundo, esa es la tarea del pensador. Para esa tarea, Nietzsche es por un lado una preparación, pero por otro el cierre que exige que se trasciendan los términos en los que plantea la cuestión.

Si nos preguntamos quién es el Nietzsche de Heidegger se hace necesario recorrer continuamente esta distancia.

¹⁶ Cf. por ejemplo M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. I, pp. 475 s. (385).

¹⁷ GA 43, p. 278.

¹⁸ M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. I, p. 255 (211).