

Nietzsche según Heidegger: nihilismo y metafísica

Iñaki Marieta

Universidad de La Laguna-ULL

I

Tal es el título de esta conferencia, pero la pregunta a la que intentará responder es otra. Se puede plantear en los siguientes términos: dada la carga de sufrimiento y dolor que conlleva la existencia humana, ¿merece la vida la pena de ser vivida? Hoy que el existencialismo no está de moda esta pregunta puede parecer extemporánea, pero lo cierto es que aunque sea una pregunta inapropiada en relación a lo existencialmente correcto con que nos quieren apaciguar desde muy diversos medios de disciplinamiento espiritual, es la pregunta que ningún humano en este planeta no se ha hecho alguna vez. Una pregunta que no puede ser nueva, por lo que hay que pensar que puesto que el sufrimiento y la pérdida acompañan consustancialmente al humano, dicha pregunta ya se la plantearon los primeros habitantes del planeta. ¿En qué forma? No lo podemos saber. Lo que sí sabemos es que para Albert Camus en el comienzo de *El mito de Sísifo*,

“sólo hay un problema filosófico verdaderamente serio: es el suicidio. Juzgar que la vida vale o no vale la pena de ser vivida, es responder a la cuestión fundamental de la filosofía. (...) Y si es verdad, como lo quiere Nietzsche, que un filósofo, para ser estimable, debe predicar con el ejemplo, se capta la importancia de esta respuesta ya que va a preceder al gesto definitivo.”¹

Por su parte, Schopenhauer el maestro venerado de Nietzsche, cuya obra *El mundo como voluntad y representación* hizo que Nietzsche abandonara la filología profesional por la filosofía, creía que la vida no cubre gastos, que no merece la pena de ser vivida. Cuando Nietzsche descubrió que su maestro venerado era un pesimista, alguien para quien el dolor consustancial a la existencia decide del valor de esta, concluyendo que la vida no vale la pena de ser vivida, lo abandonó y criticó, como luego haría también con el no menos venerado Richard Wagner y su ya

¹ Camus, A., *Le mythe de Sisyphe* (trad. mía), en *Oeuvres*. Quarto, Gallimard, Paris, 2013, pp. 251-ss.

insoponible Parsifal, tan cristiano, tan pesimista. Y es que Nietzsche, filólogo de profesión, conocía mejor que nadie las fuentes del pesimismo griego, sintetizadas en la anécdota que narra la historia del sátiro Sileno que tras ser atrapado y torturado para que revelase la sabiduría que guardaba para sí y que consideraba impropia para el hombre, terminó por confesar que lo mejor para el hombre era no haber nacido y que después, lo menos malo era morir cuanto antes. Tal es el contenido de aquella sabiduría pesimista a la que los griegos antiguos faltos de una revelación soteriológica que les prometiera la salvación en el más allá, le dieron forma trágica, es decir, dijeron sí a la vida y a la existencia con todo el dolor y sufrimiento que conlleva. Una sabiduría que Nietzsche convertiría en su referente espiritual y que denomino *tragosofía*, sabiduría trágica que consiste en comprender y afirmar el mundo a partir del sufrimiento.

Ya tenemos pues a Nietzsche en plena segunda mitad del siglo XIX, discípulo no ya del cascarrabias reaccionario que fue Schopenhauer, sino de la sabiduría trágica que encarnan Heráclito y Sófocles, Homero y Píndaro. Lo que le llevaría a escribir en un fragmento de marzo de 1875, justo cuando había entrado en la treintena, lo siguiente:

“Mi meta es: provocar una completa enemistad entre nuestra “cultura” y la Antigüedad. Quien quiera servir a la primera, debe *odiar* a esta última.”²

El imperativo de “odio a lo moderno” que enuncia este fragmento sintetiza de algún modo el pensamiento de Nietzsche y sirve como prueba de por qué algunos le consideran el iniciador de la post-modernidad. Nietzsche odia lo moderno en lo que tiene de platónico-cristiano, es decir, de teológico, en lo que tiene de acomodo burgués falto de todo *páthos* trágico, en lo que tiene de pacto interesado con las fuentes de la creación para así no desviar las fuerzas productivas que en la segunda mitad del siglo XIX funcionaban a pleno rendimiento, ilusionadas como estaban con un progreso que desembocó en el más terrible de los siglos que haya vivido la especie humana, el siglo XX, cuya devastación racionalizada no es equiparable a nada de lo anteriormente ocurrido. La lógica del nihilismo se impuso de un modo que Nietzsche no podía ni imaginar. Su muerte en 1900, aunque ya llevaba diez años enfermo tras el episodio del caballo de

² Nietzsche, F., 3[68]. Marzo de 1875, en *Fragmentos póstumos* (1875-1882). Vol. II, Tecnos, Madrid, 2008, p. 59.

Turín en 1889, le evitó la primera guerra mundial y todo lo que vino después. Todo lo que hace que la pregunta por el sentido y el valor de la existencia siga tan viva que la cuestión del suicidio como cuestión filosófica fundamental no es desde luego una pose existencialista.

Y es que en la modernidad la lógica del nihilismo se impone según una metafísica platónico-dualista, contra la que Nietzsche elaborará la crítica más lúcida y aguda de todo el siglo XIX. En esta crítica Heidegger le seguirá aunque por otros caminos, ya que los temas de fondo de ambos pensadores son los mismos: crítica a la modernidad, crítica a la metafísica, denuncia implacable del nihilismo como la lógica de la historia de Occidente en lo que tiene de platonismo, y en el caso de Heidegger, el redescubrimiento del ser que recorre olvidado toda la historia de Occidente con la forma de la metafísica, esto es, según el modo en que el poder del ente se ha adueñado de toda la actividad cognitiva contra la verdad del ser, que en cuanto diferencia ontológica ha quedado obviada en el transcurso secular de la filosofía y la ciencia occidentales.

Pero qué pasa con la modernidad para que dos de los más insignes pensadores contemporáneos la emprendan críticamente contra ella, reivindicando, ambos, la Grecia presocrática vinculada a una experiencia de lo sagrado de la que el depositario fue el poeta Friedrich Hölderlin. Y es que sin la experiencia de lo sagrado estamos perdidos.

II

La modernidad es la época en la que todo lo que no puede ser calculado deja de tener valor, deja, en cierto modo, de ser, o cuando menos es apartado al ámbito de la ficción, de lo irracional, de lo íntimamente subjetivo que apenas puede expresarse en palabras. Pues para esta época que es la modernidad el lenguaje se agota en comunicación, quien no sepa comunicar eficazmente queda excluido de los competentes. El penúltimo avatar del delirio comunicacional es la figura caricaturesca del todo-competente *coach*. En este contexto epocal, la poesía se va a convertir en el último refugio de protección para la intimidad incalculable del ser que podemos llegar a ser: el ser para el cual la palabra es su esencia.

Con la modernidad el sueño de una racionalidad todopoderosa, es decir, plenamente calculante, se irá imponiendo poco a poco hasta nuestro presente tecno-científico en el que el poder de la ciencia pretende reducir a algoritmos todo lo que es, en la medida en que haya sido previamente objetivado. Pues la objetivación es el proceso por el cual la cosa se convierte en representación para un sujeto establece una relación objetiva, capaz de expresar en ecuaciones, con eso que tiene ahí enfrente, eso que tiene contra sí (*Gegenstand*). Cuando este proceso de objetivación iniciado por Descartes con su *cogito* allá por la primera mitad del siglo XVII, se convierte en el único modo en que nos relacionamos con las cosas, el fin que se persigue no es otro sino el de adueñarse de la naturaleza y de todo lo que es, de una manera igualizante, es decir, haciendo de todo lo ente algo igual a aquello que lo puede medir, que lo puede calcular mediante ecuaciones. El antecedente griego de esta comprensión del ser fue Protágoras de Abdera, cuando en el siglo V a. C., escribió,

“el hombre es la medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son.”³

Digo antecedente porque Protágoras aún no podía pensar según el modo de pensar que se deriva de la nueva relación establecida entre sujeto y objeto. Hizo falta el *hypo-keímenon* de Aristóteles y su traducción latina por *sub-stantia* para que surgiera el todopoderoso *sub-jectum* cartesiano, del cual será función el ser a lo largo de la modernidad, dando lugar a la subjetividad y a la filosofía de la conciencia, algo impensable para un griego, aunque este fuera un sofista.

Con esta comprensión del ser como lo puramente objetivo y con el modo de conocimiento que le es inherente en su voluntad calculativa, el científico matemático, la producción de cosas en lo que tiene de artesana se irá transformando, primero lentamente, desde principios del siglo XVIII en una producción de cosas-objeto hasta desembocar en la producción sin límite de todo tipo de objetos que hoy nos acechan por doquier. Una producción desatada que alimenta la ilusión de una disponibilidad total en relación a todo lo que el humano necesita para su vida, incluso espiritual. Asistimos pues al total despliegue de la *Gestell*. Porque aun cuando podemos estar de acuerdo en que ciertos ámbitos de producción pueden ser

³ Platón, *Teeteto*, 152 a-b (trad. A. Vallejo Campos).

muy útiles para el confort de la vida humana, lo que no podemos es ser ingenuos y creer que nosotros podemos imponer los límites a este modelo de productividad desenfrenada que alcanza todos los ámbitos de la vida. Y no podemos hacerlo porque dicho modelo de producción responde a una comprensión del ser de irreductible alcance metafísico que solo los más grandes pensadores están en condiciones de comprender.

Prueba de todo ello es el “escándalo” que desde hace ya más de un siglo acompaña a las obras de arte. Y es que el arte, desde siempre, pero aún más si cabe con la radicalización moderna, es uno de los ámbitos específicos para la expresión de lo sagrado. Desde las pinturas rupestres pasando por el arte griego y la expresión de la religiosidad cristiana que dura hasta su defunción anunciada por Hegel en sus lecciones de estética, lo sagrado ha encontrado en la producción artística un lugar de expresión privilegiado, haciendo del aura, tal como la teorizó Walter Benjamin, el signo distintivo que diferencia el original de la copia, lo único de la mera reproducción maquinal. Pues ya con la imprenta, pero sobre todo con la fotografía y el cine, y con todos los mecanismos de copia y reproducción que hoy están a nuestra disposición, el arte que en la modernidad fue el refugio de lo sagrado al margen de lo religioso institucional, hoy, nadie puede decir que no haya desaparecido. Las enormes sumas de dinero que se pagan por algunas obras de arte no hacen sino ratificar lo incalculable del valor cuando este es reconocido por expresar eso que nos hace el humano que somos, lo sagrado, al mismo tiempo que hace bueno el dicho según el cual solo el necio confunde valor y precio.

Contra la pesadumbre que puede llegar a imponer un régimen de extendida necesidad se han rebelado las mentes más conspicuas que en el mundo han sido, y sin duda, sin ninguna duda, Nietzsche es una de ellas. Su compromiso con el arte como único modo de sobreponerse al nihilismo ambiente que la modernidad cristiana propagaba por Europa tras el hundimiento del idealismo alemán, se convertiría en la crítica más lúcida y radical al proceso de desacralización en que consiste la modernidad. Para Nietzsche lo sagrado genuino frente a la sacralidad decadente platónico-cristiana, tiene su lugar natural en Grecia, y más precisamente en la Grecia pre-platónica. Un *tópos*, aquella Grecia arcaica, que se corresponde con el momento en que la verdad de la existencia no es experimentada “racionalmente” como lo será ya con el pensamiento socrático-platónico,

sino trágicamente como ocurre en los fragmentos de Heráclito o en las obras de Píndaro, Esquilo, Sófocles y Eurípides, entre otros. Pues pensar que cometemos el mal por ignorancia como pretende Sócrates, sólo es posible no siendo griego, y según Nietzsche, Sócrates era tan feo que era la refutación misma de lo griego. Pues un verdadero griego, un griego *comme il faut*, alguien que responde al ideal homérico del *kaloskagathós*, la unidad de belleza y bondad, no puede creer semejante ingenuidad. El mal lo hacemos por los dioses nos ciegan al enviarnos una *áte* y eso hace que nuestro comportamiento sea del orden de la *hybris*⁴. Para un griego genuino la belleza y el bien van juntas, *ergo* la fealdad nunca puede ser buena, ni por consiguiente los pensamientos que tenga alguien feo.

Más allá de la anécdota, lo cierto es que la comprensión “racional” del *éthos* y del ser que sustenta al pensamiento socrático⁵, invalida una sabiduría trágica que desde Homero hasta Heráclito caracterizó el pensamiento griego; una *tragosofía* para la que la experiencia de lo sagrado incluye la dimensión transgresora que según Nietzsche simboliza Dioniso. La exclusiva dimensión apolínea de la racionalidad socrático-platónica obvia toda una dimensión comportamental y ontológica, vinculada al mundo de la música que en Nietzsche la encarna Dioniso, y que Platón expulsó de su Ciudad Ideal. Negar la música en su versión dionisiaca significa acabar con el alma de la tragedia y con quien la inspira, el propio Dioniso. Negar la música en lo que debe tener de dionisiaca, como Nietzsche valoró la *Carmen* de Bizet contra las óperas de Wagner, es negar lo que de divino contiene el imperativo musical dionisiaco: un poder que da salida a toda esa energía irrecuperable mediante la pura racionalidad sino es al precio de la represión y castración creativas que Platón teorizó por vez primera y que el cristianismo, ese platonismo para el pueblo según Nietzsche⁶, impondrá al mundo durante veinte siglos. Por todo ello, recuperar a Dioniso y a lo que representa su poder liberador y terapéutico mediante la música frente a las puras formas apolíneas que encarnan la escultura y la arquitectura, es el proyecto filosófico de Nietzsche a lo largo de toda su obra hasta la palabra final en la que según recoge el parágrafo

⁴ Ver Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional*. Alianza, Madrid, 1983.

⁵ Además de la dimensión trascendental que le dará Platón al separar dicha comprensión del mundo en el que se da del mundo tal como debería ser, obligado por las aporías epistemológicas que plantea el socratismo, recogidas por Aristóteles en la *Metafísica*.

⁶ Ver Heidegger, M., *Introducción a la metafísica*. Gedisa, Barcelona, 2003.

125 de *La Goya Ciencia, El hombre loco* anuncia la muerte de Dios a manos de los hombres⁷. Desde entonces, “Dios ha muerto”⁸ es para muchos la frase que identifica la filosofía de Nietzsche, aunque como lo muestra el texto de Heidegger, *La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”*, sin el pensamiento que requiere dar cuenta de un texto profundo y complejo en su aparente simplicidad atea.

La apuesta filosófica de Nietzsche no fue otra que la de oponer Dioniso al crucificado, tal como lo escribe al final del *Ecce Homo*,

“-¿Se me ha comprendido? – *Dioniso contra el crucificado...*”⁹.

La sacralidad tragosófica pre-platónica contra lo sagrado platónico-cristiano, fundado en la creencia en un más allá subsistente y salvífico cuya última legitimidad es puramente moral. Pues sin la ontología del mal, el cristianismo en lo que tiene de promesa soteriológica, se queda en nada. La libertad que supuestamente debería poder permitir el ejercicio del mal en la ideología cristiana, está sometida a la lógica del castigo eterno para aquellos que no elijan como es debido, para aquellos que se equivoquen, con lo cual el ámbito de ejercicio para la libertad está falseado por una moral en gran parte consecuencia de la creencia platónica en el no ser como lo otro del Bien, puesto que este último está *éti epékeina tês ousías*, más allá de la substancia/esencia, tal como recoge la *República* de Platón¹⁰.

III

Una apuesta, la de Nietzsche, que según Heidegger es perdedora, no porque no sea valiosa y veraz, sino por lo que aún tiene de metafísica, esto es, por no ser suficientemente verdadera en el sentido que *alétheia* tiene para Heidegger. El valor que Heidegger atribuye al pensamiento de Nietzsche es equiparable filosóficamente al que atribuye al propio Aristóteles, pero su verdad es aún prisionera de la insuficiencia pensativa que identifica lo metafísico frente a lo que verdaderamente intenta “superarlo” mediante el pensar. Y es que Nietzsche con todo presentarse

⁷ Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, en *Obras completas*. Vol. III. Tecnos, Madrid, 2014, pp. 802-803.

⁸ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*. FCE, Madrid- México, 1981, p. 435.

⁹ Nietzsche, F., *Ecce homo*, en *Obras completas*. Vol. IV. Tecnos, Madrid, 2016, p. 859

¹⁰ Platón, *República*, VI, 509b 9.

como el crítico más radical y lúcido de la metafísica, identificada con el dualismo platónico y sus desarrollos posteriores, no logra, según Heidegger, romper con dicho esquema dualista, a pesar, por ejemplo, del contenido programático del texto, *Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula*¹¹, y menos aún logra pensar lo que debe ser pensado cuando la filosofía aspira a realizarse más allá de pensar la entidad. Pues si la tarea de la filosofía es, según Heidegger, plantear y en su caso responder a la pregunta por el sentido/verdad/historia del ser, Nietzsche se queda corto en su intento y la respuesta que da no alcanza al “corazón imperturbable de la verdad bien redonda”¹², pues aun siendo el último pensador de la metafísica no sale de lo que caracteriza a la metafísica como pensamiento que olvida precisamente la pregunta por el ser en cuanto ser, o ya con Heidegger, por el sentido del ser. No otro es el programa que se impone Heidegger desde *Ser y tiempo*, tal como lo recoge el comienzo de su obra maestra de 1927, con la cita de una frase de *El Sofista* (244a) de Platón,

“Porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión ‘ente’; en cambio, nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en aporía”¹³.

Plantear la pregunta por el sentido del ser, para lo cual deberá, en primer lugar, llevar a cabo toda una tarea de de-construcción (*Ab-bauen*) de la filosofía y de la ontología tradicionales con el fin de hacer que aparezca lo impensado que desde hace más de veinte siglos lastra el pensar filosófico, impidiendo que emerja la genuina pregunta filosófica: la pregunta por el sentido del ser.

Y es que tanto la voluntad de poder, como el eterno retorno de lo mismo, el nihilismo o el superhombre así como el concepto de justicia y la transvaloración de todos los valores, son otros tantos títulos de la metafísica de Nietzsche que Heidegger se ocupa muy detalladamente de analizar y de mostrar que su alcance meditativo no es lo suficientemente potente como para pensar y superar el drama que desde Platón viene

¹¹ Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, en *Obras completas IV*. Tecnos, Madrid, 2016, p. 634.

¹² Parménides, *Poema*, Fr. 1, v. 29 (trad. A. Bernabé).

¹³ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, (trad. E. Rivera), Madrid, Trotta, 2006, p. 23.

desarrollando la metafísica como historia del olvido del ser. Un olvido que en ningún caso es psicológico, un olvido que pertenece a la esencia misma del ser en la medida en que esta consiste en el retirarse/sustraerse que da lugar al aparecer del ente y que la comprensión del ser como presencia en Grecia, no logró elaborar pensativamente, aun cuando los presocráticos nombraron con las palabras del inicio, *physis*, *alétheia*, *lógos*, *anánke*, *díke*, *chreón*,¹⁴ lo que luego el pensamiento, a partir de Platón, ocultaría, a saber, la diferencia ontológica. Así, la Idea en Platón va a ocultar lo específico del lugar que corresponde al ser en cuanto diferente del ente, pero en ningún caso como un extra-ente o super-ente más allá del ente sensible mismo que es como Platón concibe el ser identificado a la Idea. Porque si, en efecto, en Platón hay una diferencia entre las Ideas y los entes sensibles sometidos a generación-corrupción, esta diferencia es una diferencia metafísica más que propiamente ontológica, en la medida en que las Ideas en Platón agotan el ser, obviando la dimensión reactiva/sustractiva e irrepresentable que Heidegger considera que caracteriza al ser desde una perspectiva verdaderamente filosófica como es la fenomenológica que él mismo desarrolló a partir de su maestro Edmund Husserl¹⁵.

Ya que si el ser fuese el mejor de los entes, el ente supremo y eterno que como Idea platónica, *enteléjeia* aristotélica o Dios judeo-cristiano alcanzaron las cimas del pensar metafísico, la saturación relativa a la presencia que estas figuras conceptuales imponen, ocultaría la dimensión por la cual lo que se nos da como fenómeno requiere la gratuidad del donador que lo propicia, y que la metafísica ha dejado impensado debido a su particular inapariencia. Pues según el último Heidegger, el del *Seminario de Zähringen* de 1973, cuando Heidegger contaba 84 años, se trata de pensar lo inaparente¹⁶ que da lugar a la aparición de lo ente, ya que la comprensión del ser como pura presencia característica del pensamiento griego y de toda la tradición metafísica posterior hasta Nietzsche, es claramente insuficiente en relación al fenómeno del que tiene que dar cuenta, a saber, el ser mismo, el fenómeno por excelencia¹⁷. Sin este enraizamiento fenomenológico hermenéutico, la lectura crítica que

¹⁴ Ver Zarader, M., *Heidegger et les paroles de l'origine*. Vrin, Paris, 1986.

¹⁵ Ver Heidegger, M., *Prolégomenos para una historia del concepto de tiempo*. Alianza, Madrid, 2006.

¹⁶ Heidegger, M., *El seminario de Zähringen*.

¹⁷ Heidegger, M., *Ser y tiempo* (ed. cit.) p. 60.

Heidegger hace de la filosofía de Nietzsche como último avatar de la metafísica moderna occidental, quedaría falta de su sentido metodológico. Pues no otra cosa es la fenomenología sino metodología que cada fenomenólogo practica a su cuenta, y que en el caso de Heidegger, es la hermenéutica la que decidirá lo específico de la práctica fenomenológica¹⁸.

IV

Nietzsche aparece tempranamente en la obra de Heidegger. En *Ser y tiempo* ya se refiere a él en el contexto de la distinción entre *Geschichte* (historia) e *Historie* (historiografía) del párrafo 76, *El origen existencial del saber histórico en la historicidad del Dasein*¹⁹, refiriéndose a Nietzsche específicamente en relación a la segunda intempestiva, *Sobre las ventajas y desventajas de la historia para la vida*. Pero no será hasta diez años después cuando Heidegger entre en el universo nietzscheano para salir como él mismo reconocerá, maltrecho, *Nietzsche hat mich kapput gemacht*, recoge la anécdota. El primer curso específico dedicado a Nietzsche data del semestre de invierno de 1936-37 y lo titula, *Nietzsche. La voluntad de poder*. Durante los próximos diez años, Heidegger se ocupa pormenorizadamente de la obra y el pensar de Nietzsche. Todos estos cursos serán publicados en 1961 en un libro en dos volúmenes titulado *Nietzsche* que sin duda hizo época en los estudios nietzscheanos. De 1943 es el texto, *La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"*, publicado en *Caminos de bosque*, así como de 1953 es la significativa conferencia *¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?*, recogida en *Conferencias y artículos*. Lo cierto es que a pesar de presentarse muy crítico con el pensamiento de Nietzsche, Heidegger le dedica más textos que a ningún otro pensador, con la excepción de Aristóteles. Y es que si Heidegger quiere presentarse como el primer pensador después del fin especulativo de la metafísica, después del fin de la historia del olvido del ser, tiene que mostrar la sangre metafísica que corre por las venas del último metafísico de Occidente.

Aun cuando toda la obra de Nietzsche está construida sobre la creencia de que su pensamiento es la crítica más demoledora a la metafísica de Platón en adelante, el diagnóstico de Heidegger es muy diferente a los

¹⁸ Ver n. 16.

¹⁹ Heidegger, M., *Ser y tiempo* (ed. cit.), pp. 407-ss.

deseos del propio Nietzsche. Para dar cuenta del diagnóstico heideggeriano sobre el pensar de Nietzsche me voy a centrar en un texto de 1940, *La metafísica de Nietzsche*, recogido en el tomo dos del *Nietzsche* de Heidegger²⁰.

Lo primero que hay que saber en relación al diagnóstico heideggeriano del pensamiento de Nietzsche calificándolo de metafísico contra la creencia del propio Nietzsche, es que Heidegger lo realiza a partir del estudio de una obra que Nietzsche proyectó pero que nunca llegó a publicar y cuyo contenido lo recogen hoy en día los *Fragmentos póstumos* de la edición de referencia Colli y Montinari, me refiero al proyecto de obra titulado *La voluntad de poder*. Este asunto no es un detalle menor, porque aunque efectivamente Heidegger estudia textos escritos por Nietzsche en la década de 1880, llegando a considerarlo “el período culminante de Nietzsche”, el hecho es que ni esos textos están recogidos en una obra publicada por Nietzsche ni Heidegger se ocupa de la obra anterior a esta década prodigiosa en el pensamiento del genio de Röcken. Esta falta de criterio filológico hará que para algunos estudiosos del pensamiento nietzscheano, la interpretación de Heidegger no sea válida para comprender el verdadero alcance filosófico de Nietzsche. No obstante, la interpretación que Heidegger hace de la filosofía de Nietzsche no ha dejado indiferente a nadie que valore el más genuino pensamiento contemporáneo.

Es, “con la obra *Aurora* (1881) –afirma Heidegger-, [que] la claridad irrumpe en el camino metafísico de Nietzsche. En el mismo año le llega (...) la visión del “eterno retorno de lo mismo” (...). Desde entonces su marcha se mantiene durante casi una década en la resplandeciente claridad de esta experiencia. Zaratustra toma la palabra. Como maestro del “eterno retorno” enseña el “superhombre”. Se aclara y consolida el saber de que el carácter fundamental del ente es la “voluntad de poder” y de que de ella proviene toda interpretación del mundo, en la medida en que su índole es ser *posiciones de valor*. La historia europea desvela su rasgo fundamental como “nihilismo” y empuja hacia la necesidad de una “transvaloración de todos los valores válidos hasta el momento”. La nueva posición de valores, realizada a partir de la voluntad de poder que ahora se reconoce

²⁰ Heidegger, M., *Nietzsche II*. Destino, Barcelona, 2000, pp. 207-ss.

decididamente a sí misma, exige como legislación su propia justificación desde una nueva “justicia”.”²¹

En este texto de Heidegger están los nombres de los títulos que constituyen la metafísica de Nietzsche: voluntad de poder, eterno retorno de lo mismo, superhombre, nihilismo, transvaloración de todos los valores, justicia. Qué sea cada uno de estos títulos para el pensar heideggeriano cuyo propósito es mostrar lo insuficiente de la metafísica en relación al mandato filosófico que como envío (*Geschick*) del ser consiste en plantear la pregunta por su sentido, constituye el contenido mismo de la interpretación de la obra de Nietzsche a partir de la diferencia ontológica como elemento distintivo de un pensar consciente de los límites insuperables (*Un-überwindlich*) de la metafísica. Pues Heidegger no es tan ingenuo como para creer que la metafísica, el destino (*Geschick*) mismo de la historia (*Geschichte*) de Occidente en cuanto historia del olvido del ser, puede superarse desde el mero voluntarismo de un sujeto pensante. Si la metafísica no puede ser superada (*Überwindung*) no por ello deja de poder ser torsionada (*Verwindung*)²². Una torsión que busca liberar lo sagrado de la aplastante presión calculativa a la que la esencia de la técnica en su actual formato tecno-científico domina el planeta y tiene sometido al *Dasein* que somos.

Para esta liberación de lo sagrado como la energía más humanizante que la religión como institución de poder no ha podido agotar, Heidegger reclama el pensar poetizante del poeta de la poesía, Hölderlin, cuya *interpretación* de Grecia está muy por encima de la de Hegel y de la del mismo Nietzsche²³, logrando con ello liberar una idea de lo sagrado que según Heidegger justifica su propuesta filosófico de otro inicio para el pensar. Otro inicio para el que la historia del olvido del ser como metafísica, aun cuando superada como pasado arranca desde lo impensado que como sido late esperando su liberación. Una liberación más que *de* la metafísica *para* pensar la verdad del ser que la metafísica obvia, y que el otro inicio del pensar no puede caer en la ingenuidad positivista de su superación. Porque el ser en cuanto ser no puede ser superado, no es algo que nosotros podamos manejar a nuestro antojo como manejamos los entes.

²¹ Heidegger, M., *Nietzsche II* (ed.cit.), p. 210.

²² Heidegger, M., *Superación de la metafísica*, en *Conferencias y artículos*. Serbal, Barcelona, 2001, p. 52.

²³ Heidegger, M., *Introducción a la metafísica* (ed. cit.), p. 119.

Lo que sí podemos es reconocerle su esencial dimensión sustractiva, pues el ser se sustrae para el darse del ente en el límite diferencial que somos como *Dasein*. En el sentido de ser el *Da*, el aquí²⁴ de un acontecer al que estamos arrojados sin otra esperanza que la de una experiencia propia de nuestro existir, en la que la posibilidad de que lo sagrado que alienta la creación de cada existencia nos abra a un sentido que haga verdadera la frase de Hölderlin según la cual “...poéticamente habita el hombre...”²⁵

Si Nietzsche se quedó corto en su apuesta dionisiaca con vistas a la transvaloración de los valores de un nihilismo que ha dado todas las muestras de su total capacidad *antropocida*, fue, según Heidegger, porque su pensamiento, prisionero aún de la antropología metafísica, le impidió pensar el ser fuera de la dualidad ser/devenir. El ser no es lo opuesto al devenir, es lo otro del ente. Una alteridad que en su inapariencia nos obliga a una hermenéutica poética que sea capaz de seguir las huellas de los dioses ausentes. Quizás Dioniso podría tener su sitio en ese séquito de dioses, a condición de no pensarlos como fantasmas, sino como lo que verdaderamente son, lo otro del ente que ya no es manipulable según nuestro antojo, según nuestra voluntad de poder. Lo otro que guarda el misterio y el enigma de lo inviolable por sagrado, de lo que se sustrae para darnos así la posibilidad de salvarnos no de la muerte ni de la finitud, sino de la falta de respuesta a la pregunta por el sentido y el valor de la existencia.

Y es que como el propio Nietzsche reconocería, *solo* “...poéticamente habita el hombre...”.

²⁴ Aspiunza, J., *El significado (en castellano) del Dasein heideggeriano*, en *Er*, Revista de Filosofía, 29 III/2000, pp. 98-99.

²⁵ Heidegger, M., “...poéticamente habita el hombre...”, en *Conferencias y artículos (ed. cit.)*, pp. 139-ss.