

DIÁNOIA

Diánoia

ISSN: 0185-2450

dianoia@filosoficas.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de México

México

SANTIESTEBAN, LUIS CÉSAR

Heidegger y Vattimo: intérpretes de Nietzsche

Diánoia, vol. LIV, núm. 63, noviembre, 2009, pp. 3-36

Universidad Nacional Autónoma de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58433534001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# Heidegger y Vattimo: intérpretes de Nietzsche

LUIS CÉSAR SANTISTEBAN

*Facultad de Filosofía y Letras*

*Universidad Autónoma de Chihuahua*

lsanties@uach.mx

**Resumen:** En el presente artículo se revisan dos de las más importantes interpretaciones realizadas durante el siglo xx sobre Nietzsche: la exégesis de Heidegger y la lectura de Vattimo. En la primera parte se analiza el procedimiento que siguió Heidegger para interpretar a Nietzsche y que lo hace aparecer como el último metafísico. La lectura que aquí se hace de esta interpretación conduce a sugerir que Heidegger mismo se vale de las ideas de Nietzsche para afianzar su propio proyecto de superación de la metafísica. Para ello, se abordan los temas del nihilismo y la comprensión heideggeriana de Nietzsche como decisión y tránsito. En la segunda parte, el análisis se centra en la audaz lectura que Vattimo ha realizado de Nietzsche al considerarlo un filósofo que ha superado la metafísica. Para tal propósito, Vattimo acentúa el nihilismo de Nietzsche y conmina al hombre actual a tomar nota del mensaje de dicho evento y a actuar en consecuencia.

**Palabras clave:** nihilismo, metafísica, decisión, tránsito

**Abstract:** The present article examines two of the most important twentieth-century interpretations of Nietzsche: the exegesis of Heidegger, and Vattimo's interpretation. In the first part, the process Heidegger followed to interpret Nietzsche is analyzed. On his interpretation, Heidegger portrays Nietzsche as the last metaphysician. The article understands this interpretation as suggesting that Heidegger used the ideas of Nietzsche to secure his own project of overcoming metaphysics. The article thus deals with the themes of nihilism and Heidegger's understanding of Nietzsche as decision and transit. In the second part, the analysis focuses on Vattimo's daring interpretation of Nietzsche as a philosopher that surpassed metaphysics. For that purpose he emphasizes Nietzsche's nihilism, and urges the man of today to take notice of the message of such an event and to act accordingly.

**Key words:** nihilism, metaphysics, decision, transit

Nietzsche es un pensador que marca nuestra época; eso es algo que difícilmente se puede ocultar. Es un filósofo cargado de futuro en el sentido de que da respuestas a preguntas que habrán de mover todavía los tiempos por venir y, al mismo tiempo, plantea preguntas que habrán de mantener en vilo el filosofar y la existencia del hombre futuro. Friedrich Nietzsche afirmó que, después de tres siglos, su filosofía seguiría resplandeciendo, y uno de los grandes pensadores del siglo xx corroboró ya esto al declarar que la confrontación con Nietzsche constituía una

de las tareas centrales de la filosofía no sólo de ese siglo, sino también de los tiempos por venir (Heidegger 2000a).

Aun cuando la interpretación de Nietzsche que Heidegger lleva a cabo, en razón de su carácter arquitectónico y su originalidad, ha marcado de manera decisiva la recepción de Nietzsche desde la segunda mitad del siglo xx, se han levantado voces en su contra debido a su unilateralidad. Lo que se le objeta a dicha exégesis es que toma como base casi exclusivamente la obra tardía de Nietzsche, y de preferencia *La voluntad de poder*, pero deja fuera de consideración los escritos de sus fases temprana y media. Éstos son, precisamente, los textos que contienen los elementos fundamentales de la crítica radical a la metafísica, en los que se muestra el significado rico en facetas de la posición de Nietzsche respecto de ella. Nos referimos en especial al *Crepúsculo de los ídolos* y *Humano, demasiado humano*.

En ellos se muestra un Nietzsche que intenta superar los rasgos fundamentales con que se ha configurado la metafísica. Además, queda claro que condena la metafísica de manera sumaria no sólo ligándola al platonismo, sino también atacándola desde otros flancos: critica el primado de la vista sobre los demás sentidos, reivindicando en ocasiones el olfato sobre aquélla; rehabilita la sensibilidad y la corporeidad; critica la razón y la subjetividad. Pero la tesis antimetafísica por excelencia de Nietzsche es que declara el ser como una ficción vacía, y frente a eso hace valer el devenir.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Las obras de Nietzsche que contienen los desarrollos más profusos en torno a la crítica a la metafísica son: *Humano, demasiado humano* (1984) y *Crepúsculo de los ídolos* (1989). La metafísica es, para Nietzsche, la creencia en otro mundo, en un mundo ideal, en un mundo verdadero; dicho de manera resumida, es platonismo. Acerca de la hostilidad de la metafísica contra el devenir y su desprecio al cuerpo y los sentidos, véase el capítulo del *Crepúsculo de los ídolos* titulado “La ‘razón’ en la filosofía”. Los capítulos siguientes prosiguen esta crítica radical a la metafísica. Así, el apartado “Cómo el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en una fábula” ofrece una versión resumida de la historia de la metafísica como platonismo en sus estaciones fundamentales. La metafísica contribuye a calumniar el mundo, lo cual está en estrecha relación con la hostilidad del conocimiento filosófico contra el cuerpo y los sentidos. En cambio, Nietzsche apuesta por una racionalidad ampliada mediante las experiencias corporales, afectivas y sensitivas. Al respecto, véase “Incursiones de un intempestivo”, aforismos 8–11, en Nietzsche 1989. Sobre la rehabilitación de los afectos, véase *La genealogía de la moral* (1986), Tratado Tercero, 12. La religión y la metafísica proceden, para Nietzsche, de un instinto de debilidad. Es común a ellas una pretensión de verdad absoluta para satisfacer la necesidad de fe, sostén y certeza. En *Humano, demasiado humano*, dice Nietzsche que su tarea consiste en “golpear el hacha en la raíz de la necesidad metafísica del hombre” (1984, aforismo 37). Nietzsche designa la metafísica como la ciencia que

En su comprensión de sí mismo, Nietzsche se concibe como un superador de la metafísica, como el filósofo que ya la dejó atrás. Sin embargo, en la comprensión de Heidegger queda inscrito en la tradición metafísica que Nietzsche pretende haber superado.

Si bien la interpretación que hace Heidegger de Nietzsche no se agota en la cuestión metafísica, tiende a gravitar en gran medida en torno a ella. Por eso puede decir Wolfgang Müller-Lauter: “En todo caso es esta confrontación (la metafísica) el verdadero tema de Heidegger” (2000, p. 23). En el marco de esta interpretación Nietzsche permanece en el interior de la metafísica, y Heidegger lo declara el último metafísico, pues su filosofía sigue en la línea que piensa el ser del ente y se le sustrae el ser en cuanto tal.

Frente a la voluntad de poder como principio de una metafísica, la interpretación postheideggeriana de Nietzsche plantea la irreducible multiplicidad y pluralidad que es posible extraer de su filosofía. Lo que salta a la vista es el perspectivismo general, la relacionalidad. La voluntad de poder apunta en general a un espectro en que no hay un último asidero. Frente al juicio sumario de Heidegger, que hace de Nietzsche el último metafísico, es necesario hacer valer lo siguiente: la voluntad de poder, dice Nietzsche, no consiste en codiciar, ni siquiera en tomar, sino en crear y dar (véase *La gaya ciencia* (1996), § 25).

En ese sentido, Gadamer es de la opinión de que Heidegger no hizo justicia a Nietzsche, que habría que leer el cuarto libro del *Zaratustra* de Nietzsche, donde es posible encontrar una respuesta a eso. Para Gadamer es evidente que Heidegger, en su interpretación de Nietzsche, toma como base sobre todo el concepto de nihilismo y la voluntad de poder, es decir, dos nociones fundamentales de la obra tardía de Nietzsche.

Nietzsche, es en algunos aspectos, un precursor de Heidegger, y eso da como resultado algunos puntos de contacto entre ambos filósofos. El primero de ellos es, quizá, el encarnizamiento con que combaten la metafísica, en cuanto que fueron los primeros en ver en ella no una disciplina filosófica fundamental, sino un acontecer en el que está impli-

trata “de los errores fundamentales del hombre, pero esto como si fuesen verdades fundamentales” (aforismo 18). Puesto que no hay verdades metafísicas, la filosofía puede, a lo sumo, tematizar “apariencias metafísicas (en el fondo, igualmente falsedades)” (aforismo 109). La necesidad metafísica es una forma derivada de la necesidad religiosa. Tras la liberación de las supersticiones religiosas, como la creencia en el ángel guardián o en el pecado original, se tiene que dar la emancipación metafísica: “una vez adquirido este grado de liberación, tiene aún que triunfar de la metafísica, a costa de los mayores esfuerzos de la inteligencia” (aforismo 20).

cado y comprometido el hombre con su destino, mismo que ha marcado hasta ahora al mundo occidental y que debe ser superado. Íntimamente relacionado con eso se da su pensar del nihilismo. A eso se suma que los dos también llevan a cabo una relativización del rango de la ciencia, y de la mano de ello hacen una crítica a la razón. Se aprecia en ambos una tentativa de rehabilitación de los afectos y una radical puesta en cuestión del antropocentrismo. Se pueden constatar notables coincidencias entre sus filosofías; sin embargo, no se pueden dejar de lado sus claras diferencias.

El carácter protagónico que habría de tener el pensamiento nietzscheano, augurado por el propio Nietzsche y reconocido por Heidegger, ha encontrado un eco particular en el filósofo italiano Gianni Vattimo, quien entiende que la tarea central de la filosofía en la actualidad es pensar a Nietzsche y a Heidegger en un mismo horizonte teórico. Sin embargo, Vattimo es consciente de que una interpretación de Nietzsche y Heidegger que los haga coincidir filosóficamente no se puede realizar sin más, sino que supone tomar determinadas decisiones interpretativas. Una de ellas estriba en lograr que la recepción de Nietzsche se verifique en contra de la lectura que hace Heidegger de este autor, pues lo ve como la culminación de la metafísica, y que en vez de ello se le considere superador de la metafísica.

Por lo anterior, queda trazado el propósito de nuestra indagación: en la primera parte analizaremos la forma en que Heidegger hace de Nietzsche un pensador metafísico; en la segunda parte se expone cómo Heidegger, en su confrontación con el nihilismo de Nietzsche, precisa su propia posición al respecto; en la tercera parte intentaremos mostrar la manera en que Heidegger hace fructífero el pensamiento de *tránsito* y *decisión* de Nietzsche para su propio planteamiento del *otro comienzo*. La cuarta sección se dedicará a la interpretación postheideggeriana de Nietzsche, recurriendo a uno de sus teóricos más destacados, el filósofo italiano Gianni Vattimo.

### 1. *El Nietzsche metafísico de Heidegger*

Los pensadores son siempre unilaterales  
(Heidegger 2000a, p. 385)

Nietzsche constituye una estación muy importante en el itinerario del camino filosófico de Heidegger. Su consagración a él no se limita a las lecciones que dicta sobre éste de 1936 a 1946 (en 1961 aparecieron los dos volúmenes de las conferencias, compuestos por más de 1100 pági-

nas),<sup>2</sup> sino que esta ocupación se prosigue en forma de ensayos: “La palabra de Nietzsche ‘Dios ha muerto’” que aparece en 1950, incluido en *Caminos de bosque* (1997); “¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?”, publicado en 1954 en *Conferencias y artículos*. Otros tratados dan cuenta también de esta ocupación con Nietzsche: *¿Qué significa pensar?*, publicado en 1954, y, por último, *Zur Seinsfrage* en 1955. Es decir, Nietzsche acapara su interés y absorbe casi por completo su actividad filosófica durante un lapso de veinte años.<sup>3</sup> Por eso nos preguntamos: ¿qué es lo que motiva esta ocupación tan intensa y febril con un solo filósofo desplegada durante tanto tiempo? ¿A qué obedece que Heidegger le haya dedicado más tiempo a Nietzsche que a ningún otro filósofo, incluido Aristóteles? ¿Por qué es, pues, Nietzsche tan importante para Heidegger? En el curso de la siguiente exposición esperamos dar respuesta a estas preguntas.

En la época en que Heidegger empieza sus lecciones sobre Nietzsche (1936), ya había alcanzado prestigio internacional como el filósofo de *Ser y tiempo* y también para ese entonces había presentado su dimisión como rector de la universidad de Friburgo durante el régimen del nacionalsocialismo. Tiempo antes, en la fase inmediatamente posterior a la publicación de *Ser y tiempo*, en el marco de su trabajo en colaboración con Rudolf Bultmann se habían abierto posibilidades de publicación conjunta sobre fenomenología y teología, que Heidegger habría abandonado porque pasó a primer plano su confrontación con Nietzsche.<sup>4</sup> Estas *Lecciones* se inscriben en ese contexto y, como Heidegger mismo ha confesado, representan una forma de “resistencia espiritual” al nazismo y al intento de hacer armonizar a Nietzsche con dicho movimiento; es decir, tienen una connotación política y representan una forma de protesta que sólo podía manifestarse de manera soterrada por razones obvias. En una carta que Heidegger dirige al rectorado de la Universi-

<sup>2</sup> La lección que dicta Heidegger el semestre de invierno 1938/1939 sobre la segunda consideración intempestiva de Nietzsche no fue recogida por Heidegger en los dos volúmenes sobre Nietzsche, basándose en que ahí no tiene lugar la confrontación con el Nietzsche metafísico. (Véase acerca de esto Müller-Lauter 2000, p. 22). Dicha lección ha aparecido publicada en forma separada como el volumen 46 de la GA.

<sup>3</sup> Cfr. Haar 1992, pp. 94–96: “Aucun philosophe majeur n’avait jamais par le passé mené une lecture aussi longue, aussi détaillée, aussi persistante dans sa volonté réductrice, d’un autre grand philosophe” [Ningún gran filósofo había llevado a cabo en el pasado una lectura tan extensa, tan detallada, tan persistente en su voluntad reductora, de otro gran filósofo] (p. 94).

<sup>4</sup> Pöggeler 1990, p. 178.

dad de Friburgo, fechada el 4 de noviembre de 1945, se expresa de la manera siguiente:

Desde el año 1936 hasta 1943 emprendí una serie de lecciones y charlas sobre Nietzsche que constituyen una explicación y resistencia espiritual. En verdad no se debe asociar a Nietzsche con el nacionalsocialismo; eso lo impide —aparte de lo fundamental— la posición de Nietzsche contra el antisemitismo y su actitud positiva con respecto a Rusia.<sup>5</sup>

Esta “resistencia espiritual”, aunque la practicó Heidegger de manera discreta y sutil, pero al más alto nivel filosófico, fue advertida por el partido y no dejó de tener consecuencias para el filósofo. En esa misma carta Heidegger refiere las medidas que tomó el partido en su contra. Entre ellas, menciona su exclusión como parte de la delegación para participar en varios congresos internacionales de filosofía. Asimismo, la reimpresión de su libro *Kant y el problema de la metafísica*, que apareció en 1929, pero que se encontraba agotado en 1931, fue denegada por las mismas instancias. Además, se prohibió a los directores de las revistas de filosofía de ese tiempo hacer mención de Heidegger o elogiarlo. Éste, por su parte, dejó ver al partido su posición de muy diversas maneras: no asistiendo a las reuniones del partido ni portando las insignias, y sus lecciones o charlas las dictó sin el usual saludo alemán.

En vista de que esa resistencia espiritual no fue valorada en su real dimensión, y en su lugar se llegó a afirmar que durante el año que duró su rectorado ganó a muchos estudiantes para el nacionalsocialismo, Heidegger hace una réplica al final de la carta: “entonces es cuestión de justicia por lo menos reconocer, que entre los años 1934 y 1944 miles de oyentes fueron educados por mis lecciones a una reflexión sobre las bases metafísicas de nuestra era y les abrí los ojos al mundo del espíritu y a su gran herencia en la historia de occidente”.<sup>6</sup>

Hago mención de todo esto porque, en general, se desconoce o bien se pasa por alto el trasfondo de estas *Lecciones*, todos estos acontecimientos; pero esta carta nos permite ver el calado de esas lecciones sobre Nietzsche, el espíritu que las anima y, no menos importante, el coraje o valentía de Heidegger, faceta, me parece, poco conocida del filósofo. Hay en ello la intención última de reivindicar a Nietzsche, rescatándolo de las garras del nazismo.

<sup>5</sup> Heidegger, GA Bd. 16, p. 402. Las traducciones de este texto incluidas aquí son mías.

<sup>6</sup> Heidegger GA Bd. 16, p. 404.

Ahora bien, las *Lecciones* de Heidegger sobre Nietzsche reunidas en dos volúmenes toman como base de la interpretación las notas póstumas de Nietzsche, *La voluntad de poder* (GA Bd. 43), considerada por Heidegger como la “verdadera obra” de Nietzsche, dejando de lado los escritos publicados por el mismo Nietzsche y calificados como “anteriores” (*Vordergrund*).

El estado de la discusión muestra, según Heidegger lo constata, que sobre Nietzsche se han llegado a los resultados más discrepantes, a las posiciones más encontradas. Así, se le ha reconocido como un negador de dios, pero otros lo ven como alguien que busca a dios; algunos lo consideran antisemita y, al mismo tiempo, otros piensan que desprecia a los antisemitas. Lo que ha campeado en la interpretación sobre Nietzsche ha sido la superficialidad, la confusión y la contingencia.

Frente a eso, la pretensión de su confrontación (*Auseinandersetzung*) con Nietzsche aspira a dejar atrás las interpretaciones precedentes y aprestarse a una interpretación totalmente nueva, todo lo cual lleva a la afirmación provocadora con la que abre sus *Lecciones*, a saber, que dicha confrontación no ha empezado, ni siquiera ha creado los presupuestos necesarios para ella. Una afirmación de esa naturaleza puede parecer a primera vista exagerada, e incluso soberbia; por eso es necesario detenernos a analizarla. Como es evidente, no significa que hasta ese momento no se hubiese escrito nada sobre Nietzsche, o bien que Heidegger desconociera la recepción de la *Nietzsche-Forschung* hasta ese momento. Más bien, lo que subyace a dicho señalamiento es que una confrontación con un filósofo debe reunir determinadas condiciones para ser considerada como tal. Una de las razones que a la sazón habían impedido una recepción adecuada de Nietzsche, según Heidegger, es que se requiere guardar cierta distancia que permita hacer madurar una interpretación. Tal madurez no se produce, como es natural, por el mero transcurso del tiempo, pero su cercanía obstruye la adecuada recepción de sus ideas y su pensamiento.

Heidegger hace referencia a dos interpretaciones sobre Nietzsche que proceden de los años 1931 y 1936, a saber, la de Alfred Bäumler y Karl Jaspers, respectivamente. Ambas las desmonta Heidegger, entre otras razones, porque fracasan en su intento de pensar la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo en un mismo contexto. Ésa es precisamente una de las claves de su interpretación de Nietzsche, como veremos más adelante.

La posición de Heidegger que hace de Nietzsche un metafísico se muestra a través de varios pasos que a continuación abordaremos:



1) Todo pensador elabora un sistema de único pensamiento, y en el caso de Nietzsche, lo hace a partir de la voluntad de poder, del cual también forma parte el eterno retorno de lo mismo.<sup>7</sup> Su concepción sobre la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo contienen una afirmación sobre el ente en su totalidad. Heidegger toma la idea de la voluntad de poder y del eterno retorno de lo mismo como la teoría fundamental de la filosofía de Nietzsche.

2) “Toda interpretación de esta filosofía debe estar fundada en el conocimiento de que la filosofía de Nietzsche *es el fin de la metafísica occidental*.”<sup>8</sup>

3) Al igual que en los *Aportes a la filosofía* (2003), en las *Lecciones* Heidegger hace la distinción entre la pregunta rectora (*Leitfrage*) y la pregunta fundamental (*Grundfrage*). La voluntad de poder es la respuesta de Nietzsche a la pregunta por el ser del ente, es decir, se mueve en el interior de la pregunta rectora, vale decir, de la metafísica; pero de esa manera se le escapó la pregunta fundamental, es decir, la pregunta por el ser.

4) Heidegger intenta por todos los medios hacer a Nietzsche parte del pensar metafísico; por ejemplo, afirma que la idea de “voluntad” y de “poder” no aparecen por primera vez en Nietzsche, sino que encuentran su expresión más elaborada en la tradición metafísica. Ahora bien, lo que caracteriza a la voluntad de poder es un querer ser más, es decir, un acrecentamiento de poder, que es lo que garantiza el mantenimiento de su esencia. Toda suspensión, interrupción o vacilación va en detrimento de la voluntad y atenta contra su pleno ejercicio. La voluntad de poder así concebida vale no sólo para el hombre, sino que se halla inscrita en la totalidad del ente. Heidegger hace ver que la voluntad de poder no es un mero acto de autoconservación, sino de autoafirmación; es decir, la voluntad de poder no actúa por una mera cuestión de supervivencia, para poder seguir viviendo, sino por un anhelo profundo de poder. Esta idea la hace valer Nietzsche también contra explicaciones en boga en su tiempo, como el darwinismo. Esta voluntad de poder, repito, no tiene la modesta pretensión de valer para un ente o para un sector de entes, sino que es propia del ente en su totalidad; es decir, trata de explicar la esencia de todos los entes.

<sup>7</sup> Heidegger 2000a, p. 477.

<sup>8</sup> Heidegger GA Bd. 43, p. 283.

El acrecentamiento del poder se logra sobre la base de un ininterrumpido querer, y, por el contrario, la abstinencia y la suspensión atentan contra su afianzamiento.

En su interpretación, Heidegger intercala la idea de que el carácter creador forma parte de la voluntad de poder, y que la creación, a su vez, presupone un momento de destrucción.

En este punto, Heidegger conecta el curso de sus reflexiones con el idealismo alemán, presentándolo como un antecedente de Nietzsche que ha pensado el *ser* como *querer*. De este movimiento forma parte, desde luego, Hegel, quien piensa el desarrollo del espíritu como el despliegue de la voluntad. Otro momento de esta concepción del ser como voluntad encuentra un exponente destacado en Schopenhauer.

De manera que la comprensión de Nietzsche del ser como voluntad no es algo inusitado, sino que se halla asentada en la metafísica alemana, visión que permite a Heidegger subsumir a Nietzsche dentro de ella.

5) Además, Heidegger rastrea también las huellas del concepto de poder en el interior de la metafísica y se remonta a Aristóteles; con ello encuentra un importante punto de apoyo para su interpretación y demuestra la innegable pertenencia de Nietzsche a la metafísica occidental, por más que a Nietzsche le haya quedado oculta su secreta relación con Aristóteles en lo que toca a su concepción del poder: “cierto es que con su interpretación del ser del ente Nietzsche penetra en el ámbito más íntimo y más vasto del pensamiento occidental”.<sup>9</sup> A fin de documentar este íntimo contacto entre ambos filósofos, Heidegger recurre a la definición de poder (*Macht*), que traduce como fuerza (*Kraft*), explicación que ofrece da en algunos pasajes.<sup>10</sup> De la concepción de fuerza como “estar en condiciones” (*imstandesein*) Heidegger concluye qué es lo que Aristóteles entiende como *dynamis*. Pero poder (*Macht*) es también un acto de dominio, de estar en obra, es decir, *energeia*. Heidegger hace, pues, coincidir el concepto de poder de Nietzsche con el par de conceptos aristotélicos *dynamis* y *energeia*, y un tercero, *entelecheia*:

Aunque Nietzsche desconozca la conexión oculta y viviente que existe entre su concepto de ser y la doctrina de Aristóteles, y aunque esta conexión quede aparentemente muy vaga e indeterminada, puede decirse que esa doctrina aristotélica tiene más relación con la nietzscheana de la voluntad

<sup>9</sup> Heidegger 2000a, p. 70.

<sup>10</sup> Vattimo enfatiza este punto de la interpretación que Heidegger hace de Nietzsche colocándolo en relación con Aristóteles. Véase Vattimo 1989, pp. 145–146; también para esto, su *Introducción a Nietzsche* (2001, p. 13).

de poder que con cualquier doctrina de las categorías y modalidades de la filosofía escolástica. (Heidegger 2000a, p. 71)

Hay otros momentos de su obra en que pone a Nietzsche en relación con Aristóteles. Así, por ejemplo, en *Was heißt Denken?* [¿Qué significa pensar?], da su conocido consejo a los lectores de Nietzsche: “Por eso es aconsejable que pospongan la lectura de Nietzsche y antes estudien diez o quince años a Aristóteles.”<sup>11</sup>

Sin embargo, esta puesta en relación de los secretos nexos que unen a Nietzsche y Aristóteles no es tan inofensiva como parece, sino que apunta a remitirlos a la misma tradición metafísica de la que Heidegger pretende desmarcarse.

Así, esta puesta en relación de ambos filósofos, situándolos en igual rango, está también en función de lo que Heidegger admira en ellos, es decir, su rigor y sobriedad. En la lección que dicta en 1923, “Ontología (hermenéutica de la facticidad)”, se refiere a las influencias determinantes que ha recibido de otros filósofos, y menciona, entre otros, a Aristóteles como modelo. En este punto, podemos preguntarnos en qué sentido Aristóteles sirve como modelo a Heidegger, y no hay duda que se debe a la labor fenomenológica, su consagración al hombre y la existencia en su inmediatez y originariedad, por eso se refiere a él como un protofenomenólogo; el hecho de que Aristóteles nunca profiere una queja, un lamento, es lo que fascina a Heidegger, y es un estilo que hace suyo. Así, en el momento de referirse al drama de la existencia, esto queda sugerido al lector, y en todo momento se abstiene de ser patético y emitir juicios de valor. En el caso de Nietzsche, pondera igualmente esta sobriedad y su rigor: “Pero sí hemos llegado a un momento en que podemos aprender a ver que [...] el pensamiento de Nietzsche, no es menos concreto y riguroso que el de Aristóteles.”<sup>12</sup>

Por su magnitud y envergadura, la confrontación de Heidegger con Nietzsche sigue siendo, sin duda, la más importante realizada en el siglo XX.

Todo lo expuesto anteriormente no impide que Heidegger incorpore a Nietzsche en favor de su propio proyecto de superación de la metafísica; esto se hace patente, como trataremos de mostrar en lo que sigue, en su reflexión sobre el nihilismo y en su idea del tránsito del *primer comienzo* al *otro comienzo*.

<sup>11</sup> Heidegger GA Bd. 8, p. 70.

<sup>12</sup> Heidegger 1997, p. 225.

## 2. El problema del nihilismo en Nietzsche y Heidegger

La valoración especial de Heidegger por el Nietzsche tardío está en estrecha relación con su visión del nihilismo, más aún porque en ésta se encuentra la *Voluntad de poder*, considerada por Heidegger la “verdadera obra” de Nietzsche. Este último es, en algunos aspectos, un precursor de Heidegger, y eso da como resultado algunos puntos de contacto entre ambos filósofos. Uno de los más importantes es, sin duda, su pensar acerca del nihilismo, y uno se halla tentado a afirmar que en esa problemática afín puede residir, en parte, el “íntimo parentesco” (*innige Verwandtschaft*) a que Heidegger se ha referido en algún momento para caracterizar su relación con Nietzsche. Para ambos, con este fenómeno se trata de captar el clima de la época; es decir, vale como una forma de diagnóstico. Nietzsche y Heidegger comparten la comprensión del nihilismo como el “movimiento fundamental de la historia de occidente”.<sup>13</sup>

No obstante, el concepto de nihilismo de Nietzsche lo retoma Heidegger de manera crítica. Remitámonos, pues, a la pregunta que nos debe llevar a la comprensión de este fenómeno: “¿Qué significa el nihilismo?, que los supremos valores se desvalorizan.”<sup>14</sup> Sin embargo, ¿cuáles son esos supremos valores? Para Nietzsche, los supremos valores son la religión, la moral y la filosofía. Heidegger enmienda esta afirmación de Nietzsche en el curso de su interpretación, argumentando que la religión, la moral y la filosofía no son los valores mismos, sino las instancias a partir de las cuales se establecen e imponen los valores: “El modo en que Nietzsche habla y escribe es aquí con frecuencia poco preciso y se presta a equívocos.”<sup>15</sup>

Se trata, pues, de los supremos valores que le conferían un sentido y orientación a la existencia. El nihilismo se experimenta, entonces, como la desvalorización del mundo, de la vida, en tanto que las categorías con que se midió la existencia se vuelven caducas. No se trata, pues, de cualesquiera valores de cuya desvalorización se pueda hablar desenfadadamente, sino de aquellos valores de los que pende la existencia. Que los supremos valores se devalúan significa: estos valores pierden su carácter obligatorio, ya no nos obligan a nada, ya no nos mueven a nada. A fin de cuentas, el título de “supremos valores” no significa otra cosa que el hombre había depositado en ellos todo el significado de su existencia, por lo cual no es de extrañar que su desvalorización

<sup>13</sup> Heidegger GA Bd. 5, p. 201.

<sup>14</sup> Nietzsche 1988, p. 34.

<sup>15</sup> Heidegger 2000a, p. 38.

lo arrastre consigo. El destino de occidente depende de este acontecimiento fundamental:

Se puede abusar del título “nihilismo” como una ruidosa consigna carente de contenido que tiene a la vez la función de amedrentar, de descalificar y de ocultar al mismo que comete el abuso ocultando su propia falta de pensamiento. Pero también podemos experimentar toda la gravedad de lo que dice ese título en el sentido de *Nietzsche*. Esto significa entonces: pensar la historia de la metafísica occidental como el fundamento de nuestra propia historia, y esto quiere decir como el fundamento de las decisiones futuras. (Heidegger 2000b, pp. 41–42)

Así pues, el nihilismo reviste una constelación destinal donde está en juego, para el hombre, no sólo su presente sino también su porvenir, por lo que el hombre tiene que asumirlo con toda seriedad.

En este punto se impone la pregunta: ¿cómo se las ve Heidegger con la comprensión nietzscheana del nihilismo? ¿Invalida esa visión del nihilismo en la medida en que designa a Nietzsche como el último metafísico?

Se pueden distinguir tres momentos fundamentales que caracterizan la relación que guarda Heidegger con la visión nietzscheana del nihilismo.<sup>16</sup> En un primer momento, Heidegger critica la concepción que Nietzsche profesa del nihilismo; según ello, su comprensión sigue

<sup>16</sup> Esta afirmación está en consonancia con la tesis que sostiene Michel Haar de que es una “lectura ambivalente” en el análisis que Heidegger hace de Nietzsche y al mismo tiempo reconoce que es una interpretación que evoluciona a lo largo de su recorrido: “Pourtant cette thèse massive, dogmatique, et sans doute excessive, de l'appartenance sans réserve a la métaphysique, n'est soutenue par Heidegger que dans une période médiane, vers 1940–46, dans le Nietzsche II et dans le célèbre et brillant essai ‘Le Mot de Nietzsche ‘Dieu est mort’’, publié en 1950, mais rédigé pour l'essentiel en 1943. Car sa position a cette égard a constamment et considérablement évolué: elle est très différente au début, dans le Nietzsche I (1936/37), et a la fin, dans *Qu'appelle-t-on penser?*, où l'on trouve dépendant dans les deux cas, une sorte de défense et une justification de certains thèmes nietzschéens” [A pesar de esta tesis masiva, dogmática, y sin duda excesiva, de la pertenencia sin reservas a la metafísica, es sostenida por Heidegger sólo en este periodo, hacia 1940–1946, en el Nietzsche II y en el célebre y brillante ensayo ‘La palabra de Nietzsche ‘Dios ha muerto’’, publicado en 1950, pero redactado en lo esencial en 1943. Pues su posición en este respecto ha evolucionado constante y considerablemente: es muy diferente al principio, en el Nietzsche I (1936/37), y al final de *¿Qué significa pensar?*, donde se encuentra, en los dos casos, una especie de defensa y justificación de ciertos temas nietzscheanos] (Haar 1992, p. 95). Wolfgang Müller-Lauter coincide con Michel Haar en que la posición de Heidegger con respecto a Nietzsche no permanece idéntica, sino que se modifica en el curso de su confrontación, aunque

siendo nihilista, debido a que se mueve en el plano del olvido del ser. A Nietzsche se le escapó que el nihilismo atañe al ser mismo:

La pregunta nietzscheana por lo que signifique el nihilismo es, por lo tanto, una pregunta que aún piensa, a su vez, de modo nihilista. Por eso, por su manera de cuestionar, no llega al ámbito de lo que busca la pregunta por la esencia del nihilismo, o sea, a que, y cómo, el nihilismo es una historia que concierne al ser mismo. (Heidegger 2000b, p. 278)

Acaso por eso puede decir Wolfgang Müller-Lauter: “En la discusión de la problemática del nihilismo, Heidegger parece desplazarse acercándose al pensar de Nietzsche. Pero si se considera más de cerca, en su propio planteamiento se manifiesta una lejanía con respecto a él.”<sup>17</sup>

No obstante, Heidegger pregunta en sus *Lecciones* sobre Nietzsche por un posible contexto teórico, eso es lo que consideramos un segundo momento, en el que pueda abordarse y elaborar la comprensión nietzscheana del nihilismo a través de la suya propia:

Si por lo menos fuera visible una conexión del nihilismo real, o aunque más no fuera del experimentado por Nietzsche, con la esencia pensada del nihilismo. Entonces se le quitaría a ésta la evidente apariencia de total irrealidad, que parece ser aún mayor que la enigmaticidad que se le ha reconocido. (Heidegger 2000b, p. 303)

En un tercer momento, Heidegger esboza el contexto filosófico en que puedan ser tratadas ambas concepciones del nihilismo; a saber, la suya propia y la de Nietzsche. Heidegger se ha referido, en algunos pasajes de su obra, al contexto en que puedan ser abordadas estas concepciones, y para ello ha establecido una relación fundante: “El abandono del ser es el fundamento, y con ello, al mismo tiempo una determinación esencial *más originaria* de lo que Nietzsche por primera vez reconoció como nihilismo.”<sup>18</sup>

Éste es un procedimiento típico de Heidegger, según el cual determina ciertos fenómenos de manera más originaria, retrotrayendo su análisis hasta los bordes del origen, más allá del cual no es posible explorar.

refiere de manera más puntual y detallada los avatares de esta relación: “Sus valoraciones resultan muy diferentes en el curso de los años” (Müller-Lauter 2000, p. 24).

<sup>17</sup> Müller-Lauter 2000, p. 26.

<sup>18</sup> Heidegger 2003, p. 108; las cursivas son mías.

Así pues, la comprensión nietzscheana del nihilismo encuentra su fundamento en la de Heidegger. Ambas concepciones se hallan en una relación fundante una con la otra. De acuerdo con esta interpretación, Heidegger no invalida la comprensión nietzscheana del nihilismo. Nietzsche no sólo ha procurado una profunda y clarividente comprensión de una época que está bajo la férula de este evento, sino que también ha dado importantes indicaciones que pueden ayudar a sortear las primeras estocadas del nihilismo. Éstas aparecen bajo la impresión engañosa de que lo que se desvaloriza es el mundo *tout court* y no el mundo moderno; que los que se desvalorizan son los valores *tout court* y no más bien los *supremos valores*. A fin de que el análisis del nihilismo pueda ser suficientemente desarrollado, importa en verdad que el fruto de la reflexión nietzscheana acerca del nihilismo sea abonado a la cuenta del inicio de la tarea indicada por Heidegger, es decir, pensar ese evento en el marco de una relación fundante. Heidegger retoma la discusión de Nietzsche sobre el nihilismo bajo el supuesto de que la pregunta por el nihilismo representa un asunto esencial, pero, al mismo tiempo, arduo y difícil como todas las cuestiones metafísicas. La pregunta por la esencia del nihilismo es, para Heidegger, la tarea más urgente del pensar. En la situación actual del mundo, ninguna cosa, ningún asunto, nos acucia más que éste, de ese problema debería ocuparse el pensar sin más dilaciones.

Heidegger no invalida la reflexión de Nietzsche sobre el nihilismo, pero relativiza su alcance en la medida en que la subsume en el espectro de su propia meditación, la cual piensa el nihilismo como expresión del abandono del ser (*Seinsverlassenheit*). Si bien Nietzsche no presenta una exposición concluyente y definitiva del nihilismo, sí llega a una explicación de algunos de sus rasgos fundamentales: “Nietzsche mismo no llegó a una cerrada y completa exposición de la esencia, de las distintas configuraciones y grados del despliegue histórico del nihilismo, a pesar de eso dispuso de una comprensión esencial de estos distintos respectos.”<sup>19</sup>

En el horizonte de su explicación del nihilismo, Heidegger comenta que ya Nietzsche, quien anunció por primera vez el nihilismo, fracasa en su intento de hacer consciente al hombre actual de la seriedad y gravedad de este acontecimiento. Y aun más difícil le parece a Heidegger que la época actual tome conciencia del inquietante panorama que representa el nihilismo descrito por él. La razón consiste en que entre más se ahonda en la penuria, más tercamente se nos sustrae su

<sup>19</sup> Heidegger GA Bd. 44, p. 181.

condición de indigencia. El hombre actual está completamente cegado por el pulso del tiempo para percatarse de dicha penuria.

Por su parte, Heidegger reconoce el rasgo fundamental de esta época nihilista en el abandono del ser. El olvido del ser, por su parte, se funda en el abandono del ser. Es decir, el abandono del ser es una determinación más originaria que el olvido del ser. Aquél se manifiesta en su máxima expresión cuando se realiza una glorificación del ente.

Pero, a los ojos de Heidegger, lo que condena a Nietzsche a permanecer prisionero de la metafísica es que sigue pensando el nihilismo y su superación en términos de valores. En primer término, hay que decir que la crítica de Heidegger al concepto de valor debe ser entendida como una explicación de una categoría central de la metafísica. Es interesante observar la manera en que Heidegger ya en *Ser y tiempo* ha comenzado la discusión del concepto de valor. Las indicaciones en relación con este concepto son, sin embargo, parcas en esta obra. Además, aparecen de manera dispersa, como ya lo ha notado H. Mongis en su espléndido libro sobre el tema,<sup>20</sup> donde, además, se refiere al hecho de que las referencias de Heidegger al concepto de valor en *Ser y tiempo* están desprovistas de una intención hermenéutica unitaria (Monguis 1976, p. 1).

Efectivamente, el tratamiento de esta problemática no recibe en la obra maestra de Heidegger una exposición sistemática. Pero el filósofo ya deja en claro aquí que la esencia de los valores remite al estar ahí (*vorhanden*): “Valores son determinaciones que estan-ahí en una cosa. Los valores tienen en definitiva su origen ontológico únicamente en la previa posición de la realidad de la cosa como el estrato fundamental.”<sup>21</sup> La pregunta que arroja en este libro, a saber: “¿Qué significa ontológicamente esa ‘inherencia’ de los valores a las cosas?”<sup>22</sup> sólo pudo responderla una década después. El Heidegger tardío asienta esta problemática en el interior de la voluntad de poder. Heidegger sólo pudo reconocer efectivamente en el marco de su confrontación con Nietzsche el contexto esencial entre subjetividad y valores, circunstancia que le queda oculta todavía en *Ser y tiempo*: “Puesto que Nietzsche experimenta el ser de lo ente como voluntad de poder, su pensamiento tiene que pensar en dirección a los valores. Por eso se trata de plantear siempre y antes que todo la cuestión del valor.”<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Véase Henri Mongis, *Heidegger et la critique de la notion de valeur* (1976).

<sup>21</sup> Heidegger 2006, p. 125.

<sup>22</sup> Heidegger 2006, p. 125.

<sup>23</sup> Heidegger 1997, p. 225.



Heidegger interpreta el pensar en valores como una modalidad de la filosofía de la subjetividad y como su último retoño, por eso puede llamar a Nietzsche el último metafísico. El pensar en valores pertenece, pues, al ámbito metafísico de la subjetividad: “Los valores valen. Pero validez recuerda aún mucho a valer para un sujeto.”<sup>24</sup>

Heidegger designa la metafísica de Nietzsche como una metafísica de los valores: “La proposición fundamental de la metafísica de la voluntad de poder es una proposición de valor.”<sup>25</sup> La crítica de Heidegger al concepto de valor toma como hilo conductor su pregunta del ser. El pensar en valores forma parte de una comprensión metafísica del ser, la cual constituye una degeneración de la esencia del ser y, por ello, de la esencia del *Dasein*:

El pensar en valores es aquí y en todas partes la más grande blasfemia que se puede cometer contra el ser. (Heidegger 2001, p. 286)

Sólo cuando se consigue comprender el pensamiento de Nietzsche con independencia de la noción de valor, llegamos al punto desde el que la obra del último pensador de la metafísica se convierte en una tarea del preguntar... (Heidegger 1997, p. 99)

El filósofo italiano Gianni Vattimo se ha hecho eco de esta reflexión de Heidegger, en la medida en que propone una lectura que trata de liberar a Nietzsche del peso de la metafísica y, conforme a eso, deja de lado la idea de valor de Nietzsche. Por eso Emil Kettering puede preguntar con razón: “¿No se orienta acaso Heidegger de forma demasiado unilateral al concepto de valor de Nietzsche?”<sup>26</sup>

Heidegger no ha reconocido abiertamente que la filosofía de Nietzsche contenga elementos que vayan más allá de la metafísica. En vista de esta circunstancia, se impone preguntarse: ¿estaba Heidegger tan empeñado en hacer de Nietzsche el último metafísico que no dejó que aparecieran en toda su dimensión aquellos aspectos posmetafísicos que están prefigurados en su pensamiento? ¿Sobredimensionó el concepto de valor en Nietzsche para erigirse en el superador de la metafísica?

Hay momentos en que Heidegger está inclinado a conceder cierto grado de superación de la metafísica en Nietzsche, como en el pasaje que a continuación se cita:

<sup>24</sup> Heidegger GA Bd. 40, p. 151.

<sup>25</sup> Heidegger 1997, p. 218.

<sup>26</sup> Kettering 1987, p. 371.

Se trata de despejar el camino para una nueva interpretación de lo sensible a partir de un nuevo orden jerárquico de lo sensible y lo no sensible. Este nuevo orden jerárquico no quiere simplemente invertir los términos dentro del viejo esquema y apreciar mucho lo sensible y poco lo no sensible, no quiere poner arriba lo que estaba abajo. Un nuevo orden jerárquico y una nueva posición de valores significa: alterar el *esquema* de orden. En ese sentido, la inversión tiene que convertirse en una expulsión fuera del platonismo. Hasta dónde se extiende y puede extenderse esto en Nietzsche, hasta qué punto llega a una superación del platonismo y hasta qué punto no, todas éstas son preguntas necesarias de la crítica que sin embargo sólo pueden plantearse si hemos repensado su más interna voluntad pensante, más allá de todas las confusiones, ambigüedades y medianías que con facilidad se le podrían contabilizar. (Heidegger 2000a, pp. 197–198.)

Pero pasajes como éste pasan casi inadvertidos en medio de la abundante tarea de exégesis realizada por Heidegger sobre Nietzsche. Además, representa un flaco intento de reivindicar a Nietzsche, de reconocer aspectos posmetafísicos en su filosofía, que termina cediendo ante el ímpetu más poderoso de Heidegger de querer hacer de Nietzsche el último metafísico. Los esfuerzos de Nietzsche por superar la metafísica, según Heidegger, se han revelado infructuosos, han fracasado, y ha quedado atrapado en sus tenaces redes.

### 3. *Nietzsche como decisión y tránsito*

Heidegger concibe a Nietzsche como un pensador en tránsito. En esta valoración reside, me parece, el otro componente del “íntimo parentesco” (*Innige Verwandtschaft*) que Heidegger dice tener con él, pues se concibe también como un pensador de tránsito en la obra que escribe de manera paralela a las *Lecciones* sobre Nietzsche, es decir, *Aportes a la filosofía* (2003), redactada entre 1936–1938. Ahí Heidegger habla expresamente del paso del “primer comienzo” al “otro comienzo”. Con el título de “primer comienzo” designa la totalidad de la historia de la metafísica, que Aristóteles en sus albores llama “filosofía primera”, y cuyo acontecer lo ve Heidegger afectado de un ininterrumpido olvido del ser. Pero Heidegger se asume, al mismo tiempo, como preparador de un nuevo comienzo, de “otro comienzo” que elabore ese olvido del ser, apuntando de esa manera a la experiencia posmetafísica de la epifanía del ser.

La idea de tránsito está estrechamente relacionada con la noción de fin. Lo que es más, sólo desde la perspectiva del *otro comienzo* se revela Nietzsche como el fin de la metafísica en vías de tránsito. De

ahí que, para Heidegger, Nietzsche ocupe en la historia de la metafísica occidental una posición particular, pues si bien queda encasillado en la metafísica, es el último metafísico y, como tal, queda en calidad de umbral que avista el otro comienzo.

Nietzsche representa el fin de la metafísica occidental y el principio de un tránsito. El tránsito tiende un puente hacia la otra orilla; esto es, en este tránsito se decide el paso de la preeminencia de la verdad del ente hacia la verdad del ser. Aun cuando Nietzsche queda inscrito en la metafísica, le corresponde un lugar privilegiado; como último metafísico, se apresta ya hacia lo que Heidegger designa como el “otro comienzo” y detenta esa investidura, por así decir, de darle la estafeta a Heidegger: “Lo máximo que puede decirse de un pensador. Un tránsito que prepara transiciones hacia el segundo comienzo.”<sup>27</sup>

De modo que el juicio crítico de Heidegger, según el cual Nietzsche es el último metafísico, implica, por un lado, encasillarlo sin ninguna concesión en el marco de la historia de la metafísica occidental; pero, por otro, en su calidad de último metafísico, es decir, el último de la serie, le corresponde, con todo, un estatus privilegiado en razón de ser precisamente un puente hacia el “otro comienzo”. Si bien todavía metafísico, contiene elementos preparatorios para el otro comienzo, mismo que Heidegger trata de pensar y conjurar. Lo que une a Nietzsche con sus predecesores es, precisamente, que también ha pensado el ser del ente. Lo que lo separa de ellos es que, como consumidor de la metafísica, representa un tránsito, el umbral a partir del cual se decide el paso de la verdad del ente hacia la verdad del ser. El pensar de Nietzsche tiende un puente, un primer puente, hacia el otro comienzo:

Nietzsche está en una decisión, lo mismo que todo pensador occidental antes de él. Al igual que ellos afirma la preponderancia del ente frente al ser, sin saber lo que hay en tal afirmación. Pero, al mismo tiempo, Nietzsche es aquel pensador occidental que lleva a cabo de manera incondicionada y definitiva la afirmación de esta preponderancia del ente, con lo que se coloca en el más duro rigor de la decisión. (Heidegger 2000a, p. 386)

La idea de tránsito en Heidegger está en estrecha relación con la decisión (*Entscheidung*), más exactamente, la decisión madura en el periodo de tránsito. Nietzsche piensa el nihilismo como un periodo de tránsito, en la medida en que, señala, es un evento cuya duración se extiende

<sup>27</sup> Heidegger, GA Bd. 43, p. 278. Las traducciones de este texto aquí incluidas son mías.

durante doscientos años. Más allá de que se pueda datar con precisión la duración de este evento, aquí lo decisivo es el carácter provisional que se le atribuye. Heidegger no piensa el tránsito referido al nihilismo, o por lo menos no directamente, sino que entiende este tránsito bajo la égida del paso del “primer comienzo” al “otro comienzo”. La orilla del primer comienzo (Nietzsche) que conduce a la orilla del otro comienzo (Heidegger). Este tránsito encuentra su pleno sentido sólo en la medida en que se lleve a cumplimiento el *Ereignis*. Al hacerlo tomar parte en el tránsito y la decisión, Heidegger incorpora a Nietzsche en el cauce de su propio proyecto y pareciera que con eso piensa resarcirlo de haberlo hecho recaer en la metafísica:

Su interpretación le exige a Nietzsche dos cosas: por un lado, tiene que dejarse encasillar como consumidor de la metafísica, misma que él pretende ya haber superado. Por otro lado, como consumidor de la metafísica tiene que aparecer al mismo tiempo como preparador de un tránsito, que lo conduce a una nueva esfera, para él totalmente extraña. (Müller-Lauter 2000, p. 24)

Heidegger tiene escrúpulos para usar la palabra “decisión” por lo gastada y por su carga metafísica, pero con ella se refiere a aquello “por obra de lo cual queda referida a la más íntima separación y la extrema diferencia”.<sup>28</sup> La extrema diferencia alude a la distinción entre el ente en su totalidad, lo que comprende a los dioses, al hombre, el mundo y la tierra, y el ser cuyo imperar posibilita o impide que el ente sea. La máxima decisión que puede tomarse y de la que pende la historia futura atañe al dominio del ente y la verdad del ser. Sin embargo, esta decisión no recae en el hombre, su resolución “decide más bien sobre el hombre y de otra manera sobre el Dios”.<sup>29</sup> En esta decisión están reunidos los nombres de Nietzsche y Heidegger, situados al final del primer comienzo y al inicio del otro comienzo, respectivamente. El pensar de Nietzsche se sitúa en el umbral de esa decisión.

Lo más lógico para el hombre actual estriba en comprender la decisión como un acto de la voluntad que debe conducir a ella. No obstante, no se trata de una actividad del hombre, sino de su pasividad.

Acaso para evitar malentendidos, Heidegger renuncia en sus escritos tardíos a hacer uso del término “decisión”. En los *Aportes a la filosofía* (2003) habla de decisión en lugar de “resolución”, como lo hace en *Ser y tiempo*, si bien la carga decisionista sigue siendo inevitable. Estamos

<sup>28</sup> Heidegger 2000a, p. 476.

<sup>29</sup> Heidegger, GA Bd. 43, p. 476.

tan predispuestos a pensar todo desde el hombre que se hace imposible pensar la decisión desde el ser mismo, desde su destinación (*Geschick*) en la forma de ocultamiento y desocultamiento. Cuando se habla de decisión se piensa en una acción del hombre, un acto de cumplimiento; pero esto no es lo esencial. Lo que Heidegger señala en los *Aportes a la filosofía* sobre la decisión vale también para la resolución expuesta en *Ser y tiempo*; es decir, se trata de captar su esencia no a partir del hombre, sino desde el ser mismo.

Heidegger quizá ha tomado la idea de lo abismal del tránsito de Nietzsche, pues escribe en el mismo tenor que éste en los *Aportes a la filosofía*: “En esta determinación se aguanta y fundamenta lo abierto del tránsito— el abismático en-medio del entre hacia el ya-no del primer comienzo y su historia y hacia el aún-no del cumplimiento del otro comienzo.”<sup>30</sup> De este pasaje se desprende que Heidegger, como Nietzsche, entiende esta época de transición con base en su indeterminación. Lo abierto del tránsito remite a una circunstancia en la cual nada es cierto para el hombre. La reflexión de Heidegger sobre el tránsito es un pensamiento nuclear de su filosofía tardía. Aquí se quiere plantear la tesis que este pensamiento ha ido madurando en el marco de su diálogo con Nietzsche. Por eso no es casualidad que estas reflexiones sobre el tránsito aparezcan en gran medida en el marco de sus *Lecciones* sobre Nietzsche:

El tránsito no es pro-greso ni tampoco deslizarse de lo que había hasta ahora hacia algo nuevo. El tránsito es lo que no tiene tránsito, es lo sin transición porque pertenece a la determinación de la inicialidad del comienzo. Éste no se deja captar mediante retrocesos históricos y el cultivo histórico de lo legado. Comienzo está solamente en el comenzar, comienzo es: tradición. (Heidegger 2003, p. 29)

El rasgo fundamental de este tránsito lo determina Heidegger con la expresión “abismal”. Ésta se refiere a lo misterioso, enigmático. Heidegger llega cada vez más a la comprensión de que el rasgo fundamental de nuestra era puede ser descrito mediante el recurso al “tránsito”. En los *Aportes a la filosofía*, el tránsito es objeto de análisis, pues Heidegger habla del tránsito del primer comienzo al otro comienzo, que pretende ser realizado a través del alzado (*Aufriss*) en que queda enunciado este plan: la resonancia, el pase, el salto, la fundación, los futuros y el último dios. Voy a referirme brevemente a la articulación del alzado. En la resonancia se experimenta el abandono del ser en su paroxismo, el

<sup>30</sup> Heidegger 2003, p. 23.

cual conduce al *pase* del primer comienzo al otro comienzo, en un salto a lo abismático del ser (*Seyn*) con miras a la fundación de su verdad, que constela con la fundación del *Dasein*, en la cual comparecen los futuros, con el fin de que pueda advenir el último dios. El tránsito es, pues, tematizado concretamente en el marco de la explicación del pase (*Zuspiel*). Él entiende por pase “la esencia histórica y un primer tender un puente del tránsito, pero un puente que vibra en una orilla aún por decidir.”<sup>31</sup> Con pase se refiere Heidegger a la disposición que inicia el tránsito del primer comienzo al otro comienzo. Esto ocurre mediante el cumplimiento del tránsito de la pregunta rectora acerca del ente, hacia la pregunta fundamental, la pregunta por la verdad del ser.<sup>32</sup> Lo que por su parte no significa otra cosa que la superación, “es decir, la primera, primera posible de toda ‘Metafísica’” (p. 171).

Con ello se revela el pase como aquella disposición que avala el tránsito del primer comienzo al otro comienzo. El pase es, pues, la instancia mediadora que hace plausible el tránsito. Que la metafísica llegue a su fin no debe inducirnos a la idea de considerarla inservible. Se trata, más bien, con vistas a atizar el tránsito al otro comienzo, de emprender una productiva confrontación (*Auseinandersetzung*) con el primer comienzo que, como hemos visto, Heidegger identifica con la totalidad de la historia de la metafísica (p. 171). Interpreta el primer comienzo como olvido del ser, el cual no puede ser experimentado desde la metafísica misma; él puede llegar a esta constatación porque ya avanzó al otro comienzo. Ahora bien, ¿cómo se relaciona el *otro comienzo* con el *primero*? El otro comienzo no se relaciona de ninguna manera con el primero en la forma de un contramovimiento: “El otro comienzo no es la dirección contraria del primero, sino que se halla *como otro* fuera de la contra e inmediata comparabilidad” (p. 187). Ni rechazo ni supresión se revelan como conceptos adecuados para determinar la forma de relación con el primer comienzo. Heidegger está más bien empeñado en pensar esta relación en la forma de un regreso (*Rückgang*), cuya fecundidad consiste en que ambos se sobrepujan mutuamente. El filósofo alemán pugna por una reactivación del primer comienzo, que sólo puede tener lugar, por su parte, a la luz de la verdad del ser. Esta confrontación con el primer comienzo la concibe específicamente en términos de un diálogo con las grandes filosofías. De suerte que el filón del primer comienzo, constituido por las grandes filosofías, debe ser puesto al servicio del otro comienzo. Heidegger ve el apoyo en la metafísica, en la forma de

<sup>31</sup> Heidegger 2003, p. 169.

<sup>32</sup> Heidegger 2003, p. 171.

un diálogo con ella, como la viva relación con el primer comienzo. Para dar una idea del lugar que recibe el primer comienzo en la configuración del otro comienzo, sería pertinente recordar aquellas palabras de Heidegger, según las cuales el poner pie en el otro comienzo exige la apropiación originaria del primer comienzo (p. 171).

Se trata de retener lo siguiente: este tránsito no discurre en un sujeto, y tampoco basta con que figure teóricamente en el interior de una filosofía, sino que hay que entenderlo como una manifestación histórica del ser cuyo efecto ya ha entrado en acción. El primer comienzo se caracteriza por el olvido del ser, en ello el ente es afirmado con vehemencia, por lo cual el primer comienzo manifiesta una prescindibilidad del ser. Este primer comienzo histórico del ser ha llegado a su fin, según Heidegger, y se encuentra actualmente en camino al otro comienzo: “En el *otro comienzo* es reconocida la verdad y fundada como verdad del ser y el ser (*Seyn*) mismo como Verdad del Ser (*Seyn*), o sea, como el acaecer (*Ereignis*) recaído en sí mismo, en el cual figura la merma interior del quebranto y por ende el abismo” (p. 185).

El proceso de tránsito se caracteriza por su indeterminación, pues todo está todavía en proceso. El hombre se halla en camino al otro comienzo, pero el aspecto que tiene este tránsito Heidegger lo deja sin determinar. Lo único cierto es que, en el Otro comienzo, el olvido del ser que domina el primer comienzo llega a su término: “La transición hacia el otro comienzo está decidida, sin embargo, no sabemos *a dónde* vamos, *cundo* la verdad del ser llega a ser lo verdadero y de *dónde* la historia como historia del ser toma su vía más empinada y corta” (p. 177).

La experiencia fundamental de los *Aportes a la filosofía* es cerciorarse de que atravesamos por una etapa de transición. Heidegger se concibe a sí mismo como preparador de una nueva era, este gesto preparatorio impregna esta obra. En el espectro del nihilismo se agita ya un nuevo destino del ser, pero aún no tiene un contenido claro. En eso reside este carácter abismal del tránsito. La abismalidad del tránsito va de la mano con una incertidumbre. Por más que se revele sombrío e indigente este panorama, Heidegger tiende, en afinidad con Nietzsche, a entender esta época mediante el pensamiento del *eschaton*, lo cual quiere decir que en el espectro del nihilismo se agitan ya los preliminares de un nuevo destino del ser.

La filosofía de Nietzsche es de un significado sobresaliente desde ahora, porque Heidegger sólo con atención a esta pregunta puede plantear si el fin de la metafísica como fin del *primer comienzo*, representado

por esta filosofía, señala la posibilidad del tránsito hacia *otro comienzo*, el cual debería considerar al *ser* como *ser*.<sup>33</sup>

#### 4. La interpretación postheideggeriana de Nietzsche tomando como ejemplo a Vattimo

Hacia 1936, en el marco de su primera lección, Heidegger había argumentado la falta de “distancia” como una de las razones que habían impedido hasta ese entonces una verdadera confrontación (*Auseinadersetzung*) con Nietzsche; que éste era algo todavía muy cercano, y esa inmediatez de su presencia obnubilaba la mirada y hacía difícil valorar la dimensión y el verdadero significado de su filosofía. En ese mismo tenor aseveró que no sólo no había tenido lugar una verdadera confrontación con la filosofía de Nietzsche, sino que no existían ni siquiera los presupuestos para su realización.

Entre tanto, la filosofía de Nietzsche entró en una nueva fase de recepción; quizá esa distancia se ha ensanchado, y al ajustarse la mirada ha hecho posible una más adecuada visión y comprensión de su filosofía. De eso dan testimonio la cantidad de trabajos dedicados a la interpretación de su pensamiento en todas partes del mundo, procurando una imagen más balanceada de su filosofía. Pero destaca, sin duda, además de su nueva recepción en Alemania, el renacimiento que ha tenido en Italia y Francia. En lo que sigue nos abocaremos a analizar brevemente esta tentativa de interpretación de Nietzsche, ateniéndonos sobre todo al filósofo italiano Gianni Vattimo.

El filósofo de Turín es uno de los más significativos intérpretes de Nietzsche y Heidegger; divisa una continuidad entre ambos filósofos y los reconoce como dos filósofos cargados de futuro.<sup>34</sup> Para Vattimo, el abordaje del problema de esta continuidad se revela rico en consecuencias filosóficas; precisamente en su tematización reside la tarea de la filosofía en la actualidad:

Ahora bien, sin que vayamos a desarrollar aquí pormenorizadamente este discurso (cosa que hemos hecho, por lo demás, en otros lugares), lo cierto es que clarificar precisamente la relación Heidegger-Nietzsche por lo que afecta a advertir su sustancial continuidad, o su decir la misma cosa (o sea, el nihilismo) parece ser hoy, no sólo un tema de investigación historiográfica, sino la tarea de la filosofía, o al menos, una de sus tareas teóricamente decisivas. (Vattimo 1991, p. 116)

<sup>33</sup> Müller-Lauter 2000, p. 23.

<sup>34</sup> Vattimo 1991, p. 115.



Sobre el trasfondo de la hermenéutica se hace posible reconstruir esta continuidad Nietzsche-Heidegger, en la cual no se trata de una mera documentación de las semejanzas que entre uno y otro pueda haber, sino en pensar filosóficamente sus reflexiones acerca del nihilismo. Vattimo ha acuñado la expresión “pensamiento débil” (*pensiero debole*), el cual está inspirado en el intento de pensar a Nietzsche y a Heidegger de manera conjunta, en un mismo contexto filosófico, con la particularidad de que Nietzsche funge como intérprete de Heidegger. Va más allá y proclama que la así llamada posmodernidad en filosofía parte del reconocimiento de que la continuidad sustancial entre Nietzsche y Heidegger constituye su rasgo fundamental.

Sin embargo, en contra de la autocomprensión de Heidegger, según la cual Nietzsche es el último metafísico, Vattimo intenta restarle fuerza a esta lapidaria afirmación heideggeriana.<sup>35</sup> En su lugar, aboga el filósofo italiano por una lectura que quiere ver a Nietzsche como el anunciador de una filosofía posmetafísica. Paralelamente a eso procede Vattimo en su interpretación de Heidegger, de tal suerte que éste quede liberado del peso de sus grandes proyectos de un “pensar completamente diferente”, porque esto conduce a ciertos misticismos que luego podrían contradecir la coloración nihilista del pensar de Heidegger que Vattimo, por su parte, trata de destacar.<sup>36</sup> Es decir, Vattimo no sigue a Heidegger en su tentativa de pensar y preparar el “otro comienzo”; ésta constituye otra de sus decisiones interpretativas. El juicio de Heidegger que concibe a Nietzsche como el último metafísico no debe inducirnos

<sup>35</sup> Junto a Vattimo, Michel Haar emprende la tarea de relativizar el juicio de Heidegger acerca de la pertenencia sin reservas de Nietzsche a la metafísica: “Sin embargo, esta tesis masiva, dogmática y sin duda excesiva sobre la pertenencia sin reservas a la metafísica no la sostiene Heidegger sino en su período mediano, hacia 1940–1946, en *Nietzsche II* (capítulo VI) y en el célebre y brillante ensayo ‘La fórmula de Nietzsche ‘Dios ha muerto’’, publicado en 1943. Pues su posición a este respecto ha evolucionado constante y considerablemente: al principio es muy diferente, en el *Nietzsche I* (1935–1937), y al final, en *¿Qué significa pensar?* (1951–1952), donde se encuentra; sin embargo, en ambos casos hay una especie de defensa y justificación de ciertos temas nietzscheanos. En un primer momento se mostró cuidadoso, modesto y reservado respecto de la posibilidad de reducir a Nietzsche a una simple reiteración de la metafísica” (Haar 1992, p. 95). Véase también el ensayo muy iluminador de Hans Peter Balmer: “Por todos lados se muestra que la obra de Nietzsche se opone a una reducción a tesis metafísicas. Más bien se revela que Nietzsche ha sido el primero que trató de superar de manera radical y creativamente la metafísica, como hasta ahora fue marcada por la historia” (1989, p. 37).

<sup>36</sup> Vattimo 1986, p. 156.

a descalificar a Nietzsche en bloque y sumariamente; éste no es, en definitiva, metafísico, como Heidegger pretende.

Es decir, el núcleo del programa filosófico de Vattimo estriba en no tomar al pie de la letra la interpretación de Heidegger en relación con Nietzsche y, paralelamente a eso, reactivar a Nietzsche con vistas a la elaboración de una filosofía posmetafísica.

Aunque la interpretación de Nietzsche realizada por Vattimo está enraizada en la interpretación que Heidegger hace de aquél, se distingue, pues, esencialmente de esta última, en tanto Vattimo se esfuerza por localizar en Nietzsche elementos que apuntan a una superación de la metafísica. Vattimo recurre a aquella definición de Heidegger sobre el nihilismo, según la cual del ser en cuanto tal ya no queda nada.<sup>37</sup> Asimismo, asume la concepción de Nietzsche del nihilismo, contenida en *La voluntad de poder*, según la cual este evento alude a la situación en la cual el hombre abandona el centro para dirigirse a la X. Vattimo hace converger ambas versiones del nihilismo, sin perder de vista que el nihilismo concierne al Ser mismo, antes que ser un asunto meramente humano.

El filósofo italiano hace valer ambas versiones del nihilismo en un contexto teórico en el que aparecen como de igual rango. Por eso no recurre a la concepción heideggeriana del nihilismo en términos de “abandono del Ser” (*Seinsverlassenheit*), pues eso significaría reconocer la más originaria esencia del nihilismo, puesta de relieve por Heidegger, en la que, a su vez, se funda la versión nietzscheana del nihilismo, lo cual contrariaría la intención fundamental de Vattimo. Con todo, sigue siendo esta tentativa de Vattimo por reunir y pensar el nihilismo de Nietzsche y Heidegger en un mismo contexto filosófico acaso la más significativa de nuestro tiempo. No sin razón se cuenta Vattimo entre los pocos filósofos, si no el único, que confiesa ser nihilista.

En una época en la que aún hay residuos de “Ontoteología”, para usar una expresión de Heidegger, nos acucia Vattimo a empuñar el nihilismo como la única auténtica oportunidad que nos está dada:

Creo que nuestra posición frente al nihilismo (lo cual significa nuestra colocación en el proceso del nihilismo) se puede definir recurriendo a una expresión que aparece a menudo en los textos de Nietzsche, la expresión “nihilismo consumado”. El nihilista consumado o cabal es aquel que comprendió que el nihilismo es su (única) *chance*. Lo que ocurre hoy respecto

<sup>37</sup> Heidegger 2000b, pp. 338, 341 y 350 de la versión en alemán. Además, GA Bd. 9, p. 415.

del nihilismo es lo siguiente: que hoy comenzamos a ser, a poder ser, nihilistas cabales. (Vattimo 1986, p. 23)

Del planteamiento de Vattimo se desprende que, en tanto nos rebelamos contra el nihilismo y no tomemos nota de su fuerza de acción, permanece oculto su significado positivo: “Ciertas neurosis contemporáneas se explican porque no somos suficientemente nihilistas.”<sup>38</sup>

Es decir, tan pronto empuñemos el nihilismo, muchas situaciones que tenemos por problemáticas no aparecerán más como tales. Cuando el *factum* del nihilismo, la muerte de Dios y la desvalorización de los valores supremos, se traduzca en la actitud que demanda de nosotros, estaremos en vías de practicar lo que Nietzsche proclamaba como el nihilismo consumado. En este sentido, Vattimo nos acucia a coadyuvar a ese esfuerzo de colocación del nihilismo.<sup>39</sup> Con miras a esta colocación, se impone preguntarnos: ¿a qué nos obliga el nihilismo? ¿A qué actitudes nos llama? ¿A qué reflexiones nos conmina?: “El nihilismo está en acción y no se puede hacer un balance de él, pero se puede y se debe tratar de comprender en qué punto está, en qué nos incumbe y a cuáles decisiones y actitudes nos llama.”<sup>40</sup> Para Vattimo no se trata de esquivar el nihilismo o bien salir de él, sino de empuñarlo y llevarlo hasta sus últimas consecuencias. Por esa razón, me parece, la pregunta que late con más fuerza en la idea de posmodernidad de Vattimo es la pregunta por la actitud que esté en conformidad con el nihilismo y que haga justicia al estado de cosas que encierra. Vattimo entiende la historia del Ser como la historia de su disolución: “El nihilismo activo, en el sentido en que yo lo entiendo, sería la fuerza de vivir en un mundo en el que ya no hay fundamentos, ni en el plano metafísico, ni en el plano de las autoridades políticas.”<sup>41</sup> Por eso recurre al pensamiento de Nietzsche del “hombre moderado”. Hay buenas razones para suponer que su teoría del hombre moderado toma como base el siguiente pasaje de Nietzsche:

<sup>38</sup> Vattimo 1990, p. 21.

<sup>39</sup> Remito aquí a la elucidación del término *Er-örterung* que en italiano significa “colocación”: “Escribo esta palabra entre comillas porque quiero llamar la atención sobre el empleo del término *Er-örterung*, que se debe traducir por ‘colocación’ (atendiendo a la etimología más que al sentido corriente que es el de ‘discusión’), que hace Martin Heidegger en sus obras: sobre este punto véase G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Turín, ed. De ‘Filosofía’, 1963” (Vattimo 1986, p. 10, n. 2).

<sup>40</sup> Vattimo 1986, p. 23.

<sup>41</sup> Vattimo 1990, p. 21.

¿Quiénes se mostrarán aquí como los más fuertes? Los más moderados, los que no tenían necesidad de dogmas extremos, los que no sólo aceptaban una buena parte de la casualidad, del absurdo, sino que la amaban; los que pueden pensar en el hombre con una significativa aminoración de su valor, sin por eso empequeñecerse ni debilitarse: los más ricos en salud, los que se han acostumbrado a las mayores desgracias y por ello ya no temen a la desgracia, hombres que están seguros de su poder y que representan con un orgullo consciente la fuerza que el hombre ha adquirido. (Nietzsche 1990, p. 217)

El hombre moderado es aquel que puede prescindir de dogmas extremos; en eso reside la fuerza en tiempos de nihilismo. Este pasaje Vattimo lo hace suyo, sin duda, para articular su teoría de la posmodernidad:

En Nietzsche, el hilo del discurso es más lineal: la muerte de Dios significa el fin de la creencia en fundamentos y valores últimos porque tal creencia respondía a la necesidad de seguridad propia de una humanidad aún “primitiva”. La racionalización y organización del trabajo social, así como el desarrollo de la ciencia-técnica, que son estados hechos posibles precisamente por la visión religioso-metafísica del mundo [...] han vuelto superflua esa misma creencia, y también esto es el nihilismo. (Vattimo 1991, pp. 135–136)

El hombre moderado de Nietzsche es el que se muestra reactivo a los “dogmas extremos”; su fuerza reside precisamente en el hecho de que puede prescindir de garantes metafísicos: “Si se leen atentamente los apuntes del último Nietzsche parece posible explicarse este giro hacia un ideal de moderación, ciertamente poco conforme con la imagen corriente de su pensamiento.”<sup>42</sup> El *Übermensch* (ultrahombre) de Nietzsche dista mucho de ser una criatura portentosa, como suelen sugerir algunos intérpretes, más bien le corresponde una nota de moderación. Se trata de aceptar la disolución del fundamento; más aún, del *factum* del nihilismo sacar la energía, la fuerza necesaria, para poder vivir en un mundo en el que ya no hay más fundamentos. En eso ve Vattimo el más genuino camino emancipador, ya que todo intento de fundamentación implica el sometimiento a una nueva forma de autoridad. Si piensa uno en la Edad Media, se da un sometimiento a Dios; en una sociedad que descansa en la ciencia y la técnica se da un sometimiento a los expertos. De ahí que la arremeta Vattimo contra toda forma de estructuras

<sup>42</sup> Vattimo 1991, p. 195.

de dominio, contra toda nostalgia de estructuras fuertes y contra toda forma de fundamentación, detrás de la cual se esconde la búsqueda de garantes, consuelos metafísicos. En ese sentido, el pensamiento de Vattimo está inspirado por un impulso antitotalitario y antiautoritario, lo cual tiene implicaciones ético-prácticas.

El nihilismo profesado por Vattimo quiere liberarnos del peso de las estructuras fuertes. Vattimo tiende a ver nuestras auténticas oportunidades en estados de cosas que desde la óptica de la modernidad tienen que ser superadas: “La recaída en la contrafinalidad está vinculada a la permanente tendencia de vivir la ‘desrealización’ en términos de reappropriación.”<sup>43</sup> Vattimo sostiene la tesis del fin de la modernidad. La posmodernidad, en tanto que contiene una transformación esencial, no puede tratarse de una “superación” de la modernidad, pues la superación (*Überwindung*) era precisamente el estilo típico de sobrepasamiento de la modernidad. La modernidad era aquella época en que lo nuevo (*Novum*) avanzaba como la quintaesencia del ser, y así es una despedida de este novísimo, la mínima condición de tránsito a la posmodernidad. No quiere superar sencillamente lo pasado, sino intenta apropiarse de él de manera transformada. Para ello, Vattimo recurre al pensamiento de la *Verwindung* de Heidegger. El término expresa, de manera acertada, de lo que se trata para la posmodernidad: despedida de todas las imágenes de una superación. El nihilismo representa, para Vattimo, la señal de que debe darse una liberación de la reappropriación, y de las superaciones. Pero no por ello debe uno tildar su posición de derrotista.

Esta toma de posición de Vattimo, que puede ser interpretada de manera resumida como una desmedida tolerancia hacia el capitalismo tardío, le ha acarreado el reproche de neoconservador por parte de Habermas. Se podría objetar que Vattimo practica una mirada indulgente hacia un estado de cosas que es todo menos subyugante. Él alega, sin embargo, lo siguiente: “en realidad, la perspectiva de la reappropriación perdió precisamente su significación de norma ideal. Lo mismo que el Dios de Nietzsche, esa perspectiva terminó por revelarse como superflua” (Vattimo 1986, p. 27). En vista del nihilismo, la emancipación y el progreso se han vuelto ideas caducas. La posmodernidad de Vattimo recomienda embarcarse en la experiencia de la disolución del fundamento, sin experimentar ningún tipo de nostalgia por las estructuras fuertes. En eso reside, para Vattimo, nuestra oportunidad. Así vistas las cosas, el nihilismo nos coloca frente al carácter abismático de la exis-

<sup>43</sup> Vattimo 1986, p. 31.

tencia, ante el cual no debemos retroceder. Estamos ante una ingrátida experiencia del Ser; ésta disolución del ser se opone a todo tipo de fundamentación:

Cuando ya no hay más fundamentos metafísicos, para ejercer una función crítica nos queda la relativización histórica. Reconstituyendo la historia de la que provenimos, se pueden reconocer las direcciones que han sido indebidamente rechazadas, posibilidades que se podría reutilizar. Se hace movable una situación que se presenta como la única posible. (Vattimo 1990, p. 22)

La idea de posmodernidad de Vattimo depende en gran medida del concepto de *Verwindung*, que toma prestado de Heidegger. Este concepto se revela como una noción clave con vistas a la articulación de su filosofía posmoderna; se puede decir, por eso, sin exagerar, que sin la noción de *Verwindung* difícilmente puede articularse su idea de posmodernidad de manera consistente. Vattimo recurre a esta noción heideggeriana para cimentar la relación de la modernidad con la posmodernidad: “No se puede salir de la modernidad —o de la metafísica— por vía de superación —o de crítica—, porque ello significaría permanecer precisamente dentro del horizonte moderno, el de la fundación, el del historicismo” (Vattimo 1991, p. 24).

Vattimo es plenamente consciente que la modernidad se alimenta de superaciones (*Überwindungen*). El único camino que se ofrece, para sobrepasar la superación de la metafísica es mediante la *Verwindung*, en tanto empuñemos el nihilismo y pongamos en libertad la superación. Se trata de tomar en serio la enseñanza del nihilismo, lo cual significa despedirse de todo intento de fundamentación, pues se incurre en éstos al precio inevitable de sufrir restauraciones metafísicas:

Por tal motivo, se puede incluso sostener con buenas razones que la dominante atención filosófica por los escritos del último Nietzsche es excesiva y supone el riesgo de dejar escapar el significado más propio de la filosofía nietzscheana: ésta vive totalmente en el nexo, que hay que volver a estudiar constantemente, entre reflexión sobre el curso de la civilización europea y meditación sobre el ser. (Vattimo 2001, pp. 60–61)

En su *Introducción a Nietzsche* (2001), Vattimo puede colocar a Nietzsche y a Heidegger como pensadores del “final de la metafísica”, toda vez que echa mano de la caracterización que Dilthey hace de Nietzsche, ubicándolo como tal, en función del nexo de su filosofía con la literatura y la poesía. En una audaz estrategia de interpretación, al reconocer que

este nexo con la poesía y la literatura se halla presente también en la filosofía de Heidegger, hace extensiva esa visión de Dilthey a Heidegger. De esa manera, Vattimo permanece fiel a su proyecto de hacer coincidir filosóficamente a Nietzsche y a Heidegger, si bien esta vez por vías no exploradas con anterioridad. La interpretación de Vattimo es audaz, porque de esa manera elude una confrontación directa con las tesis de Heidegger que hacen de Nietzsche un metafísico.

Para Vattimo, la *Nietzsche-Forschung* más reciente tiende a contrarrestar la corriente interpretativa inaugurada por Heidegger, con su acento puesto sobre la obra póstuma de Nietzsche, y en su lugar aboga por una puesta en relación de las “tesis filosóficas” del Nietzsche tardío con su “crítica de la cultura”, todo lo cual ha supuesto, a la vez, una atención a las obras del período medio de Nietzsche, que es el que contiene de manera más profusa este planteamiento nietzscheano. Tan sólo a la luz de esta lectura aparece su filosofía en una dimensión que hace justicia a Nietzsche. Es decir, las tesis sobre el ser de Nietzsche no están dissociadas de una crítica de la cultura. En este punto, Vattimo no esgrime en contra de Heidegger la crítica a la metafísica emprendida por Nietzsche en esa fase de su producción, y de la cual Heidegger no toma en absoluto nota. Empero, su *Introducción a Nietzsche* (2001) trata de reflejar de manera demostrativa este punto de vista brindando una imagen de Nietzsche que da cuenta de su período medio y haciendo evidente el contraste con la lectura heideggeriana de Nietzsche.

Incluso, por el contrario, se debe decir que las ‘tesis’ ontológicas que Nietzsche desarrollará en los escritos del último período (aquellas, para entendernos, en que se detuvo la lectura heideggeriana) no tienen un sentido muy diferente de la crítica de la cultura de *Humano, demasiado humano*, y representan su prolongación. (Vattimo 2001, p. 103)

La relación Nietzsche-Heidegger o bien Heidegger-Nietzsche no es, por así decir, parte del repertorio de problemas de la filosofía contemporánea, sino que representa la tarea decisiva de la filosofía de la actualidad. Vattimo ha conseguido, de manera audaz, presentar una lectura de Nietzsche y Heidegger según la cual el primero funge como intérprete del segundo, pero de tal manera que ambos pensadores se sobrepunen mutuamente, en lugar de una lectura que tome partido por uno en detrimento del otro. Mediante este paso hermenéutico, Nietzsche se sustrae de una interpretación petrificante a que pudiera conducir una exégesis unidireccional, y queda junto a Heidegger en el flujo de una interpretación dinámica. Esta concepción interpretativa le reporta

a Vattimo buenos dividendos. Un componente esencial de esta exégesis considera que la utilización actual de Nietzsche no puede pasar por alto la importante interpretación de éste hecha por Heidegger, si bien hay que someterla a una serie de correcciones y matizaciones.

Una circunstancia que habla a favor de esta tesis de Vattimo, a saber, de la conveniencia de tematizar de manera conjunta a Nietzsche y a Heidegger, es el hecho de que buena parte de la filosofía más importante que se ha producido a finales del siglo xx los tiene a ambos como punto común de referencia; es el caso de Foucault, Derrida, pero también de Richard Rorty. Aunado a eso, la recepción de Nietzsche en Italia ha tenido lugar en estrecha relación con la asimilación del pensamiento de Heidegger.

Para Vattimo, se trata de seguir siendo heideggeriano desacatando en algunos respectos la interpretación que Heidegger hace de Nietzsche, sobre todo la que tiende a hacerlo pasar como pensador metafísico. Esta tesis se ve ratificada en razón de la posición que han asumido algunos heideggerianos que ven a Nietzsche, en un abierto desafío contra la posición del mismo Heidegger, como un pensador que dejó atrás la metafísica.

La postura de Vattimo, por lo que hace a su forma de proceder, contrasta notoriamente con la de Wolfgang Müller-Lauter, en la medida en que Vattimo evita una confrontación puntual con las tesis de Heidegger que hacen de Nietzsche un metafísico, y atacando la tesis fuerte de manera tangencial, pero no por ello menos audaz. Por su parte, Müller-Lauter ha realizado un trabajo puntual, metódico, tratando de defender a Nietzsche de algunas tesis injustificadas de Heidegger.

Para Vattimo, la distancia entre Nietzsche y Heidegger parece por momentos insalvable, pero esta relación también alcanza una gran cercanía. Un punto de apoyo de esta tesis se da, por ejemplo, en el reconocimiento por parte de Gadamer de que Nietzsche es quien sirve de impulso a Heidegger en la renovación de la pregunta por el ser, y no, como se pudiera pensar, Dilthey o Husserl.<sup>44</sup>

En suma, la imagen de Nietzsche que Vattimo trata de transmitir emerge del fondo de su confrontación con el Nietzsche de Heidegger y en un notorio contraste con ella. Se resume en aquella frase de Nietzsche, por lo demás, completamente acorde con su *pensiero debole*: “El hombre del futuro será educado más en los matices, que en los grandes combates del destino.”

<sup>44</sup> Gadamer 1960, p. 243.



## 5. Conclusiones

He tratado de mostrar la lectura que de Nietzsche hacen Heidegger y Vattimo, dos de las interpretaciones más representativas llevadas a cabo en el siglo xx.

La intensa dedicación a Nietzsche por parte de Heidegger, por lo que hace al tiempo, sólo comparable con su consagración a Aristóteles, da testimonio de la enorme relevancia que adquiere para la elaboración de su propia filosofía. El interés que reviste Nietzsche para Heidegger está determinado en gran medida por el problema del nihilismo; sin embargo, sabemos por Otto Pöggeler, encargado de la edición de los dos volúmenes de Nietzsche, de la incapacidad de Heidegger para dejar en el prólogo constancia de su deuda para con Nietzsche.

En la presente investigación traté de mostrar que la interpretación de Nietzsche que Heidegger lleva a cabo no se agota en remitirlo a la tradición metafísica, sino que lo hace fructífero para su propio proyecto de superación de la metafísica, en su concepción del “otro comienzo”. En ese sentido, Nietzsche representa, para Heidegger, un pensador de tránsito, en cuyo umbral se ha de incubar la suprema decisión que termina con la exclusiva hegemonía del ente y opta por la verdad del ser.

Vattimo toma distancia de esta vena escatológica del pensamiento de Heidegger, de la posibilidad de una realidad completamente diferente de la metafísica, haciendo terminar a los dos filósofos alemanes en la experiencia del nihilismo, lo que equivale a decir, en la renuncia vehemente de toda nueva tentativa de superación. De manera que el nihilismo representa la señal más clara de que con la erosión del fundamento, se nos insta a desistir de toda nueva fundamentación, y por lo tanto a embarcarnos en una experiencia débil, aligerada del ser.

En suma, los tres filósofos ponen de manifiesto que el nihilismo es un concepto fundamental para pensar nuestra época y que su omisión se paga al precio de insuficiencias en el análisis.\*

## BIBLIOGRAFÍA

### *Obras de Martin Heidegger*

GA Bd. 5, *Holzwege*, ed. F-W. von Herrmann, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1977.

GA BD. 8, *Was heißt Denken?*, Max Niemeyer, Tubinga, 1954.

\*Agradezco al DAAD (Servicio alemán de intercambio académico) el apoyo recibido para una estancia de investigación, fruto de la cual resultó este artículo.

- GA Bd. 9, *Wegmarken*, en *Gesamtausgabe*, vol. 9, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1976.
- GA Bd. 16, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910–1976*, ed. Hermann Heidegger, en *Gesamtausgabe*, vol. 16, Klostermann, Fráncfort del Meno, 2000, pp. 285–307.
- GA Bd. 40, *Einführung in die Metaphysik*, en *Gesamtausgabe*, vol. 40, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1983.
- GA Bd. 43, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* [Nietzsche: la voluntad de poder en cuanto arte], en *Gesamtausgabe*, vol. 43, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1983.
- GA Bd. 44, *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abenländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, en *Gesamtausgabe*, vol. 44, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1986.
- Heidegger, 2006, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Trotta, Madrid.
- , 2003, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. Dina V. Picotti C., Biblos, Buenos Aires.
- , 2001, *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid.
- , 2000a, *Nietzsche I*, trad. Juan Luis Vermal, Destino, Barcelona.
- , 2000b, *Nietzsche II*, trad. Juan Luis Vermal, Destino, Barcelona. [Versión en alemán: Guenther Neske, Pfullingen, 1989.]
- , 1997, *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid.

### *Obras de Friedrich Nietzsche*

- Nietzsche, 1996, *La gaya ciencia*, trad. y pról. Charo Grego y Ger Groot, Fontamara, México.
- , 1989, *Crepúsculo de los ídolos, o cómo se filosofa con el martillo*, trad., introd. y notas Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid.
- , 1988, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, ed. Giorgio Colli y Mazzino Montinari, De Gruyter, Berlín, vol. 12.
- , 1986, *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid.
- , 1984, *Humano, demasiado humano*, trad. Carlos Vergara, EDAF, Madrid.

### *Bibliografía secundaria*

- Balmer, Hans Peter, 1989, “Überwundene Metaphysik?,” en Emerich Coreth (comp.), *Metaphysik in Un-Metaphysischer Zeit*, Patmos, Düsseldorf, pp. 27–44.
- David, Pascal, 1994, “Der Metaphysikbegriff bei Nietzsche und Heidegger,” en *Verwechselt mich vor allem nicht! Heidegger und Nietzsche*, Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft, vol. 3, Klostermann, Fráncfort del Meno, pp. 109–126.

- Gadamer, Hans-Georg, 1960, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübinga. [Versión en castellano: *Verdad y método. Fundamentos de un hermenéutica filosófica*, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1999.]
- Haar, Michel, 1993, *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, París.
- , 1992, “Heidegger: un lecture ambivalente”, *Magazine littéraire*, no. 298, pp. 94–96.
- Halder, Alois, 1984, “Die metaphysisch-religiöse Transzendenz im Experiment des Willens zur Macht”, en Mihailo Đuric y Josef Simon (comps.), *Zur Aktualität Nietzsches*, vol. 1, Königshausen und Neumann, Würzburg, pp. 45–62.
- Kettering, Emil, 1987, *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen.
- Leyte, Arturo, 2005, *Heidegger*, Alianza, Madrid.
- L’Herne, 2000, *Heidegger*, L’Herne, París (Cahier de l’Herne, 73).
- Mongis, Henri, 1976, *Heidegger et la critique de la notion de valeur*, Martinus Nijhoff, La Haya.
- Müller-Lauter, Wolfgang, 2000, *Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretationen III*, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York.
- Pöggeler, Otto, 1990, “Nietzsche, Heidegger und Hölderlin”, en *Martin Heidegger-Faszination und Erschrecken. Die politische Dimension einer Philosophie*, ed. Peter Kemper, Campus, Fráncfort del Meno, pp. 178–195.
- Riedel, Manfred, 1998, “Heimisch werden im Denken. Heideggers Dialog mit Nietzsche”, en “*Verwechselt mich vor allem nicht!*” *Heidegger und Nietzsche*, Martin Heidegger Gesellschaft Schriftenreihe, vol. 3, ed. Hans Helmuth Gander, Klostermann, Fráncfort del Meno, pp. 17–42.
- Vattimo, Gianni, 2001, *Introducción a Nietzsche*, Península, Barcelona.
- , 1991, *Ética de la interpretación*, trad. Teresa Oñate, Paidós, Barcelona.
- , 1990, “Éloge de la pensée faible”, *Magazine littéraire*, no. 279, pp. 20–24.
- , 1989, “Heideggers Nihilismus: Nietzsche als Interpret Heideggers”, en Walter Biemel y Friedrich-Wilhelm von Hermann (comps.), *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, Klostermann, Fráncfort del Meno, pp. 141–153.
- , 1986, *El fin de la modernidad*, trad. Alberto L. Bixio, Gedisa, México.
- Volpi, Franco, *El nihilismo*, trad. Cristina I. del Rosso y Alejandro Vigo, Biblos, Buenos Aires.

*Recibido el 27 de mayo de 2008; aceptado el 16 de junio de 2009.*