

LA CUESTIÓN DE LA NADA. EL NIHILISMO DE NIETZSCHE EN LA INTERPRETACIÓN DE HEIDEGGER

LAURA LAISECA
Universidad Nacional del Sur
CONICET
Argentina

I cross Heidegger's itinerary of his interpretation of Nietzsche throughout diverse years. My proposal tries to rewrite the point of view of Nietzsche not only as a precursor of modern postmodernity, but also as precursor of the "philosophy of nothingness". I outline the problems of interpretation of this doctrine in Deleuze and the commentaries that makes on the matter the Japanese philosopher Nishitani.

1. Introducción

Según la determinación aristotélica la filosofía primera ha sido la ciencia del ente en cuanto ente o bien la ciencia del ente supremo o motor inmóvil. Fiel al mandato de la metafísica, la filosofía permaneció determinada doblemente, tanto por un anhelo que se expresa en el sentimiento del amor como por el saber, en el nombre originario que la impulsó a ser "amor a la sabiduría", hasta llegar a los tiempos de Hegel quien renegó de su carácter propedéutico y la determinó como la ciencia del saber absoluto mismo. Mas luego del gran intento que fue el proyecto tanto de la *Ciencia de la Lógica* como de la *Enciclopedia*, sólo se cuenta el intento de Husserl en el siglo XX, para restituirla en su carácter de ciencia estricta. Si contemplamos el juicio de la historia, habría que decir que triunfó Kant y no Hegel. Luego de la tarea demoledora de la dialéctica trascendental en la *Crítica de la razón pura*, la metafísica no se constituirá nunca más como ciencia teórica ni como ciencia estricta. Esta tarea parece cerrarse con el idealismo alemán, con los grandes intentos de Fichte y Hegel, quienes de distinto modo concibieron la filosofía como sistema, y la

metafísica como ciencia primera entre todas las ciencias. De un modo u otro, todos somos antihegelianos en el siglo XXI, o para decirlo con Heidegger, después de Hegel todo es reacción. La metafísica de la subjetividad desarrollada por la línea de Descartes, Leibniz, Fichte, Schelling y Hegel parece haber llegado a su fin, siendo el sistema hegeliano el último de la modernidad.

Desde distintos puntos de vista se piensa que la metafísica ha llegado a su fin. En su obra *La esencia de la filosofía* Dilthey señala la decadencia de la metafísica a la cual considera “destruida para siempre” por su pretensión de ser “ciencia” universal, cuando en realidad es sólo una *Weltanschauung* entre otras¹. Si la metafísica ha llegado a su fin, continúa no obstante la filosofía pero bajo otra determinación. “Hegel construye metafísicamente: nosotros analizamos lo dado”². Lo dado, es decir la vida en su contexto que es “realidad humana, social e histórica”³. La razón deviene así: “un mero concepto sumario para combinaciones de pensamiento y de experiencia externa e interna”⁴. Lo racional no ocupa más el centro sino lo irracional pues “impulso (*Trieb*), sentimiento, pasiones, voliciones son lo central en aquello que llamamos vida”⁵. La filosofía como dadora de sentido renuncia a su pretensión de ser ciencia universal como quiso la metafísica, para pasar a ser literalmente “una función social”⁶.

Mas a lo largo de siglos en su configuración arquitectónica, la filosofía no se ocupó simplemente de múltiples problemas, pues no fue una mera historia de opiniones, ni una arqueología del saber erudito, ni sólo una ética para lograr la supervivencia del género humano o bien sólo una función social, cultural o política. Determinada por una línea troncal la metafísica se concentró en dos ideas que la determinaron fundamentalmente: *deus et*

¹ Dilthey, Wilhelm, *Gesammelte Schriften*, ed. B.G. Verlagsgesellschaft, Stuttgart, 1957, v, 371.

² Op. cit., VII, 150.

³ VII, 81.

⁴ V, p. XXIX.

⁵ V, p. XC.

⁶ V, 366.

anima, como lo definiera San Agustín. A partir del desarrollo de las ciencias matemáticas y de la naturaleza en la modernidad surge la tercera idea determinante de mundo, que se mantiene junto con la problemática de Dios y del alma racional en la línea que va de Descartes a Spinoza y luego de Leibniz a Wolf, siendo reemplazada recién con el advenimiento de Kant que en su sistema la reemplaza por la idea de libertad.

A partir de la filosofía posthegeliana asistimos a una transformación dado que las ideas rectoras no son más la de Dios, alma y mundo, sino tres totalidades que condicionan el pensar contemporáneo, nos referimos a las totalidades de historia, lenguaje y mundo⁷. El predominio de la filosofía del lenguaje se observa en todas sus vertientes, desde la tarea demolidora de la metafísica operada por el positivismo lógico, por sobre el planteamiento de Wittgenstein, quien ya sea dentro de los parámetros del lenguaje de la ciencia o del lenguaje de la cotidianidad (*Alltäglichkeit*) no deja de remarcar que el criterio a seguir es el lenguaje, hasta llegar al horizonte de la escuela hermenéutica, quien al modo de Vattimo por ejemplo, plantea la filosofía del lenguaje en el sentido de la hermenéutica que ha de configurarse en la nueva *koiné* de la filosofía⁸. A partir de la fenomenología y de su método la noción de mundo adquiere un nuevo significado independiente de la “sustancialidad” con que era asociada en la metafísica del racionalismo moderno. Los desarrollos de Husserl en torno al “mundo de la vida” se continúan en Heidegger en su analítica existencial, donde el legado husserliano está todavía muy presente.

Pero quizás la historia sea la totalidad más determinante en la filosofía posthegeliana. Desde muchos puntos de vista que trascienden la filosofía se puede hablar de una preocupación y más aún de una obstinación en la reflexión sobre la historia acontecida.

La emergencia de un nuevo pensamiento que se autodenomina “posmoderno”, trae aparejada la aceptación implícita de que la “modernidad” ha llegado a su fin. No obstante todo discurso acerca de la posmodernidad

⁷ Cfr. Boeder, Heribert, *El límite de la modernidad y el legado de Heidegger*, tr. Martín Zubiría, Ed. Quadrata, Buenos Aires, 2003, pp. 49-72.

⁸ Cfr. Vattimo, G., *Más allá de la interpretación*, Ed. Paidós, Barcelona, 1994.

se vuelve confuso, si no se distingue dónde, cómo y por qué habría de concluir la modernidad, para dar paso a otra instancia. En *La condición postmoderna* caracteriza Lyotard la posmodernidad como la incredulidad frente a “los grandes relatos”⁹. Lyotard se refiere principalmente a la “emancipación” del ciudadano, al discurso del Iluminismo, a la dialéctica del espíritu absoluto hegeliano y a la llegada de la sociedad sin clases de Marx. Ahora bien, si la incredulidad es un signo de los tiempos posmodernos, tal caracterización es quizás correcta pero no suficiente. No basta decir que la idea de progreso en la historia, o de los grandes sistemas ha llegado a su fin. No sólo la idea del sujeto moderno ha entrado en crisis, sino las tres ideas rectoras de la metafísica de la edad moderna: Dios, el alma inmortal y la libertad, si nos atenemos al legado kantiano. Pero quizás esta última referencia tampoco sea suficiente, dado que parece faltar una línea demarcatoria clara entre modernidad y posmodernidad. Por ejemplo, ¿se debe incluir a Nietzsche y a Heidegger en la posmodernidad? ¿Significan la línea hermenéutica de Gadamer o el pensamiento de Derrida la continuación de Heidegger o su clausura? ¿Significan las interpretaciones contemporáneas del pensamiento de Nietzsche, la confirmación de su diagnóstico sobre el nihilismo europeo, o bien su abandono? ¿Debe incluirse a Marx dentro de la modernidad? Todos estos interrogantes nos retrotraen fundamentalmente a las figuras de Marx, Nietzsche y Heidegger donde encontramos tres diagnósticos radicales respecto a la historia de occidente y la experiencia de la alineación. De hecho es a partir de estas tres bien diferenciadas visiones de la historia que se configura la dimensión futura prevista por estos tres grandes filósofos en la llegada de la sociedad sin clases (Marx), en el advenimiento de Dionisos, la divinidad que habría junto con el ultrahombre¹⁰ de reemplazar al Dios cristiano en Nietzsche, y finalmente la llegada del “último Dios” como lo llama Heidegger, a partir de la huma-

⁹ Lyotard, Jean François, *La condición postmoderna*, tr. M. A. Rato, Ed. Cátedra, Madrid, 1984.

¹⁰ Preferimos la traducción de “ultrahombre” utilizada por Gianni Vattimo para *Übermensch*, si bien el giro “superhombre” es el más usado. Respetaremos las traducciones españolas que traducen con este último término.

nidad de los “advenideros” (*Die Zukünftige*) como los denomina en sus *Contribuciones a la Filosofía*, de los años treinta. En efecto, la posmodernidad parecería clausurar la posibilidad de la concreción de cualquiera de estas tres dimensiones futuras que parecen utópicas hoy en día.

Sin necesariamente acompañar la tarea de los posmodernos asistimos a una época que se siente a sí misma como un gran final, llámese el fin de la metafísica, el fin de la modernidad y de sus instituciones, el fin de los grandes relatos emancipatorios, o el fin de toda utopía. A lo largo de la segunda mitad del siglo XIX y todo el siglo XX, la mirada no deja de volcarse hacia atrás en una especie de juicio acerca de la historia del pensamiento en occidente. Como ya afirmamos la reflexión sobre la historia domina las figuras centrales de Marx, Nietzsche y Heidegger, quienes ciertamente no hablan de muchas historias posibles, sino de una sola historia determinante, “destinal” para hablar con Heidegger, de la cual las otras historias posibles sólo son su residuo, parafraseando a Marx: no todas las historias tienen historia, sino sólo la historia de las relaciones de producción. La conciencia es un producto tardío, lo que define a la humanidad no es su racionalidad sino el hecho de ser productor para satisfacer sus necesidades primarias: *homo faber*, la fuerza revolucionaria del trabajo que ya había vislumbrado Hegel en su *Fenomenología*. Si para Marx la única historia es la de las relaciones de producción, para Nietzsche la única historia que determina la historia de la metafísica y cualquier otra historia, es la historia de la moral o “de cómo el mundo verdadero devino en fábula”. Del mismo modo, la única historia para Heidegger, es la *Geschichte*, la “historia destinal” que encierra el destino-envío (*Geschick*) del ser mismo. La radicalidad de estos tres pensamientos que ya no es escuchada en la posmodernidad determina en cada caso una sola y única historia como definitiva, en Heidegger es la historia del ser mismo, el ser que se da pero que al mismo tiempo se retrae, se subtrae (*sich entzieht*). Esta última tesis, la de la retracción del ser (*Entzug*) es lo que distingue claramente a Heidegger en su concepción, si bien tal vez Nietzsche ya fue consciente de la retracción o substracción del ser, precisamente al pensar el eterno retorno de lo mismo en su versión más extrema. La tesis de este trabajo sostiene que tanto Nietzsche como Heidegger se acercaron como

ningún otro pensador en occidente a la nada, a pesar del poder de la negatividad hegeliana y de su concepción de la nada como inseparable del concepto del ser. Tal vez la excepción sea el *Ungrund* (infundamento), de Schelling, el poder del impulso primordial que llega por momentos a hacer peligrar la libertad humana, de allí la fascinación que Schelling siempre tuvo para los filósofos japoneses, dentro del contexto del budismo zen, cercano a la indetermineidad pura que supone la disolución de todos los opuestos en el “infundamento” primordial, dado que el *Ungrund* (infundamento) es al mismo tiempo el *Ungrund* el infundamento originario, pero en el sentido de un no-fundamento que trasciende todo fundamento¹¹.

2. El planteamiento del nihilismo en Heidegger

En la época de *Ser y tiempo*, Heidegger se mantiene aún fiel al proyecto de una ontología fundamental, en vistas a la cual comienza una tarea que lo conduce de la facticidad del ser-ahí a la historicidad en los años treinta, en que la figura de Nietzsche es tomada como la del último metafísico, es decir la de aquel filósofo en quien tanto la filosofía de los griegos como la modernidad tienen su consumación (*Vollendung*) y no simplemente su acabamiento, como se traduce al español¹². La consumación implica no simplemente el término o el agotamiento de un principio, sino en términos heideggerianos la inversión (*Umkehrung*) de los principios tanto de la filosofía platónica como de los postulados de la subjetividad cartesiana. En este contexto Nietzsche viene a consumir el nihilismo impropio de la metafísica u “olvido del ser” que ha sido ocasionado por el nihilismo propio o abandono del ser (*Seinsverlassenheit*), donde reaparece una de las

¹¹ Schelling, F., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Ed. Anthropos, Madrid, 1989, pp. 284-285.

¹² Es importante destacar que la palabra en alemán es un compuesto de “fin” (*Ende*) y *voll*, que quiere decir “lleno”, “pleno”; de modo que sería por cierto un final, pero que se ha cerrado plenamente sobre sí mismo en la inversión (*Umkehrung*) de sus principios. Las traducciones de la palabra como “acabamiento” no dan la verdadera idea que sería la de “consumación” de toda una época, la de la historia de la metafísica que es la época del “olvido del ser”.

tesis centrales de Heidegger, ya afirmadas en los años veinte que sostiene que el ser se da (*es gibt*) pero que al mismo tiempo se retrae o subtrae (*das Sein entzieht sich*). Precisamente en este carácter de “retraerse” (o “retirarse”) del ser (*Enzug-Charakter*) aparece la nada, que no es otra cosa que el ser mismo visto desde la perspectiva del ente. Ahora bien, la historia de la metafísica guarda este destino-envío del ser mismo, que se manifiesta como el “olvido del ser” a partir de la retracción del ser, lo que se denomina como *ausbleiben*, verbo que se puede traducir como el “permanecer fuera” del ser pero también como el “permanecer retardándose del ser” si se quiere enfatizar la dimensión temporal. Seguidamente ya dentro de la década del cuarenta, Heidegger se encaminará a la difícil tarea de la “superación de la metafísica”, entendida como la *Überwindung*, donde debemos volver a escuchar el verbo *winden* (torcer). Se trata de la sobretorsión de la metafísica o la también llamada “torsión del olvido del ser” (*Verwindung des Seins*) a través de un pensamiento rememorante-conmemorante (*Andenken*) que se encaminará a la doble fuente de los presocráticos y a las de los poetas destinales como Hölderlin.

Mas si bien estas tesis fundamentales se mantienen, podemos observar ciertas oscilaciones en la interpretación que han sido señaladas en los tres tomos recientemente publicados de Wolfgang Müller-Lauter¹³. En primer lugar, estaría el difícil problema de la postura que Heidegger habría tenido entre 1930 y 1933 (en su discurso como rector de la Universidad de Friburgo) respecto al papel concreto de la filosofía de Nietzsche. Al respecto

¹³ La bibliografía de Wolfgang Müller-Lauter sobre la filosofía de Nietzsche y Heidegger representa uno de los aportes más importantes de la investigación que reúne más de treinta años en trabajos que han devenido clásicos, pero que lamentablemente por la falta de traducciones al español no son muy conocidos, entre ellos podemos citar: *Nietzsche Interpretationen I. Über Werden und Wille zur Macht*, De Gruyter, Berlin, 1999; *Nietzsche Interpretationen II. Über Freiheit und Chaos*, Berlin, De Gruyter, 1999; *Nietzsche Interpretationen III, Heidegger und Nietzsche*, De Gruyter, Berlin, 2000; *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, De Gruyter, Berlin, 1971; “Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht”, en *Nietzsche*, ed. J. Salaquarda, Darmstadt, 1980, pp. 234-287, “Das Willenswesen und der Übermensch. Ein Beitrag zu Heideggers Nietzsche-Interpretation, en *Nietzsche-Studien 10/11*, 1982, pp. 132-177.

Müller-Lauter cree que la influencia de la interpretación que hace Jünger de Nietzsche en su conocida obra *Der Arbeiter* (El trabajador) no debe sobrevalorarse pero tampoco desestimarse. No debe sobrevalorarse si se pretende que Heidegger se dejó orientar por esta obra en su interpretación, pero tampoco se debe desestimar en cuanto fue un motivo de inspiración en estos años y aun en años posteriores. En dicha obra Jünger recoge el célebre “Dios ha muerto” de Nietzsche como síntoma de la decadencia y del nihilismo en que ha caído la cultura occidental. En torno al problema de la vida, ya no interpreta el caos de la corriente vital como el “juego de fuerzas y de ondas de fuerzas” que es a la vez “uno y muchos”, más bien su interpretación se orienta de otro modo, al afirmar que la vida es portadora de una muy determinada voluntad de poder, que posee su propio modo y sus propias metas, para arribar seguidamente a una interpretación menos cosmológica y más social de la voluntad de poder que se traslada a “los hechos, los medios de poder y las posibilidades de los movimientos”, en vistas al desarrollo de la voluntad de poder como el “instrumento para el dominio del gran estilo”, que el autor ve en la figura del trabajador emergente, en quien se legitima este nuevo poder histórico, de este modo la técnica es concebida como el modo y la manera por la cual se ha de llegar en el mundo a la movilización (*Mobilmachung*) total¹⁴. Debemos recordar que “el movimiento” como todavía lo denomina Heidegger en la entrevista con *Del Spiegel*, no es otra cosa que el movimiento del nacionalsocialismo.

En su discurso de 1933, *La autoafirmación de la Universidad alemana*¹⁵, Heidegger insta a los universitarios a repensar el gran inicio griego en la búsqueda de una autoafirmación que reconduzca a una autorreflexión. En el discurso se retoma ciertamente el diagnóstico negativo del nihilismo en el célebre “Dios ha muerto” que para Heidegger significa según su

¹⁴ Müller-Lauter, W., “Über den Nihilismus und die Möglichkeit seiner Überwindung”, en *Martin-Heidegger-Gesellschaft-Schriftenreihe: Verwechselt mich vor Allem nicht! Heidegger und Nietzsche*, T. 3, Ed. Klostermann, Frankfurt, p. 49

¹⁵ *La autoafirmación de la universidad alemana. El rectorado 1933-34. Entrevista de Spiegel*, Ed. Tecnos, Madrid, 1989, p. 8.

testimonio de 1945 que “el mundo suprasensible, especialmente el mundo del Dios cristiano, ha perdido su vigencia efectiva en la historia”. Mas en 1933 la afirmación es seguida de todo un discurso voluntarista que precisamente aún confía en la fuerza de la voluntad del pueblo que fiel a la tradición y a su patria, dará un nuevo rumbo “espiritual” al movimiento. El servicio para el trabajo es seguido del servicio para las armas que ha de completarse por un servicio para el saber. Heidegger afirma en 1945 que el servicio para el saber es el más importante y que “en el movimiento que llegaba al poder vi, entonces, la posibilidad de unir y renovar interiormente al pueblo y una vía para encontrar su destino en la historia de Occidente”¹⁶. Las múltiples alusiones a las categorías de pueblo, raza, tradición, indican que Heidegger ya se había apartado en 1933 de su proyecto de ontología fundamental para adentrarse en el problema de la historia. Mucho se ha hablado, de la influencia en estos tempranos años de la obra de Jünger reconocida por Heidegger en sus reflexiones sobre el rectorado, pero tras muchos años de lo que no queda dudas es que para Heidegger, el centro sigue siendo Europa, y aún después de la experiencia de la segunda guerra, sigue creyendo que ese centro es Alemania a pesar de todo. En 1945 reconoce la influencia de Ernst Jünger a través de su artículo de 1930: “La movilización total”, que anunciaba ya lo esencial de su libro de 1932, *El trabajador*. De él habría extraído el concepto de movilización total considerando que Jünger expresaba

una comprensión esencial de la metafísica de Nietzsche... Lo que Ernst Jünger piensa con las ideas del dominio y la figura del trabajador y lo que ve a la luz de estas ideas es el dominio universal de la voluntad de poder en la historia, vista en su extensión planetaria. Todo se encuentra hoy en esta realidad, llámese comunismo, fascismo o democracia¹⁷.

Pero en 1933 Heidegger no tenía este diagnóstico claro con respecto al nacionalsocialismo, ni con respecto a la filosofía de Nietzsche, como lo

¹⁶ Ibid. p. 24.

¹⁷ Ibid. p. 26.

revelan frases como “La autoafirmación de la Universidad alemana es la voluntad originaria, común de su esencia”, donde la expresión *Wille zu ihrer Wesen*, “voluntad de su esencia”, tiene gran parecido con la expresión *Wille zur Macht* que significa no sólo una voluntad de poder, sino una voluntad hacia el poder, hacia la reafirmación de una esencia perdida que debe recuperarse mediante un momento de decisión, la gran decisión de encaminarnos hacia la verdad del ser.

Heidegger reconoce haberse sentido atraído por el nacionalsocialismo:

El rectorado fue un intento de ver en el “movimiento” llegado al poder, por encima de sus insuficiencias y tosquedades, lo que apuntaba más allá y que podía quizás llevar un día a una concentración en torno a la esencia histórica occidental de lo alemán¹⁸.

Probablemente sintiendo como otros pensadores que se hallaba en una época de decadencia, vivió la irrupción del movimiento nacionalsocialista como la apertura a nuevas posibilidades. Es poco probable que en 1933 haya visto en él una nueva forma de la explotación tecnológica del mundo, equiparable con el capitalismo o el comunismo, dado que su ideología resucitaba nociones presentes en estos años en el lenguaje de Heidegger como: pueblo, suelo natal, patria, destino histórico, pero fundamentalmente la idea del “centro”, es decir Alemania como el centro de Europa, una idea con la que Heidegger soñó probablemente en estos años y quizás hasta su muerte. De su eurocentrismo, no queda ninguna duda, así como de una visión que cree que la esencia de lo europeo y de su posible transformación histórica, pasa por Alemania. En 1961 hacia el fin de la entrevista con *Spiegel*, se plantea la posibilidad de la superación del pensamiento técnico, Heidegger afirma:

que no puede producirse mediante la adopción del budismo zen o de cualquier otra experiencia oriental del mundo. Para una transformación del pensamiento necesitamos apoyarnos en la tradición europea y reapropiárnosla. El pensa-

¹⁸ p. 40.

miento sólo se transforma por un pensamiento que tenga su mismo origen y determinación¹⁹.

Heidegger no podía ser universal, la elección de sus poetas, alemanes en su mayoría, no es casual, su encuentro con el pensamiento japonés permanece limitado a la perspectiva de la metafísica occidental, y aún dentro de Europa sigue creyendo que la lengua alemana se emparenta de un modo más íntimo y destinal con el griego, tesis altamente cuestionable desde la filología, lo que le lleva a la exageración absoluta. Ante la pregunta de si los alemanes están calificados especialmente para ese cambio destinal, Heidegger responde:

Pienso en el particular e íntimo parentesco de la lengua alemana con la lengua de los griegos y con su pensamiento. Esto me lo confirman hoy una y otra vez los franceses. Cuando empiezan a pensar, hablan alemán, aseguran que no se las arreglan con su lengua²⁰.

En segundo lugar, debe tenerse en cuenta el particular sentido que tiene la interpretación, la controversia (*Auseinandersetzung*) con el pensamiento nietzscheano en Heidegger. En realidad, se trata de una *Ent-scheidung*, de la diferencia-decisoria de la pregunta por el ser, que hace surgir supuestamente lo no pensado, lo no vislumbrado por Nietzsche mismo²¹. Lo no pensado ha de ser fundamentalmente el nihilismo pero en el sentido de Heidegger, en su doble vertiente de nihilismo propio e impropio que se ha consumado.

En su lección de 1940, “El nihilismo europeo”²², aparecen las mencionadas distinciones entre nihilismo propio e impropio junto con un largo

¹⁹ P. 79.

²⁰ P. 80.

²¹ Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Ed. Alianza, Madrid, 1993, p. 122 ss.

²² Heidegger, Martin, *Nietzsche II*, Pfullingen, Neske, 1961. En la versión española: *Nietzsche II*, tr. de Juan Luis Vermal, Ed. Destino, Barcelona, 2000. Para diferenciar una de otra citaremos marcando el año de edición.

desarrollo de la metafísica de la modernidad y de Descartes en particular. Heidegger parte de la esencia del ser humano que ha sido concebida por la metafísica como animal racional. Nietzsche no sólo consume la metafísica del platonismo; sino al mismo tiempo la metafísica de la subjetividad iniciada por Descartes, a través de la inversión de los principios cartesianos. Éste es el tema principal de la mencionada lección, donde Heidegger ha de pensar a la “voluntad de poder” en relación con el pensamiento de la modernidad que reduce la totalidad del ente a su carácter de “presentación-representación” (*Vor-stellung*). El inicio de la modernidad lo marca la búsqueda de la certeza de la verdad en el sujeto, no ya en el objeto como en la época de los griegos. Así el “representar” es al mismo tiempo un “ante-poner” (*vor-stellen*) el objeto frente al sujeto, pero también un “tomar algo en posesión” (*etwas vom Besitz nehmen*). Este proceso comienza con Descartes, quien reduce la naturaleza a *res extensa*, desvalorizándola como mero objeto para un sujeto; no sólo como objeto de conocimiento, sino y más aún como objeto de “dominio” (*Macht*) para el sujeto, lo que le permitirá a los seres humanos convertirse en “amos y poseedores de la naturaleza” como se enuncia en el *Discurso del método*. La racionalidad encubre en su fondo el lado del apetito, de la voluntad y del impulso. Este proceso se irá desarrollando a lo largo de la modernidad en que el acento se irá desplazando del intelecto hacia la voluntad, hasta llegar a convertirse en voluntad de poder en Nietzsche. ¿Cómo invierte Nietzsche los postulados fundamentales de Descartes? Si Descartes piensa al hombre como sujeto, como “yoidad” (*Ichheit*), cuya actividad propia es el representar en la forma del ante-poner (*vorstellen*); Nietzsche piensa al sujeto como un “último factum” que es “voluntad de poder”, es decir: “un conjunto de instintos, pulsiones y afectos” (lo que Nietzsche llama “cuerpo”, *Leib*), que determinan su manera de conocer el ente desde una definida perspectiva. La subjetividad pensada como “voluntad de poder” significa invertir la concepción cartesiana del sujeto e invalidar la supuesta “objetividad” del conocimiento, que

encubrirá para Nietzsche siempre la acción de una voluntad de poder, de una determinada “perspectiva”²³.

En 1940 comienza a perfilarse una tesis por demás sugestiva, y hasta audaz acerca del desarrollo de la subjetividad moderna en una línea que va de Descartes a Hegel, pasando por Leibniz, Kant y Schelling en menor medida. Dicha tesis no es abandonada por Heidegger posteriormente y podría resumirse así: si la metafísica ha pensado al ser humano como animal racional, en la modernidad se consume la racionalidad de Descartes a Hegel, conformándose la culminación de este proceso en la idea hegeliana del espíritu absoluto. Ahora bien, una vez que se ha consumado la racionalidad incondicionada entendida como fin en sí mismo, debe consumarse también el lado del impulso oculto tras la racionalidad que Heidegger se ocupa de sacar a luz, también a propósito de Fichte, pero en mayor medida en torno al problema de la libertad y del infundamento (*Ungrund*) de Schelling²⁴. La tesis de Heidegger en torno a la modernidad entendida de Descartes a Hegel es que no sólo debe consumarse la razón sino también el impulso oculto, tarea que lo lleva a desentrañar el lado de la voluntad en Descartes, del apetito en Leibniz y del impulso en los representantes del idealismo alemán como Schelling y Fichte.

Heidegger cree que no debemos olvidar que en la misma racionalidad de Descartes se encuentra encubierta una voluntad, que es lo que el filósofo alemán viene a descubrir como lo no pensado por Cartesius mismo. A modo de ejemplo, la interpretación hacer valer el lado del apetito por sobre el lado del intelecto en Leibniz, lo cual constituye toda una originalidad interpretativa que Leibniz jamás hubiera aceptado. En un importante pasaje de “La metafísica de Nietzsche” de 1940, Heidegger resume toda la modernidad:

El representar es, pues, en sí y no accesoriamente, un apetecer (*Streben*). Aspira al cumplimiento de su esencia: a que todo lo que sale al encuentro y se

²³ N II, 1961, p. 190-91; N II, 2000, pp. 156-57.

²⁴ Cfr. La lección del semestre de verano de 1936, editada como: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Ed. Niemeyer, Tübingen, 1971.

mueve determina su entidad (*Seinheit*) desde el representar como representar. Leibniz determina a la subjetividad como representar que apetece. Sólo con esta comprensión se alcanza el pleno comienzo de la metafísica moderna... La subjetividad como ser del ente significa: fuera de la legislación del representar que se apetece, no debe “ser” ni puede “ser” nada que lo condicione. Ahora bien, la esencia de la subjetividad impulsa sin embargo desde sí misma y de modo necesario hacia la subjetividad incondicionada. La metafísica de Kant se resiste aún a este impulso esencial (*Wesendrang*) del ser, para establecer, no obstante, al mismo tiempo, el fundamento de su cumplimiento. En efecto, lleva por vez primera al concepto la esencia encubierta de la subjetividad como esencia del ser en general, metafísicamente comprendido: que el ser es la entidad en el sentido de la condición de la posibilidad del ente. Pero en cuanto tal condición, el ser no puede estar condicionado por un ente, es decir por algo que es él mismo aún condicionado, sino sólo por sí mismo. Sólo como autolegislación caracteriza a la voluntad, en la medida en que su esencia se determina en el horizonte de la razón pura. La razón, en cuanto representar que apetece, es en sí misma al mismo tiempo voluntad. La subjetividad incondicionada de la razón es volitivo saber de sí mismo (*willentliches Sichselbstwissen*). Esto quiere decir: la razón es espíritu absoluto²⁵.

El pasaje que Heidegger señala se daría de la voluntad encubierta en el representar o anteponer en Descartes, al apetito de Leibniz, de allí a la razón que se autodetermina como autolegislación incondicionada de la voluntad en la razón práctica de Kant, hasta llegar a Hegel en que se consuma como subjetividad racional incondicionada, tal como Heidegger interpreta al espíritu absoluto. Más allá de esta interpretación volvamos a la tesis central, si la subjetividad se ha consumado con Hegel como racionalidad incondicionada, ahora debe consumarse en su inversión la parte del impulso, de la voluntad, de la corporalidad, de la animalidad, en donde hace su entrada, Nietzsche. En este contexto,

el superhombre es la negación incondicionada, recogida expresamente en una voluntad, de la esencia que ha tenido el hombre hasta el momento... pero la

²⁵ “La metafísica de Nietzsche”, N II, 2000, p. 241; N II, 1961, p. 298.

negación nihilista de la razón no descarta el pensar (*ratio*) sino que lo recupera al servicio de la animalidad (*animalitas*). Sólo que también la animalidad está igualmente y ya de antemano invertida. No es considerada ya como la mera sensibilidad y como lo inferior en el hombre. La animalidad es el cuerpo viviente que vive corporalmente (*leibender Leib*), es decir, el cuerpo pleno de impulsos que provienen de él mismo y que todo lo sobrepaja... Lo que había sido hasta entonces la caracterización metafísica esencial del hombre, la racionalidad, se traslada a la animalidad en el sentido de la voluntad de poder que vive corporalmente²⁶.

Sólo la inversión de la subjetividad moderna en subjetividad de la voluntad de poder hace caer la preeminencia de la razón como vía directriz y proyecto del ente. De este modo, el ultrahombre viene a ser la última figura que se somete a la necesidad interna esencial de la subjetividad consumada, es decir, una voluntad que tras el derrumbamiento de lo suprasensible representa o ante-pone (*vor-stellen*), precisamente poniendo (*setzen*) valores. El ente aparece como valor en su última degradación con respecto a ese permanecer-fuera (*das Ausbleiben*) del ser mismo.

Años después en su lección de 1946, “La determinación del nihilismo según la historia del ser”, reflexiona Heidegger:

Pensada desde la esencia del nihilismo, la superación de Nietzsche no es más que la consumación del nihilismo. En él se nos manifiesta de manera más clara que en cualquier otra posición fundamental de la metafísica la esencia plena del nihilismo. Lo propio (*das Eigene*) de ella es el permanecer fuera del ser (*das Ausbleiben des Seins*) mismo. Pero en la medida en que en la metafísica acontece (*geschieht*) este permanecer fuera, esto que es lo propio no es admitido como lo propio (*das Eigentliche*) del nihilismo²⁷.

Ninguna voluntad puede oponerse a la llegada del nihilismo, porque el nihilismo impropio de la metafísica como “olvido del ser”, supone el ni-

²⁶ N II, 2000, p. 238.

²⁷ N II, 2000, p. 293. No seguimos la traducción española de *Vollendung* por “acabamiento” por las razones ya mencionadas. Cfr. N II, 1961, p. 360.

hilismo propio, es decir, “la retracción del ser”. Esta es la tesis más importante de Heidegger y el modo en cómo concretamente piensa la nada.

3. *La retracción del ser en Heidegger y las consecuencias del nihilismo*

El ser mismo es la nada desde la perspectiva del ente, pero en el ente también está siempre presente la nada, porque el ser no sólo se da, también se subtrae permanentemente. Aplicado a la reflexión heideggeriana que venimos siguiendo, en la modernidad se dio aparentemente la razón hasta llegar a la plenitud de su consumación en Hegel, pero algo siempre se subtrajo y volvió a surgir: el impulso. Por eso mismo, Schelling es más importante que Hegel desde la perspectiva de Heidegger, porque piensa la nada como el *Ungrund*, el infundamento, la noche originaria de las indeterminaciones que tanto le desagradaba a Hegel.

Hegel piensa la nada al comienzo de la *Ciencia de la Lógica*, mas no se trata de la misma nada de Heidegger, porque la nada de Hegel no es pensada desde y por su carácter de retiro (*Entzugscharakter*). A pesar de la enorme fuerza que le confiere a la negatividad en su sistema, ésta no es pensada como una especie de principio sino mas bien en torno al devenir, la nada es pensada en el permanente traspaso (*Übergehen*) al ser y el ser en su traspaso hacia la nada. Pero a pesar de todo, lo primero que nombra Hegel es el ser no la nada, si bien aún no podemos hablar de un comienzo. El puro ser sin ninguna determinación en su inmediación indeterminada es igual sólo a sí mismo, pero tampoco es desigual frente a otro. No hay nada en él que se pueda intuir o pensar, pues sería un vacío intuir o pensar en sí mismo. En este sentido la pura nada, la simple igualdad consigo misma es vaciedad perfecta (*vollkommene Leerheit*), y con ello la ausencia de determinación, de modo que el puro ser y la pura nada son lo mismo. Lo que constituye la verdad no es ni el ser ni la nada, sino el traspaso del ser a la nada y de la nada al ser. Son a la vez inseparados e inseparables, pues cada uno desaparece en su opuesto. Ambos constituyen el devenir mismo, porque precisamente en el devenir es donde comienza la dialéctica. Hegel no acepta que la nada pueda ser el principio absoluto: “En los sistemas orientales y esencialmente en el budismo, la nada, el vacío (*das*

Leere) es notoriamente el principio absoluto”. Por el contrario Heráclito se habría acercado más a la concepción hegeliana, pues “el profundo Heráclito destacó contra aquella abstracción sencilla y unilateral el concepto más alto del devenir, y dijo: el ser existe tan poco como la nada, o bien: todo fluye, vale decir, todo es devenir”. Hegel desacredita las sentencias orientales que afirman que en el nacer ya está el germen del perecer pues estas expresiones tienen un substrato, donde se realiza el traspaso: “el ser y la nada son mantenidos separados en el tiempo, representados como alternándose en él, pero no pensados en su abstracción, y por ende tampoco pensados de manera tal que sean en sí y por sí la misma cosa”²⁸. Ciertamente para los budistas no son la misma cosa, pero no es cierto que los budistas hayan pensado la nada desde el devenir, como hace Hegel a propósito de estas supuestas sentencias. Por el contrario, los budistas piensan la nada de un modo mucho más profundo. El nacer y el perecer al que hace alusión Hegel en su visión crítica, constituye para los budistas el mundo del devenir, el *samsara*, el mundo de las innumerables reencarnaciones en una evolución permanente en todas las formas de la vida. Constituye la región de lo sensible y de los apetitos (*kamadhatu*) formada por cuatro subregiones, la del infierno, la del mundo animal, la del mundo de los espíritus inferiores, la del mundo humano y finalmente la del mundo de los dioses. Seguidamente tenemos una segunda región denominada de la “forma” (*rupadhatu*) subdividida también en cuatro subregiones de divinidades o dioses, hasta llegar a la región de la “ausencia de la forma” (*arupadhatu*) que también se presenta con cuatro subregiones en orden ascendente: la región de la infinitud espacial (*akasañāñcayatana*), la región de la infinitud de la conciencia (*viññāñāñcayatana*), la región de la nada (*akiñcaññayatana*) y finalmente la región más allá de la conciencia y de la inconciencia (*nevasaññanasaññayatana*), un estado en el que se da la total cesación de todo tipo de conciencia, es la región del nirvana, una

²⁸ Hegel, G. W. *Wissenschaft der Logik, Werke 5*, Ed. Suhrkamp, Frankfurt, 1986, p. 84.

total ausencia tanto de conciencia como de inconciencia, un estado más allá del ser y de la nada²⁹.

Volviendo a la cuestión de la nada en Heidegger, su diagnóstico del nihilismo de la metafísica está en directa correlación con su posterior visión del nihilismo de la técnica tal como se expresa en trabajos como “Superación de la metafísica” donde sus tesis principales de años anteriores no han cambiado. Nietzsche sigue siendo la figura clave en la cual el nihilismo de la metafísica u olvido del ser se ha consumado.

Hablar entonces de la superación de la Metafísica puede significar también esto: que “Metafísica” sigue siendo el nombre para el platonismo que para el mundo moderno se presenta en la interpretación que hacen Schopenhauer y Nietzsche. La inversión del platonismo, según la cual para Nietzsche lo sensible pasa a ser el mundo verdadero y lo no sensible el no verdadero, sigue estando aún del todo dentro de los límites de la Metafísica. Esta forma de superación de la Metafísica, que es a lo que Nietzsche apunta, y esto en el sentido del Positivismo del siglo XIX si bien en una forma nueva y superior, no es más que la definitiva caída en las redes de la Metafísica³⁰.

La voluntad de voluntad ciega que impera en la época del nihilismo de la técnica no es otra cosa que la lógica interna de la metafísica y la consumación de la época moderna. La era del nihilismo de la técnica se caracteriza por una voluntad de voluntad que: “pone como condiciones de su posibilidad el aseguramiento de las existencias (verdad) y la transferibilidad de las pulsiones (arte)”, en donde acaba dominando la ausencia incondicionada de toda meditación (*die unbedingte Besinnungslosigkeit*)³¹.

²⁹ Schneider, Ulrich, *Einführung in den Buddhismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1987, pp. 90-95.

Dragonetti, Carmen, *Dhammapada. La esencia de la sabiduría budista*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1995, pp. 81-84. Las distintas regiones se corresponden con las distintas etapas de la meditación budista para lograr la total liberación en el nirvana.

³⁰ *Conferencias y artículos*, tr. Eustaquio Barjau, Ed. Odós, Barcelona, 1994, p. 71.

³¹ “El aseguramiento de las existencias” es la traducción de “*Bestandsicherung*”, compuesto de “*Sicherung*”, el “aseguramiento” y “*Bestand*”, la “consistencia”, la “duración” que en

Augurando los tiempos actuales, Heidegger señala la situación en la que la totalidad del ente deviene una mercancía apta para su comercialización, incluso el arte mismo que se degrada en el mercado de la avidéz de novedades. Desde el lado de ella misma, la voluntad de voluntad es un estado de conciencia supremo o incondicionado del “auto-aseguramiento calculador del cálculo”. La voluntad de voluntad cree tener en sus manos lo real y lo verdadero, sin saber en qué consiste la verdad del ser. Pero dada su ausencia de fines, la voluntad de voluntad que se despliega en la técnica planetaria deber ser “desconfiada” para no revelar su verdadera esencia que es la de ser la consumación del pensamiento metafísico mismo. Pero si la consumación de la subjetividad moderna culmina con el hombre pensado como voluntad de poder, es precisamente esta voluntad la que debe quebrarse:

Antes de que el ser pueda acontecer de un modo propio en su verdad inicial, tiene que producirse necesariamente la quiebra del ser como voluntad, el derrumbamiento del mundo, la devastación de la tierra, y el hombre tiene que ser obligado al mero trabajo. Sólo después de este ocaso acontece de un modo propio por largo tiempo la abrupta duración del comienzo. En el ocaso termina todo, es decir, el ente en el todo de la verdad de la Metafísica... El ocaso ya ha acontecido. Las consecuencias de este acontecimiento son los sucesos de la historia del mundo en este siglo... Al hombre de la Metafísica le está negada la verdad todavía oculta del ser. El animal trabajador está abandonado al vértigo de sus artefactos, para que de este modo se desgare a sí mismo y se aniquile en la nulidad de la nada³².

La técnica y su objeto, lo *Gestell*, la imposición, sólo puede ser comprendido desde el nihilismo de la metafísica. La técnica no es algo técnico en el sentido de la tecnología, pues abarca numerosas formas de pensamiento que se desarrollan en la sociedad actual. En la obra mencionada

el lenguaje del comercio designa a las “existencias”, es decir a las mercaderías existentes para su comercialización.

³² Op. cit., p. 65.

Heidegger da una de las definiciones más completas de su concepción de la técnica que abarca numerosas formas de la cultura:

Aquí este nombre abraza todas las zonas del ente que están equipando siempre la totalidad del ente: la Naturaleza convertida en objeto, la cultura como cultura que se practica, la política como política que se hace y los ideales como algo que se ha construido encima. La palabra “técnica” no designa entonces las zonas aisladas de la producción y del equipamiento por medio de máquinas. Ésta tiene ciertamente una posición de poder privilegiada que hay que determinar de un modo más preciso y que se basa en la primacía de lo material como presuntamente elemental y objetual en primera línea³³.

Sin duda estamos en la época de la consumación de la metafísica a través de la técnica, “el vértigo de los artefactos” que nos conducirá irresistiblemente a la época de “la devastación de la tierra”, donde ciertamente “sólo un Dios puede salvarnos!”

4. *El eterno retorno nietzscheano y la cuestión de la nada*

Mas queda pendiente una grave cuestión. ¿Pensó Nietzsche la nada, no sólo en el sentido del nihilismo de la desvalorización de los valores supremos, o por decirlo de este modo, más allá del nihilismo pasivo y activo?³⁴

³³ P. 74.

³⁴ Cuando no se indique una traducción, las citas de la obra de Nietzsche corresponden a la edición crítica alemana, siendo la traducción propia. A continuación se citará por el tomo y la página. En el caso de los “Escritos póstumos” se señalará el número de fragmento, de acuerdo a la siguiente edición: Nietzsche, Friedrich, *Kritische Gesamtausgabe (KGW)*, ed. Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Berlin-New York, 1967. “No confundir: la no-creencia (*der Unglaube*) como la incapacidad (*Unvermögen*) de creer absolutamente, y por otro lado, la incapacidad de creer todavía en algo: en el último caso, por lo común, un síntoma de una nueva creencia”. La incapacidad de creer absolutamente hablando es la forma del nihilismo pasivo, que ni destruye ni puede instaurar nada nuevo. Por el contrario, la incapacidad de creer en algo determinado, en este caso en los valores de la moral negadora de la vida; significa al mismo tiempo la posibilidad de la apertura a una nueva creencia, que Nietzsche definirá como el “sagrado decir sí a la vida” (*Ja-sagen zum Leben*); en contraposición al “tener-por-verdadero” (*Für-wahr-halten*) propio de la voluntad de verdad,

Precisamente sostenemos que sí. Nietzsche pensó la nada a partir del eterno retorno en su configuración más aniquiladora, la del eterno retorno del último hombre, un pensamiento insoportable para Zaratustra mismo que lo aniquila en su alma-cuerpo y le hace presente la nada de la retracción del ser.

Recordemos el trayecto de Zaratustra que Heidegger recrea tanto en sus lecciones de los años treinta y cuarenta como en su “¿quién es el Zaratustra de Nietzsche?” Ciertamente Heidegger sabe que afirmar que Zaratustra es el maestro del ultrahombre o del eterno retorno es decir muy poco, si no nos atenemos a lo pensado por Nietzsche que ha de ser mucho más complejo. El eterno retorno tiene muchas configuraciones en su obra magna. En la “Canción de la noche” el tiempo se ha vuelto pesado, el eterno retorno de lo mismo una visión insoportable. Abandonado por todos, acude ahora presuroso el peor enemigo de Zaratustra. Es el espíritu de pesadez, quien colgado de sus hombros, se ha convertido en una mochila pesada. El valeroso espíritu de Zaratustra debe cargar al espíritu de pesadez, quien viaja apoyado sobre sus hombros en una senda montañosa cada vez más escarpada. El pensamiento más abismal (*abgründlich*) se acerca, mientras su enemigo lo empuja hacia el abismo (*Abgrund*). Toda piedra que arrojes hacia arriba, tiene que caer, le susurra, mas Zaratustra apela a su valor y lo enfrenta. El enano paralizante cree haber entendido el pensamiento más abismal de Zaratustra, que se presenta como dos caminos eternos que se contraponen en un punto. Son las eternidades de pasado y futuro que se chocan en el “instante”. Mas el espíritu de pesadez reduce el pensamiento a su forma más desesperanzada: las cosas derechas mienten, toda verdad es curva, el tiempo es un círculo, una necesidad de la cual es imposible escapar.

El espíritu de pesadez ha captado el pensamiento en su versión más “superficial” como le reprochará Zaratustra. Sólo ve en el eterno retorno, la inutilidad de todo esfuerzo por afirmar la vida. Es la figura paralizante del nihilismo pasivo, quien siente la vida en su carácter abismal como un sufrimiento del cual es imposible abstraerse. Por eso debe Zaratustra llamar a su valor para sacárselo de encima. El espíritu de pesadez no puede cargar

que para Nietzsche se desenmascara como una voluntad de nada, una voluntad proyectada hacia la nada de un mundo verdadero inexistente. *KGW*, 11 [106], VIII 2, 293.

con el pensamiento del eterno retorno, es Zaratustra quien le ha cargado hasta sus alturas, mas ahora debe continuar solo con sus pensamientos³⁵.

El aullido de un perro, un anuncio de la medianoche, la hora más lejana del ultrahombre se hace presente, recordándole a Nietzsche su remota infancia. Nuevamente se hace presente la hora más oscura, la luna llena, un silencio de muerte que trae la visión del enigma. Un pastor yace en el suelo con el rostro descompuesto, una serpiente le muerde la garganta por dentro de la boca, ahogándolo. Zaratustra intenta en vano arrancársela, ordenándole finalmente que muerda la cabeza de la serpiente para liberarse. Una orden proferida en un grito de horror, de odio, de náusea y de lástima. Esta serpiente que recuerda a la legendaria “Uroboros” de los gnósticos, la cual circundaba el mundo del devenir, ya no se muerde la cola, mas muerde al hombre y lo atraganta con su terrible designio. Ya no es sólo la serpiente, símbolo del ciclo natural del retorno en el tiempo; sino que aquí significa otra cosa. El pensamiento se revela no en un sentido natural, sino mundanal, sólo pensado desde el hombre y su historia acontecida, la historia del nihilismo de la moral, de cómo el mundo verdadero terminó siendo una fábula.

Se trata de lo no querido, del pasado del hombre, que al saberse por primera vez eterno, lo atraganta por lo inexorable de tal necesidad. El pasado de la humanidad tampoco puede ser cambiado, éste es el “rechinar de dientes” de la voluntad, también para Zaratustra. Sólo un ultrahombre puede bendecir cada acto de su vida, sin arrepentimientos, bendiciéndolos con un “así yo lo quise”, por eso el instante es la llave que posibilita salir del pensamiento en su faz nihilista. ¿De qué modo? Precisamente a través del instante, del presente, donde confluyen pasado y futuro. El presente ha devenido la eternidad, o dicho de otro modo: vive como si cada uno de tus actos, sea digno de ser repetido por toda la eternidad, como si cada acto pudiera ser afirmado con “el sagrado decir sí a la vida” (*das Ja-sagen zum Leben*) que todo lo bendice a pesar del dolor. De esta manera, el hombre que vence a la serpiente ya no es pastor (una imagen deliberadamente cristiana), ya no es un hombre; sino un transfigurado que ríe, un ultrahombre.

³⁵ *Así habló Zaratustra*, tr. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1985, p. 225.

Pero el pasado no querido del hombre volverá nuevamente para Zaratustra en el capítulo “El convaleciente”³⁶. La visión del pastor transfigurado permanece sólo como visión de lo que ha de venir algún día. Otra vez el pensamiento debe “subir”, pero esta vez desde la profundidad de su alma-cuerpo. Zaratustra le llama a que despierte en nombre de sus determinaciones: él es el ateo, el abogado de la vida, el abogado del sufrimiento, el abogado del círculo. Finalmente, Zaratustra oye al pensamiento hablar desde la profundidad de su abismo. El pensamiento acude con un efecto devastador sobre su alma-cuerpo, y cae como muerto, permaneciendo tendido siete días. Cuando se recobra, en un pasaje de fuerte resonancia bíblica, toma en sus manos una manzana de rosa, símbolo del mundo recreado, encontrando agradable su perfume. El mundo parece renacer en un paraíso. Ya no es la manzana del pecado, de la culpa, sino mas bien la de Dionisos, la de un mundo sin culpas mas allá del bien y del mal. Los animales cantan el eterno retorno de la naturaleza. Para los animales que carecen de espíritu, el gran “en vano” del pasado no querido de la humanidad, no tiene ningún sentido. Ellos pueden cantar el retorno de la naturaleza renovada en sus ciclos, sin que el pensamiento les provoque ninguna angustia. Pero Zaratustra no tardará en reprocharles el haber hecho de su pensamiento abismal una “canción de organillo”, recordándoles el espanto de su visión y los días que estuvo “enfermo todavía de la propia redención”.

No es la repetición de un ciclo natural a lo que se refiere Zaratustra, sino a aquello que llegó casi a estrangularlo de asco, de náusea: “El gran hastío del hombre - él era el que me estrangulaba y el que se me había deslizado en la garganta”³⁷. El efecto paralizante del pensamiento está presente, al igual que su efecto de narcótico, ya que habla con “boca bostezante”, aludiendo a aquel gran narcótico el cristianismo, frente al cual la cultura clásica sucumbió. Otra vez acude el pensamiento con toda su pesadez en el recuerdo de Zaratustra. En la eternidad del retorno, también el pasado ha de retornar, un pasado que se torna asfíxante si se piensa en la historia de occidente como la historia del nihilismo europeo, como la del gran “en

³⁶ Op. cit., p. 297.

³⁷ P. 301.

vano”, como la de “cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula”: desde su inicio en la idea de Platón, convirtiéndose luego en el “más allá” cristiano, para arribar a la creencia en un orden moral del mundo a la manera kantiana, o a la creencia en la verdad de la ciencia, en el positivismo³⁸.

También el retorno del hombre pequeño, del último hombre, del más despreciable de todos los hombres, debe poder ser afirmado. Ya lo había anticipado Zaratustra en el capítulo “de la redención”³⁹. Allí acuden a Zaratustra todos los paralíticos y lisiados, quienes afirman haber aprendido su doctrina. El pasaje de honda oposición con el correspondiente del evangelio, nos alerta del peligro de la compasión, la última tentación de Zaratustra, quien contempla con lástima los “fragmentos” de hombres en el hombre. Tal convicción le llevará a predicar el ocaso del hombre, cuya mayor dignidad consiste en ser un puente para la llegada de los futuros “señores de la tierra”, del ultrahombre.

El pasado no puede cambiarse. El pasado más horrendo de la humanidad también ha de retornar. Y nuevamente retornarán las fases del nihilismo europeo, con Platón, con Pablo, con Lutero, la revolución francesa y Kant. Pues la decadencia del nihilismo de la moral se repetirá eternamente, al igual que Zaratustra, quien también eternamente tendrá que predicar el ultrahombre en el mercado, y separarse de sus discípulos con dolor, y afrontar el más abismal de sus pensamientos, solo, en aquella soledad que sólo Nietzsche y Zaratustra conocen, la de “siete pieles”.

El pasado no puede cambiarse, tal es el pensamiento más pesado, “la gota de plomo” como Nietzsche la llama. Ante esta visión ha de exclamar Zaratustra espantado:

Y si mis ojos huyen desde el ahora hacia el pasado siempre encuentran lo mismo: fragmentos y miembros y espantosos azares - ¡pero no hombres!...
El ahora y el pasado en la tierra - ¡ay!, amigos míos - son para mí lo más

³⁸ Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, tr. Andrés Sánchez Pascual, Ed. Alianza, Madrid, 1989, pp. 51-52.

³⁹ *Mateo* 15, 30 describe una escena similar que aquí es parodiada e invertida en su sentido.

insoportable... redimir a los que han pasado, y transformar todo “fue” en un “así yo lo quise” - ¡sólo eso sería para mí redención!... Voluntad - así se llama el libertador y el portador de alegría.... El querer hace libres: pero ¿cómo se llama aquello que mantiene todavía encadenado al libertador? “Fue”: así se llama el rechinar de dientes y la más solitaria tribulación de la voluntad.... la voluntad no puede querer hacia atrás: el que no pueda quebrantar el tiempo ni la voracidad del tiempo - ésa es la más solitaria tribulación de la voluntad⁴⁰.

La voluntad no puede querer hacia atrás, no puede deshacer el pasado no querido de la decadencia, algo que vale para Nietzsche mismo, quien se confiesa como un decadente y al mismo tiempo como su contrario. Mas es necesaria la pregunta: ¿qué significa el espíritu de la venganza en Nietzsche? A tal pregunta podemos responder con la tarea de la *Genealogía de la moral* y del *Anticristo* principalmente, donde aparece “el genio del espíritu de la venganza” en la figura de Pablo.

Muy distinta ha de ser la interpretación de Heidegger en el horizonte de la temporalidad y del nihilismo de la metafísica. No casualmente Heidegger elige el pasaje “De la redención”, la hora del rechinar de dientes ante el “fue” de lo irremediable, pero la venganza no es ya la de Pablo, sino la del pensamiento metafísico mismo en la inversión operada por Nietzsche pensada desde la temporalidad.

El tiempo y su fue es la piedra contra la que choca la voluntad y a la que no puede hacer rodar. El tiempo y su pasar es lo adverso de lo que padece la voluntad. Como voluntad que padece así ella misma se convierte en sufrimiento por el pasar, un sufrimiento que luego quiere su propio pasar y con ellos quiere que todo sea digno de pasar. La contravoluntad contra el tiempo rebaja lo pasajero. Lo terrestre, la tierra y todo lo que pertenece a ella es lo que propiamente no debería ser y que en el fondo tampoco tiene ser verdadero. Ya Platón lo llamó el *mé on*, el no ente⁴¹.

⁴⁰ Así habló Zaratustra, op. cit., p. 204.

⁴¹ Heidegger, Martín, *Conferencias y artículos*, Ed. Odós, Barcelona, 1994, p. 104.

La contravoluntad que rebaja el devenir, fue la metafísica desde Plátón que afirmó lo permanente, la independencia del tiempo y la eternidad. Nietzsche con su liberación libera a la voluntad, es decir, libera al pensamiento metafísico de su no y lo hace libre para el sí. ¿Pero qué afirma a cambio? Justamente aquello que la contravoluntad del espíritu de la venganza negaba: el tiempo, el devenir. Mas la liberación es aparente, al afirmar Nietzsche el eterno retorno del mundo sensible, oculta una contravoluntad a su vez contra el mero devenir, quedando preso de la metafísica según la perspectiva de Heidegger, que no tiene en cuenta el epílogo del célebre pasaje de cómo el mundo verdadero devino en una fábula.

Por el contrario, para Nietzsche, muerto el mundo verdadero también ha desaparecido el aparente, la oposición no es de ningún modo entre esencia o existencia, donde la voluntad de poder sería la esencia y el modo de existencia sería el eterno retorno de lo mismo según Heidegger. La oposición no es entre verdad y apariencia, de hecho ya no hay ninguna oposición, de lo que se trata es de afirmar el presente como una eternidad, lo cual significa no poder de dejar de afirmar también el pasado, del cual jamás nos podemos desembarazar. El eterno retorno de la decadencia, ese es el pensamiento que se atraganta en la garganta de Zaratustra, sólo el sí superador abre la puerta a otro sentido, pero afirmando también lo no querido en el eterno retorno que no puede cambiarse, el sentido trágico de la vida que es capaz de afirmar el máximo de dolor eternamente. El sinsentido eterno junto al sentido de la tierra descubierto por Zaratustra, la decadencia eterna junto a la superación también eterna, la afirmación y la negación, el apogeo de la vida junto a la retracción del ser, creación y destrucción en el lenguaje del mundo dionisiaco. ¿Qué es lo que produce en esta doctrina el espanto? El horror de todo occidental al vacío, a la nada en cualquiera de sus formas. Zaratustra señaló hacia la nada, más allá de la verdad y de la apariencia, en el eterno retorno de lo mismo reaparece precisamente la nada. Este pensamiento más allá de la metafísica, es sin duda el pensamiento más profundo de Nietzsche que Heidegger relativiza en su interpretación haciendo entrar a Nietzsche nuevamente en la oposición metafísica de un mundo verdadero frente a un mundo aparente. Heidegger no puede aceptar este resultado que lo llevaría a pensar que Nietzsche también pensó la

nada en un sentido más profundo al que él le quiere conferir. Por eso ha de afirmar Heidegger:

El “mundo verdadero”, lo suprasensible, y el mundo aparente, lo sensible, constituyen conjuntamente aquello que se opone a la pura nada: el ente en total. Si se suprime a ambos, todo se hunde en la vacua nada. Nietzsche no puede querer decir esto, puesto que aspira a superar el nihilismo en todas sus formas. Si recordamos que con su estética fisiológica quiere fundar el arte en la vida corporal, se verá que hay implícita allí una afirmación del mundo sensible y no su supresión... No es necesaria ni la supresión de lo sensible ni la de lo suprasensible. Se trata, por el contrario, de eliminar la mala interpretación y la difamación de lo sensible, así como el exceso de lo suprasensible⁴².

Si se suprime a ambos precisamente queda la nada, Heidegger mismo llega a esta conclusión, pero la nada pensada por Nietzsche va más allá de Heidegger, dado que el eterno retorno del último hombre supone la retracción del ser.

Los límites del pensar se hacen presentes, porque toda tarea del pensar es finita, según nos ha enseñado Heidegger, quien no puede ir más allá de la metafísica y de sus oposiciones de mundo verdadero-aparente. ¿Pero si la tarea de Nietzsche estuviera a su vez pensada más allá de la metafísica, a la que consideraba junto con la religión, la ciencia y la moral, como formas de la mentira? Nietzsche pensó la nada y el sinsentido eterno, el eterno retorno del hombre empequeñecido, donde eternamente vuelve el hombre pequeño, pero al mismo tiempo vuelve Zarathustra y el ultrahombre mismo. El pensamiento que hace la diferencia entre hombre y hombre, es el eterno retorno, el sí que bendice con la voluntad leonina de un “así yo lo quise” y así lo querré por toda la eternidad. Sólo de este modo es posible que advenga el niño heraclíteo que juega a los dados con el azar. Nietzsche nos dio un signo con sus símbolos. No estamos todavía en la época del niño, el *Zarathustra*, no culmina con el niño ni con el ultrahombre, sino con

⁴² Nietzsche I (2000), p. 197, Nietzsche I (1961), p. 241.

el león (símbolo del nihilismo activo) y con la bandada de palomas de Afrodita, símbolo del amor al anillo de los anillos del eterno retorno. El sinsentido aparente de la terrible repetición parece disolverse en la espera de la nueva era del ultrahombre. Una dimensión futura que parece a su vez estar cerrada en la posmodernidad.

Pero Heidegger en su interpretación no debe escuchar esta palabra para traer a Nietzsche nuevamente al horizonte de la metafísica. En los años cincuenta en su conferencia “¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?” Heidegger no se aparta de lo esencial en su interpretación de Nietzsche como el último metafísico, quien viene a invertir los principios del platonismo. Veinte años después de sus lecciones de Friburgo, sus opiniones no han variado:

Sin duda, para Nietzsche la liberación de la venganza es la liberación de lo adverso a la voluntad, de lo opuesto a ella y de lo que la rebaja, pero en modo alguno un desprenderse de todo querer. La liberación libera a la voluntad de su No y la hace libre para un Sí. ¿Qué afirma este Sí? Justamente aquello que la contravoluntad del espíritu de venganza niega: el tiempo, el pasar⁴³.

Según Heidegger lo que retorna es el mundo sensible mismo, pensado en un círculo eterno, “la totalidad del ente”. Retomando la célebre frase de Nietzsche “imprimir en el devenir el carácter del ser, esto es la suprema voluntad de poder”, Heidegger cree que el espíritu de la venganza contra el tiempo, lo efímero y lo perecedero que caracterizó a la metafísica no es superado en la concepción nietzscheana.

¿O bien ocurre que en este imprimir que toma a todo devenir bajo el cobijo del eterno retorno de lo Mismo se está ocultando todavía una contravoluntad contra el mero pasar y con ello un espíritu de venganza extremadamente espiritualizado?

⁴³ *Conferencias y artículos*, op. cit., p. 105.

La conclusión de Heidegger rescata esta última posibilidad. Nietzsche que había condenado el espíritu de venganza de la metafísica platónica contra todo lo percedero, lo que hace es invertir la situación, afirmando la eternidad de lo percedero, quedando presa dentro del pensamiento metafísico.

Heidegger concluye con un sugestivo pensamiento que abre otra posibilidad: “la grieta”.

Para la esencia de la Metafísica, sin embargo, lo decisivo no está en que la diferencia citada se presente como la contraposición entre lo suprasensible y lo sensible, sino que aquella diferencia, en el sentido de una grieta que se abre entre una cosa y la otra, permanezca como lo primero y fundamental⁴⁴.

La grieta sigue estando entre lo sensible y lo suprasensible, aún cuando se afirme la eternidad de lo sensible. Mas Nietzsche afirmó algo más que el eterno retorno de lo sensible, lo que afirmó fue el eterno retorno del último hombre, del hombre de la decadencia, lo cual supone algo más, a saber, afirmar que el ser tiene momentos de plenitud y momentos de retracción, creación y destrucción en el lenguaje de Dionisos. Nietzsche también señaló hacia la grieta, hacia la nada, hacia el vacío...

5. La interpretación de Deleuze y Nishitani. La nada y la vacuidad

Deleuze siguiendo a Heidegger ha de desarrollar una interpretación que anula el poder de la nada presente en el pensamiento del eterno retorno de lo mismo, y en particular si lo pensamos como el eterno retorno de la decadencia. De acuerdo con esta línea interpretativa Deleuze presenta una visión polarizada por dos vertientes la activa y la reactiva respectivamente. Como remarca Müller-Lauter en esta visión como en la de Heidegger la voluntad de poder entendida en su complejidad como el juego de Uno-muchos desaparece para concentrarse en dos fuerzas antagónicas. Mas Deleuze quiere alcanzar una especie de superación a toda costa que ya no quiere el sin-

⁴⁴ p. 109.

sentido eterno, la decadencia eterna, la retracción también eterna, junto con la afirmación. Debe hacer valer la afirmación para anular las fuerzas reactivas que para él no vuelven, lo cual supone una contradicción con fragmentos póstumos de Nietzsche en que no deja dudas de que en el círculo eterno del tiempo, por más grandes e infinitas que sean las posibilidades se deben repetir una y otra vez. Ante el pensamiento del eterno retorno las fuerzas reactivas se autodestruyen, ya no quieren conservarse. “En el volverse contra sí mismo, proceso de la reacción, la fuerza activa se convierte en reactiva. En la auto-destrucción son las propias fuerzas reactivas las negadas y conducidas a la nada”⁴⁵. Basta relacionar la voluntad de nada con el eterno retorno para darse cuenta de que las fuerzas reactivas no regresarán. En las naturalezas fuertes es negado lo reactivo por medio de la negación activa, pero como en las naturalezas reactivas eso no puede suceder se aniquilan por sí mismas, de modo que: “El hombre pequeño, mezquino, reactivo, no regresará”⁴⁶. Ahora bien, Deleuze prosigue con su análisis, debe reconocer que en el mundo dionisiaco de la creación-destrucción el devenir es doble:

devenir-activo de las fuerzas reactivas y devenir-reactivo de las fuerzas activas. Y el devenir-activo es el único que tiene ser, sería contradictorio que el ser del devenir se afirmase en un devenir-reactivo, es decir en un devenir nihilista. Si el eterno retorno fuera el retorno de las fuerzas reactivas se convertiría en contradictorio. El eterno retorno nos enseña que el devenir-reactivo no tiene ser... únicamente el devenir-activo tiene un ser, que es el ser del devenir total⁴⁷.

¿Qué es lo que a Deleuze le produce el rechazo hacia la posición inversa? Es decir la repetición y el traspaso tanto de las fuerzas activas reactivas, como de las activas en las reactivas en el inmenso juego del devenir. Deleuze como Heidegger no quiere pensar la nada en Nietzsche, en un sentido que como dijimos se parece quizás mucho al de Heidegger: el

⁴⁵ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1986, p. 101.

⁴⁶ P. 102.

⁴⁷ P. 103.

doble aspecto de la donación-retracción del ser. Aparte de que este planteamiento polarizado simplifica, pues como se afirmó anteriormente Nietzsche nunca piensa simplemente en dos polos de acción-reacción y viceversa, sino en una pluralidad que siempre es, al mismo tiempo, uno y muchos.

Por último una reflexión del lejano oriente que viene a reafirmar lo pensado en parte por Heidegger. Tanto para Nishitani como para Heidegger es fundamental el pasaje de la categoría de *ousía*, la categoría de sujeto en la modernidad que define el traspaso de la filosofía griega a la metafísica de la subjetividad moderna enunciado por Heidegger en “La metafísica de Nietzsche” (1940).

Anteriormente, todo ente es *subiectum*, es decir algo que yace delante por sí mismo. Sólo por eso yace y está a la base (*hypokeímenon*, *substans*) de todo lo que nace y perece, es decir de todo lo que llega al ser (al presenciar en el modo del yacer delante) y se va de él. La entidad (*Seinheit*, *ousía*) del ente es, en todo metafísica, subjetividad en el sentido originario. El término más corriente, pero que no nombra nada diferente, es: sustancialidad (*Substantialität*)... En el comienzo de la época moderna, la entidad del ente se transforma. La esencia de este comienzo histórico se basa en esta transformación. La subjetividad del *subiectum* (la sustancialidad) se determina ahora como el representar que representa. Ahora bien, el hombre, en cuanto racional, es en un sentido eminente el representar que representa. Por lo tanto, el hombre se convierte en el ente eminente (*subiectum*), es decir en “sujeto” en modo “decidido”⁴⁸.

Pero Nishitani parece reducir ambas nociones a la palabra latina *subiectum* que resumiría el juego de la conexión entre la sustancia material o espiritual y la subjetividad de la conciencia en la modernidad.

Para Nishitani, sin embargo es más que eso. Es una proyección simultánea de la realidad del mundo material en el centro de lo humano, y de la subjetividad de la conciencia en el centro de la realidad, así que la conciencia tiene un tipo de “sustancia” y las cosas tienen un tipo de “yo”. Esto tiene dos consecuencias. Primero, el fundamento hipostático, que se hace pasar por un ver-

⁴⁸ N II, 2000, pp. 239-240, N II, 1961, pp. 296-297.

dadero no-fundamento que ofrece a los seres humanos una fundación firme, de hecho sólo les impide ir al fondo de lo que son. Segundo, la idea de un Dios como la perfección de la realidad que trasciende toda oposición es convertida en un sujeto absoluto que se opone a otros sujetos y los hace finitos y relativos⁴⁹.

El fundamento del mundo del ser es la nada de la cual fueron creados por Dios, pero esta nada se convierte en algo real que finalmente se opone a Dios, precisamente en el pensamiento de Nietzsche que llevó para Nishitani esta oposición a sus últimas consecuencias. En una cita de Nishitani encontramos:

La nada es ahondada hasta el punto de que puede agredir el trono mismo de Dios. La nihilidad que se ha soltado de cualquier tipo de apoyo, forcejea con Dios por la autoridad y llega a presentarse como el absoluto fundamento infundado. La dicotomía entre estos dos principios básicos... sucedió porque el concepto de Dios y el concepto de la nada siguen armándose con el carácter de un *subiectum* o un sustrato y, como resultado, no pueden sino presentarse como permanentemente opuestos el uno al otro⁵⁰.

La solución para Nishitani es volver al principio original que nos proporcionará la vuelta a nuestro yo más elemental que es un no-yo, más allá de toda subjetividad y de todo sustrato. Se trata de comprender la vacuidad en el sentido de que tanto la sustancia como el sujeto no son. Comprender que el yo es una manifestación del fundamento no sustancial, no subjetivo e infundado. Volver a la nada. Tal vez cuando occidente piense en profundidad la nada, estaremos como nunca en la época de la revelabilidad (*Offenbarkeit*) del ser, para concluir este trabajo con las palabras de Heidegger⁵¹.

⁴⁹ Heisig, James, *Los filósofos de la nada. Un ensayo sobre la escuela de Kioto*, Ed. Herder, Barcelona, 2002, p. 287.

⁵⁰ Op. cit. p. 288.

⁵¹ La palabra *Offenbarkeit* que traducimos por “revelabilidad” se distingue de la “revelación” (*Offenbarung*), palabra que designa a los libros del “Apocalipsis” en la traducción luterana. Heidegger juega con estos sentidos para lograr un giro que suene como la palabra de amplísima tradición cristiana pero que al mismo tiempo se diferencie claramente de ella.