

## La discrepancia platónica entre arte y verdad Nietzsche en la interpretación de Heidegger

Laura Laiseca<sup>1</sup>

### Resumen

El artículo se centra en la interpretación de Heidegger acerca de la relación existente entre arte y verdad en la filosofía de Platón y Nietzsche. En primer lugar, se analiza la lección "La voluntad de poder como arte" de 1936 donde Heidegger caracteriza dicha relación en Platón como una "discrepancia bienhechora", a diferencia de Nietzsche donde arte y verdad estarían en franca oposición. Distintos textos platónicos son retomados para demostrar cómo la concepción jerárquica de *La República*, donde la belleza se subordina a la verdad, no se mantiene en el *Fedro*. Finalmente el artículo se concentra en la propia interpretación de arte y verdad en Nietzsche mostrando las diferencias con Heidegger en otros textos posteriores.

**Palabras clave:** Heidegger; Nietzsche; Arte y verdad.

### Abstract

This paper offers Heidegger's interpretation of the relation between art and truth in Plato's and Nietzsche's philosophy. In the lecture of 1936 "The Will of power as art" Heidegger conceives this relation in Plato like a "blessed discrepancy". He remarks that art and truth are in an opposition for Nietzsche. Several Plato's texts are analyzed in order to show how the hierarchical conception of *The Republic* (in which beauty is subordinated to truth) is not held in *Phaidros*. Finally the article remarks Nietzsche's interpretation of truth and art in order to examine the differences with Heidegger's later lectures.

**Key words:** Heidegger; Nietzsche; Art and truth.

**Recibido:** 28/02/07

**Aceptado para su publicación:** 29/06/07

### Introducción

En sus lecciones en la universidad de Friburgo pertenecientes al periodo de 1936-1946 Heidegger se ocupa intensamente del pensamiento de Nietzsche<sup>2</sup>. Con toda razón, puede afirmarse que en la década del treinta se fundamentan varias tesis que han de acompañarlo en su pensar hasta el fin. Heidegger ha recorrido un camino que lo ha llevado de la cuestión de la facticidad hasta la historicidad, desde una concepción horizontal de la temporalidad del ser-ahí a la dimensión del "salto" (*Sprung*) al origen (*Ursprung*) en los presocráticos. Dicha tarea se prepara en estos años en las lecciones que tienen por centro su meditación sobre el nihilismo de la metafísica y su posible superación.

Heidegger ya ha abandonado el proyecto de una ontología fundamental para adentrarse en la dimensión de la historicidad del ser-ahí que se revela en la historia destinal de la metafísica. En este contexto, sólo existe para Heidegger una historia destinal (*Geschichte*) determinante, a diferencia de las meras

historias en el sentido de la historiografía (*Historie*) que no serían determinantes, sino secundarias con respecto a la única historia destinal, la historia de la metafísica que encierra un destino (*Geschick*), el destino-envío del ser mismo.

¿Mas qué ha ocurrido con este destino-envío? La historia destinal de la metafísica ha constituido la única época del olvido del ser (*Seinsvergessenheit*) o nihilismo impropio, que ha tenido lugar a partir de la retracción (*Entzug*) del ser mismo, dado que el ser no sólo se da (*es gibt*), sino que al mismo tiempo se retrae (*sich entzieht*), y se conserva en su verdad (*sich bewahrt*). Una doble dimensión se abre a Heidegger en una intuición fundamental que lo acompañará de principio a fin en su camino del pensar. Tanto la donación (*Gabe*) y como la retracción (*Entzug*) son dos aspectos inseparables del ser mismo que acontecen en la historia. De tal forma el nihilismo impropio de la metafísica, o la historia del olvido del ser no ha acontecido por una limitación humana, puesto que ha sido motivada por el "abandono del ser" (*Seinsverlassenheit*) o nihilismo propio. En este sentido no se trata sólo del fin (*Ende*) de la metafísica, ni de su "acabamiento", sino de la consumación (*Vollendung*), palabra que no sólo indica en su raíz el final (*Ende*), sino al mismo tiempo un final "pleno" (*voll*) al modo de la entelequia aristotélica o bien de consumación de los tiempos de la tradición cristiana.

La metafísica se ha consumado (*sich vollendet*), no sólo ha concluido o terminado, ya no se mueve más, se ha cerrado sobre sí misma, ha devenido absoluta en términos hegelianos. Retomando en cierto modo el espíritu hegeliano, Heidegger cree que Hegel fue consciente de este acontecimiento fatal que por razones de su destino sólo pudo atisbar como el fin de la modernidad precisamente en sí mismo. Por eso: "Los movimientos contrarios a esta metafísica pertenecen a ella. Desde la muerte de Hegel (1831), no sólo en Alemania sino también en Europa, todo son movimientos contrarios" (Heidegger, 1994: 68)<sup>3</sup>.

En este contexto, Nietzsche ha de ocupar un puesto principal por constituir la figura en la cual el nihilismo impropio de la metafísica va a consumarse. éste es el tema central de sus lecciones en la universidad de Friburgo, donde se fundamentan las principales tesis heideggerianas, entre ellas la gran tesis que anuncia la consumación de la metafísica en Nietzsche quien ha de invertir primero, los principios del inicio griego de la metafísica platónica, y en un segundo lugar, los principios de la metafísica de la subjetividad moderna de Descartes. El pensamiento de Nietzsche se revela crucial por un doble motivo. La metafísica como única época del olvido del ser tiene un doble inicio para Heidegger, en Platón y en la modernidad con Cartesius. A pesar de su pasado en la teología católica y protestante, en este periodo Heidegger ya se ha desligado de dichas fuentes considerando a la filosofía cristiana medieval como un contrasentido, tal como afirma explícitamente en *Introducción a la filosofía*, calificando a la "filosofía cristiana" como un "hierro de madera o un contrasentido" (Heidegger, 1995: 17)<sup>4</sup>.

Según su visión y a pesar de las influencias agustinianas y cristianas posibles de encontrar en sus grandes obras como *Ser y tiempo*, Heidegger repite varias

veces cómo la filosofía medieval no comprendió los más grandes términos griegos como la *alétheia* y la *enérgeia*, degradándolos en sus traducciones de "verdad" y "acto", lo cual agravó el paulatino olvido de la dimensión auroral que estos términos tuvieron en su origen griego. La permanente búsqueda heideggeriana de las etimologías, muchas veces cuestionadas desde la filología de su tiempo, no responde sino a su convencimiento de que en determinadas palabras fundantes se guarda como un tesoro la "verdad" del ser, en el sentido de su "desocultamiento", si tomamos nuevamente el ejemplo de la *alétheia*, que ya nada tiene que ver con el sentido medieval de verdad como adecuación de la palabra con la cosa.

Si la filosofía griega entendida en su inicio metafísico gira en torno a la *ousía*, luego en la modernidad se desplazará de la esencia a la subjetividad, con lo cual Heidegger sigue otra tesis hegeliana, a saber el cambio categorial fundamental operado desde la metafísica de la sustancia y de la "coseidad" hacia la metafísica de la subjetividad, diagnóstico ya presente en la *Fenomenología del Espíritu* en el capítulo dedicado a la conciencia.

Siguiendo este derrotero, 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. Mas 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*), donde una voluntad encubierta de dominio hace su entrada. 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*.

A lo largo de la modernidad el acento se irá desplazando del intelecto hacia la voluntad, hasta llegar a convertirse en voluntad de poder en Nietzsche. 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 determina su manera de conocer el ente desde una definida perspectiva. La subjetividad pensada como "voluntad de poder" significa invertir la concepción cartesiana e invalidar la supuesta "objetividad" del conocimiento que cree en la verdad de una certeza fundamentada en el sujeto. Por el contrario para Nietzsche toda "representatividad" (*Vorgestelltheit*) encubrirá siempre la acción de una voluntad de poder, de una determinada "perspectiva" (Cf. Heidegger, N II, 1961: 190-192)<sup>5</sup>.

Derivadas de las mencionadas tesis, en épocas inmediatamente posteriores Heidegger ha de pensar el nihilismo de la metafísica en continuidad con el advenimiento del nihilismo de la técnica, cuya superación en el sentido de la "sobretorsión" (*überwindung*) supondría por "sobre" (*über*) la gran época del

olvido del ser acontecido como nihilismo de la metafísica, lograr la "torsión del olvido del ser" (*Verwindung der Seinsvergessenheit*), enorme tarea que llevará a Heidegger hacia un "otro pensar" (*das andere Denken*) transmetafísico en la forma de un pensamiento rememorante-conmemorante.

Volviendo a la tesis del doble inicio de la metafísica, si Nietzsche viene a consumir la metafísica, dicha consumación debe operarse mediante la inversión (*Umkehrung*) de los principios tanto de la filosofía platónica como la de Descartes. Por lo tanto, los respectivos pensamientos de la voluntad de poder y del eterno retorno, que Heidegger interpreta contradiciendo a Nietzsche como categorías metafísicas, han de significar la inversión del mundo platónico de las Ideas, como Heidegger intentará descubrir en las primeras lecciones. Seguidamente se concentrará más en la modernidad en la segunda etapa de las lecciones de Friburgo, intentando probar cómo la concepción del superhombre significaría la inversión de la subjetividad iniciada por Cartesius como *res cogitans* y finalizada por Hegel como espíritu absoluto. En el presente trabajo nos limitaremos a la primera parte, donde Heidegger se dedica a buscar la vinculación de Nietzsche con Platón, siempre desde la perspectiva de la mencionada inversión de principios.

## 1. La voluntad de poder como arte

En la lección del semestre de invierno de 1936-37 titulada "La voluntad de poder como arte", Heidegger analiza la "provocativa discrepancia entre verdad y arte", a propósito de la célebre frase de Nietzsche que afirma que el arte tiene más valor que la verdad.

Heidegger comienza la discusión enunciando cinco proposiciones, a partir principalmente de los escritos póstumos de Nietzsche, que resumen a su modo de ver los puntos más importantes de la concepción nietzscheana del arte: 1. El arte es la forma más transparente y conocida de la voluntad de poder, 2. El arte debe comprenderse desde el artista, 3. El arte es de acuerdo con el concepto ampliado de artista, el acontecer fundamental (*Grundgeschehen*) de todo ente, el ente es, en la medida que es, algo que se crea a sí mismo, algo creado (*ein Sichschaffendes*), 4. El arte es el contramovimiento (*Gegenbewegung*) por excelencia frente al nihilismo, 5. En suma, el arte tiene más valor que la verdad, dado que la voluntad de verdad es descubierta, en el pensamiento nietzscheano, como una forma de nihilismo. Por lo tanto es el arte, "el mayor estimulante de la vida", de los instintos afirmadores de la vida que requieren del engaño, la ficción y la mentira. Lo que Nietzsche había llamado "voluntad de apariencia" tiene más valor la "voluntad de verdad" propias de la metafísica y de la moral. Heidegger cita a Nietzsche: "El arte como única contrafuerza superior frente a toda voluntad de negación de la vida, como lo anticristiano. Lo antibudista, lo antinihilista *par excellence*" (Heidegger, N I, 1961: 87)<sup>6</sup>.

Así se pone de manifiesto que "Nietzsche no pregunta por el arte para describirlo como un fenómeno o una expresión de la cultura, sino que, por medio del arte y de la caracterización de su esencia, quiere mostrar qué es la voluntad de poder" (Heidegger, N I, 1961: 91)<sup>7</sup>. A continuación Heidegger se detiene todo un subcapítulo para explicar cómo Nietzsche no puede ser

comprendido en el ámbito de una estética o de los problemas incitos de esta disciplina que nace en el siglo XVIII. La estética es un producto típico de la modernidad que se entiende como una meditación sobre el arte y lo bello, donde el objeto bello es puesto como objeto frente a un sujeto. Para Heidegger sería incorrecto hablar de una estética durante la época del gran arte griego, sólo puede hablarse de una meditación sobre lo bello, pero ésta se da cuando el gran arte se encamina hacia su final, en la época de Platón y de Aristóteles, entonces la filosofía acuña los conceptos básicos de materia, forma, techné, idea etc. En la modernidad se operará la transformación básica que nos permitirá hablar de estética, sin caer en anacronismos. Sólo al comienzo de la época moderna el arte se libera como una forma de saber y experimentarse el hombre a sí mismo, consecuentemente la meditación se traslada al sujeto, a su estado sentimental y a su carácter creador como artista. No obstante, esta época ya marca un cambio con respecto al gran arte de los griegos, entendido "como un camino y residencia del hombre en las que se abre la verdad del ente en su totalidad, es decir, lo incondicionado, lo absoluto" (Heidegger, N I, 1961: 100)<sup>8</sup>.

Mas paralelamente con el desarrollo de la estética se produce la decadencia del arte. "El acabamiento de la estética tiene su grandeza por reconocer y expresar este final del gran arte como tal"<sup>9</sup>. La última gran estética es la de Hegel que cierra para Heidegger toda una época. De este modo llegamos a Wagner y su concepción de la obra total. Heidegger recoge el propio testimonio de Nietzsche que vio en la concepción wagneriana una esperanza de renacimiento del gran arte para los alemanes, una época en que la valoración del artista creció enormemente. Mas el fracaso de Wagner ante Nietzsche no se debió sólo al predominio de la música sobre otras artes, sino que fue al revés, el predominio de la música liberada de la armonía clásica era un síntoma de una valoración del arte desde el sentimiento abandonado a sí mismo que significaba un menosprecio por el auténtico estilo. En segundo lugar, habría que señalar el deslizamiento de Wagner hacia un cristianismo moralizante y falaz, mezclado con el culto al vértigo y a las pasiones extremas. Heidegger se pregunta quién es el artista en el cual Nietzsche piensa, por cierto ya no es Wagner, representante artístico del nihilismo pasivo y de la decadencia. Hay que volver al gran arte y a ese instinto fundamental que Nietzsche denominó como Dionisos. ¿De qué modo podríamos hablar entonces de estética en el puro sentido nietzscheano del término? Heidegger lo resume en las palabras del opúsculo *Nietzsche contra Wagner*: La estética no es más que fisiología aplicada. Heidegger comenta: "De este modo, ya ni siquiera es psicología, como ocurre en general en el siglo XIX, sino investigación científico-natural de los estados y procesos corporales y de las causas que los provocan" (Heidegger, N I, 1961: 109)<sup>10</sup>.

Para decirlo en una palabra la estética se convierte en una ciencia de hechos. Parecería haber una contradicción en afirmar que el arte es el contramovimiento frente al nihilismo y al mismo tiempo decir que el arte debe ser entendido desde la fisiología. Mas la contradicción es aparente. No cualquier arte puede afirmar la vida, sólo el arte dominado por los instintos afirmadores, no decadentes puede hacerlo. Por otra parte, en Nietzsche la estética y la fisiología no se contraponen, al contrario se complementan en lo

que podría denominarse una estética fisiológica de la embriaguez. Para probarlo Heidegger nos remite a un escrito póstumo, donde Nietzsche enuncia los títulos de su fisiología del arte que no llegó a realizar. La embriaguez ocupa aquí el primer rango como presupuesto de todo arte. El sentimiento de fuerza y plenitud que la acompaña sería un síntoma del arte afirmador. Mas el sentimiento de la embriaguez en la vivencia del crear sin límites, viene determinado por el orden, el límite, la medida.

En este plan aparecen tanto lo dionisiaco como lo apolíneo como tipos fundamentales. A continuación son enumerados los estados no estéticos propios de la modernidad: la objetividad, la neutralidad, la "abstractividad" como signos del empobrecimiento en el arte. Finalmente los estados negativos como el vaciamiento, la voluntad de nada, el cuerpo empobrecido (CF. Heidegger, N I, 1961: 112). Pero podríamos preguntarnos cómo se ha dado este proceso de decadencia, desde los griegos por sobre la modernidad hasta llegar al arte romántico. Debemos remitirnos a la historia de la metafísica, centro de la meditación heideggeriana. Ciertamente Nietzsche había pensado que el establecimiento de la Idea suprasensible como ente verdadero denigra la vida del cuerpo vivo, la debilita y vacía, es así el nihilismo, pero Heidegger va mucho más allá. Según su modo de ver Nietzsche no sólo se separa de la filosofía platónica en su oposición, es mucho más que esto lo que se ha consumado dado que en el pensamiento nietzscheano se ha operado la inversión de la filosofía platónica, con lo cual la metafísica se ha consumado y no sólo ha terminado.

Siguiendo con el hilo conductor de esta lección, Heidegger vuelve a las cinco tesis fundamentales. El arte es la forma más transparente, más diáfana de la voluntad de poder que debe comprenderse desde el crear mismo del artista, dado que la estética de Nietzsche se sitúa más del lado de la creación que del lado del receptor. Si el arte es el acontecer fundamental dentro del ente en su totalidad, ¿en qué consiste el ser del ente? En la voluntad de poder que a su vez se manifiesta de forma más transparente en lo sensible, en el arte. Por el contrario en Platón lo verdadero es lo suprasensible, lo que está eximido y sustraído de la mutabilidad de lo sensible. Heidegger concluye: "El arte tiene más valor que la verdad, quiere decir: el arte, en cuanto sensible es más ente que lo suprasensible" (Heidegger, N I, 1961: 165)<sup>11</sup>. Siguiendo esta cuestión, Heidegger se detiene nuevamente en la provocativa discrepancia (*Zwiespalt*) entre verdad y arte, tomando como ejemplo el célebre pasaje de *La República*, donde Platón se dedica a ver cuál ha de ser la esencia del arte y cómo se relaciona con la verdad a propósito del diferente modo de producción del demiurgo, del artesano y del pintor respectivamente<sup>12</sup>. Luego de señalar la pluralidad de sentidos de la palabra *techné* entendida como un saber, un cuidado y un producir, Heidegger nos dice que debemos entender al arte como un hacer, un producir (*poieîn*) que es un imitar, copiar, traducir en imágenes y poetizar (*mímesis*). Mas el poetizar nos puede conducir al peligro del engaño y la mentira, como cuando Platón concluye que lejos de lo verdadero está por lo tanto el arte entendido como *mímesis* (*Rep.* 598b). Por otra parte, cuando Platón dice *mímesis* no se refiere al simple uso corriente de "imitación" de una realidad dada, lo pensado por Platón es mucho más profundo pues se trata de un producir (*her-stellen*) que es al mismo tiempo un exponer (*dar-stellen*). Así el

artesano produce muchas camas (*Bettgestell*) según una sola Idea de cama que es llevada a la presencia, expuesta.

"Lo en cada caso uno del aspecto no es sólo lo numéricamente uno sino, previamente, lo uno en el sentido de lo uno y lo mismo (*das Selbe*), lo uno que permanece en todas las variaciones de los productos, lo que conserva su existencia constante (*Bestand*). En el aspecto se muestra aquello que lo que sale al encuentro `es'. Por eso, visto platónicamente, a ser le corresponde la constancia (*Beständigkeit*)" (Heidegger, N I, 1961: 201)<sup>13</sup>.

Si la Idea es el "aspecto visto" y no simplemente el concepto, le corresponderá el lado de la constancia y de la mismidad con respecto a los muchos, en este ejemplo una misma Idea para la multiplicidad de artefactos "cama". Por otra parte, la constancia de las Ideas se opondrá al devenir, al cambio, a lo inconstante.

Volviendo al artesano, éste produce una cama "mirando la Idea", teniendo en la vista la Idea de cama, el aspecto de lo que está inmediatamente a la mano y en uso, pero nuevamente no se trata de una simple imitación.

"Lo producido 'es' porque la idea lo deja ver como tal, lo deja presenciar en el aspecto, es decir `ser'... Hacer, fabricar, quiere decir, por lo tanto: llevar a que este aspecto mismo se muestre en otro, en lo elaborado, `producir' el aspecto, no fabricarlo él mismo, sino dejarlo aparecer... Que algo fabricado `es' quiere decir: en él se muestra la presencia de su aspecto. Un artesano es aquel que lleva el aspecto de algo a la presencia (*Anwesenheit*) de la visibilidad sensible" (Heidegger, N I, 1961: 204)<sup>14</sup>.

Mas a continuación Heidegger ha de distinguir tres tipos diferentes en la producción, con lo cual se introduce la figura del demiurgo, de aquel que hace o produce todas las cosas: lo que surge de la tierra, las plantas y animales, la tierra y el cielo, el mundo subterráneo y los dioses, llegando a pensarse que incluso se hace o produce a sí mismo como dice Platón. ¿Cuál sería el modo de producción del demiurgo, del supremo hacedor? Platón nos da la imagen de un espejo que con la mayor rapidez, girando en todas direcciones produciría todas las cosas a semejanza de las Ideas (*Rep.* 596 d). "El reflejo produce al ente como lo que se muestra (*phainómenon*), pero no como ente en la desocultación (*alétheia*)" (Heidegger, N I, 1961: 207)<sup>15</sup>.

Lo pensado no es el ente como apariencia e ilusoriedad por un lado, y el ente real por otro lado, sino el ente como lo presente, pero en distintos modos de la presencia. De este modo se distinguen tres camas: primero la que un dios ha producido y entregado, segundo la cama que hace el carpintero de distintos materiales, y por último la cama que lleva a cabo el pintor.

La primera es llamada por Platón "la cama que es en la naturaleza", donde la "naturaleza" no alude al sentido moderno de la palabra, sino al griego de *phýsis*, que significa surgir, tal como surge la planta desplegándose desde sí misma. La cama que es en la *phýsis* quiere decir el *eídos*. "Lo que esencia en el ser puro como lo que presencia a partir de sí, lo que sale de sí, se opone a lo

que sólo es producido por medio de otro" (Heidegger, N I, 1961: 211)<sup>16</sup>. El hombre no es capaz de hacer que la Idea reluzca, que surja la esencia "cama" según su *phýsis*, esa primera cama no puede producirla, pues sólo puede ser conducido ante ella. El arte del artesano se revela en este texto alejado de la Idea y más aún la cama pintada, lo cual lleva a afirmar que "lejos de la verdad está por lo tanto el arte".

Lo que produce el artesano no es el *eîdos* como Idea, es decir, la primera cama producida según la *phýsis* por el reflejo de la Idea, lo cual correspondería al nivel del demiurgo. El artesano sólo puede producir "un pequeño *eîdos*" (Heidegger, N I, 1961: 216), el *eîdolon* término que Heidegger traduce como "la apariencia del aspecto puro" (*der Anschein des reinen Aussehen*). Este pequeño *eîdos* no sólo está reducido en cuanto a su medida, sino en cuanto a su modo de mostrarse y aparecer, significa una reducción y un oscurecimiento con respecto a la Idea originaria. Del mismo modo tanto el artista plástico como el artista trágico estarán subordinados en un tercer lugar, dado que su *mimesis*, será a su vez el reflejo aún más empaldecido de la Idea en una relación vertical de distancia y subordinación.

## 2. La discrepancia bienhechora entre verdad y arte

Hasta aquí el arte tanto del pintor como del artesano estarían en una relación de subordinación respecto del demiurgo divino y de la Idea por él contemplada. A esta altura de la lección Heidegger nos recuerda que hemos llegado a Platón a través de Nietzsche, quien a su entender habría postulado un platonismo invertido, afirmando que existe una discrepancia entre arte y verdad. Ahora bien, si Nietzsche representa la inversión de la filosofía de Platón, dicha discrepancia debe encontrarse en Platón mismo. Si para Nietzsche el arte tiene más valor que la verdad, en el sentido de la "bella mentira" afirmadora de la vida, en Platón debería ser al revés, siendo la verdad de más valor que la belleza, lo cual salvando la terminología parecería estar en concordancia con la distancia y la jerarquía con que Platón separa en el texto aludido, la Idea de la cama, de la cama según la *phýsis* del demiurgo, la cama del artesano y finalmente la cama del artista pintor, donde se situaría la mayor distancia.

Heidegger no cierra aquí su meditación y nos refiere a otro texto fundamental del *Fedro*, para probar cómo arte y verdad están en Platón "en una discrepancia bienhechora" (*in einem beglückenden Zwiespalt*). Es importante destacar que en estas últimas reflexiones, Heidegger ya parece distanciarse del platonismo para entrar más en Platón, donde se habría dado el ser en su noción de las Ideas, que en este texto son denominadas como *tà ónta*, los entes. El texto plantea varios problemas, si tenemos en cuenta que Platón es para Heidegger el fundador de la metafísica y por lo tanto el primer lugar donde se daría el olvido del ser, precisamente en su noción de Idea. La pregunta rectora de Platón habría sido ¿qué es el ente? , cuya respuesta sería la teoría de las Ideas.

Ahora bien, Heidegger deja sentado en este texto que una cosa sería la doctrina de Platón y otra lo que nos habría llegado por la tradición a través de disciplinas y ciencias ya configuradas como la metafísica, la lógica, la teoría del



conocimiento y la estética donde ya encontramos una sistematización del saber que aquí no está. El *Fedro* no trata sólo de lo bello ya que la tradición le puso otros subtítulos como "sobre el alma" y "sobre el amor". También en la opinión de Heidegger se trata de la *alétheia*, en su sentido etimológico de desocultamiento, con respecto a un primer "olvido" u ocultamiento en el término *léthe*.

Heidegger comienza explicando que una discrepancia (*Zwiespalt*) es la separación de dos (*zwei*) que están desunidos. La palabra alemana se relaciona con la hendidura (*Felspalt*) que hay entre dos rocas, por ejemplo, si bien una hendidura o separación no es una discrepancia, tampoco una oposición simplemente. Se trata de una relación que marca una ambigüedad, pues no sólo es una desunión (*Entzweiung*), en el sentido de dos que están separados, sino que supone en el fondo una armonía (*Einklang*), una disonancia que puede ser consonancia o ambas cosas al mismo tiempo. Heidegger da el ejemplo de una oposición política donde dos partidos quieren lo mismo, el orden político y el bienestar común si bien pueden diferenciarse en los caminos a seguir.

Volviendo al *Fedro*, Heidegger comienza comentando el fragmento 249c traduciendo: "toda alma humana, surgiendo desde sí, ya ha avistado el ente en su ser, o (de otro modo) no habría llegado nunca a esta forma de vida". Es de destacar que Heidegger traduce "el ente en su ser" (*das Seiende in seinem Sein*), el giro griego que enuncia literalmente "el ente de los entes" (*tò òn óntos*) que Platón refiere a una cierta ciencia (*epistéme*)<sup>17</sup>. Por un lado, Heidegger parece remitir dicha "ciencia" de Platón, cuyo objeto sería "el ente de los entes" a la tradición de la ontología posterior iniciada por Aristóteles en célebre libro gamma de la *Metafísica*. La lectura de Heidegger es sin duda posible pero con ciertos reparos.

En primer lugar, aquí Platón no instaaura una ciencia del ente en cuanto ente con la claridad que lo hace luego Aristóteles, no obstante al igual que en la *Metafísica* de Aristóteles, se plantea como eje central el problema del movimiento. Antes de pasar al mito del carro alado. Platón establece una serie de tesis centrales a propósito del alma. Pues toda alma es inmortal y aquello que siempre está en movimiento es inmortal. Por otra parte, aquello que se mueve por sí mismo (*tò autò kinoûn*) (245c), nunca deja de moverse y es el origen del movimiento. Dicho principio debe ser además ingénito e imperecedero, concluyendo que el alma como principio del movimiento del cuerpo inanimado, sería ingénita e inmortal.

Seguidamente Platón nos relata el mito, mencionando un lugar que sólo alcanzan las almas inmortales. La ciencia citada es aludida dentro del mito platónico y no dentro de una clasificación de las ciencias como en Aristóteles.

"A ese lugar supraceleste, no lo ha cantado poeta alguno de los de aquí abajo, ni lo cantará jamás como merece. Pero es algo como esto - ya que se ha de tener el coraje de decir la verdad, y sobre todo cuando es de ella de la que se habla -: porque incolora, informe, intangible, esa esencia cuyo ser es realmente ser (*he ousía ontós oûsa*), vista sólo por el entendimiento, piloto del alma, y

alrededor de la que crece el verdadero saber (*epistémē*), ocupa, precisamente tal lugar." (Platón, 1988: 348)

Por otra parte, los giros platónicos utilizados podrían interpretarse de dos modos, o bien se trata de una ciencia del ente en general, la ontología, o bien una ciencia del ente privilegiado, o de los entes privilegiados que son las Ideas. En el segundo caso, quedaría abierta la cuestión de si esa Idea sería la de Bien, como en *La República*, o tal vez la Idea de lo Uno como en el Platón posterior. El texto del *Fedro* no se explicita mucho al respecto pues mas bien se trata de un saber surgido de la contemplación (*théa*) de las Ideas que el alma ha ya visto previamente en otra vida antes de su caída en el cuerpo, según su teoría de la *anámnesis*.

De allí Heidegger se dirige directamente a la cuestión del ser humano y de su posible esencia, dado que "el hombre es aquel ser que se comporta respecto del ente en cuanto tal" (Heidegger, N I, 1961: 223)<sup>18</sup>. A partir de este punto Heidegger nuevamente da el salto al "ser". "El 'alma' del hombre tiene que haber contemplado el ser (*Sein*), pues el ser no es captable por los sentidos... El ser, la referencia al ser de la visión que se abre a él, otorga al hombre la relación con el ente" (Heidegger, N I, 1961: 224). Pero el ser no puede contemplarse en su esplendor, sino sólo si sale al encuentro en tal o cual ente. Por otra parte, sólo unos pocos pueden dirigir la mirada directamente al ser de modo que su mirada (*théa*), queda incompleta, no llega al final (*áteles*). A la mayoría el ser se les oculta, aludiendo Heidegger al verbo *lantháneí*, que interpreta al igual que *léthe*, no en su sentido de "olvido" psicológico, sino mas bien "metafísico", en la dirección del olvido del ser que es un ocultamiento, contrario al desocultamiento de la *alétheia*. Con la misma intención alude seguidamente al movimiento contrario a este olvido del ser, a saber la *mnéme*, que Heidegger traduce como pensamiento rememorante (*Andenken*)<sup>19</sup>.

Al contemplar el ser, el ser humano queda arrebatado por él, en un "estar-elevado-más-allá-de-sí" (*ein über-sich-hinweg-gehoben*) (Heidegger, N I, 1961: 226), que es también un sentirse atraído por Eros. En el *Fedro* Platón realiza una especie de defensa de las manías divinas comenzando por la profetiza de Delfos, el culto de la sacerdotisa de Zeus en Dodona y la célebre Sibila de Apolo. Según su entender, siempre en la boca de Sócrates, mucho de bueno le deben los antiguos a estas artes, que tienen que ver con el don de profetizar el futuro, junto con la adivinación a través del vuelo de las aves. La tercera forma de manía divina es la inspiración de las Musas que domina a los grandes poetas y finalmente el amor provocado a través de la contemplación de lo bello (*Phaidros*, 244a-245b).

De nuevo Heidegger traduce el Eros divino en términos de su pensamiento:

"Sólo en la medida en la que el ser es capaz de desplegar el poder 'erótico' en referencia al hombre, sólo en esa medida es capaz el hombre de pensar en el ser mismo y de superar el olvido del ser" (Heidegger, N I, 1961: 224).

La frase no deja de ser extraña si retomamos lo expuesto. En primer lugar, el Platón del *Fedro* parecería ser más afín con el pensamiento de Heidegger que el de *La República*, donde se resaltó la diferencia de tipo jerárquica que existiría entre el mundo sensible y el inteligible, repetida luego en el platonismo de la tradición escolar que siempre remarca dicha distinción. En segundo lugar, si nos situamos dentro de la meditación heideggeriana, parecería que aquí surge otro Platón que no es sencillamente el del inicio de la metafísica y del olvido del ser, sino un Platón en el cual estarían todavía vigentes las huellas del ser, no sólo del ente. Curiosamente Heidegger no plantea en ningún lugar de esta lección la existencia de una evolución en el pensamiento platónico, ni el problema del Platón no escrito, como tampoco menciona el pasaje donde Platón habla de la idea del Bien como más allá de toda *ousía*<sup>20</sup>. Ciertamente este pasaje, inspirador para los neoplatónicos y San Agustín, daría lugar a poder pensar que Platón más allá de todo ente o *ousía* pensó al ser mismo. El silencio de Heidegger es muy sugestivo, porque no nos dice nada al respecto. Por el contrario, toma a Platón como un todo hasta hacerlo hablar su propio pensamiento como en el pasaje aludido.

Ahora bien, si Eros es un posible camino hacia el ser, no fue el camino de Heidegger, en quien no encontramos ninguna teoría ni fenomenología del amor como por ejemplo en el pensamiento de Jean-Luc Marion. Ni la dialéctica del amor, ni la fenomenología del amor fueron el camino de Heidegger a pesar de su legado en torno al tema de la "donación", retomada luego por Marion junto con el legado de Husserl y Merleau-Ponty entre otros<sup>21</sup>. Por el contrario el camino de Heidegger parece encontrarse a través de otros templos de ánimo (*Bestimmung*) como la angustia ante el vacío de la nada. Si pudiéramos hablar muy libremente, podría decirse que el lado de la retracción del ser ha sido el más remarcado por Heidegger, en su diagnóstico de la gran *epoché* que ha sido la metafísica, entendida como la gran época del olvido del ser; y no el lado de la donación, presente en los albores con Heráclito o en los poetas destinales como Hölderlin.

Continuando con el *Fedro*, Heidegger traduce el pasaje 250b para dilucidar la relación entre la justicia (predominante en la temática de *La República*) y la belleza.

"A la justicia y la prudencia (*Besonnenheit-sophrosýne*), así como a lo que el hombre tiene que apreciar por encima de todo, no les es inherente esplendor (*Glanz*) alguno cuando sale al encuentro como apariencia (*Anschein*) ... Por el contrario, captamos el ser (*Sein*) con instrumentos torpes, por lo que apenas si lo logramos y de modo impreciso, y pocos de los que se dirigen a la apariencia óptica (*Augenschein*) correspondiente ven la fuente de donde proviene, es decir el origen esencial de aquello que se ofrece en la apariencia... pero con la belleza ocurre algo diferente... Pues (dentro del orden esencial de los diferentes modos de resplandecer (*Aufleuchten*) del ser) sólo a la belleza le ha correspondido esta suerte, la de ser lo que más reluce (*das Hervorscheinendste*) y al mismo tiempo lo que más arrebató (*das Entrückendste*)" (Heidegger, 1961, N I, 227).

Dejaremos aquí de lado la particular traducción de Heidegger que agrega al texto platónico la palabra "ser", cuando aquí el texto griego se limita a hablar de la relación entre la justicia, la prudencia y la belleza, denominadas "los entes" (*tà ónta*) dentro de un posible orden jerárquico que Platón no especifica en su totalidad.

Si unimos ambos textos se puede ver que en *La República*, lo determinante son *díke* y *dikaíosýne*, es decir el dispuesto "ajuste del orden del ser", donde lo sensible es lo más lejano de la Idea de toda justicia. Por el contrario, en el *Fedro* vemos cómo sólo en lo sensible mismo puede resplandecer lo bello y así arrebatarnos y cautivarnos "hacia el ser".

"Lo bello es ese movimiento en sí mismo antagónico que se compromete en la apariencia sensible más cercana y, al hacerlo, se eleva al mismo tiempo hacia el ser (*Sein*): es lo que cautiva y arrebatata. Es lo bello, por lo tanto, lo que nos arranca del olvido del ser (*Vergessenheit des Seins*) y nos proporciona la mirada a él" (Heidegger, 1961, N I, 227-228).

En la última parte de la lección se vuelve a la relación entre belleza y verdad. Ciertamente el tema de la verdad no ha sido desarrollado explícitamente pero si repasamos la tesis principal encontraremos una relación, una discrepancia que resulta bienhechora. Heidegger resume las tesis finales y sus conclusiones de esta lectura de Platón.

"... a la esencia del hombre, le pertenece la mirada al ser (*Seinsblick*), en virtud de la cual puede comportarse respecto del ente y de lo que le sale al encuentro en el aparecer de un ente" (Heidegger, N I, 1961: 229).

Traduciendo el pasaje 248b Heidegger agrega:

"El alma no hubiera llegado a esta figura (*Gestalt*) si no hubiera contemplado nunca antes, el desocultamiento del ente (*die Unverborgenheit des Seienden*), es decir, el ente en su desocultamiento" (Heidegger, N I, 1961: 229).

La mirada dirigida al ser es la apertura de lo oculto en lo desoculto, que es la relación fundamental con lo verdadero. La verdad, entendida en el sentido del desocultamiento (*alétheia*) significa el develamiento (*Enthüllung*) del ser, sentido originario perdido en su traducción por *veritas*. La belleza al resplandecer (*Scheinen*) en su aparecer (*Anschein*) sensible, arrebatata hacia el ser, hacia la revelabilidad (*Offenbarkeit*) del ser<sup>22</sup>, hacia la verdad, siempre en el sentido del desocultamiento del ser, dado que: "Verdad y belleza están en su esencia referidas a lo mismo, al ser, se copertenecen en lo único y decisivo revelar y mantener revelado el ser" (Heidegger, N I, 1961: 230).

Pero en lo que se copertenecen deben discrepar y escindirise (*sich entzweien*).

"Puesto que el ser es para Platón lo no sensible, también la revelabilidad (*Offenbarkeit*) del ser, la verdad (*Wahrheit*), sólo puede ser el relucir (*Leuchten*) no sensible. Puesto que el ser sólo se abre en la mirada al ser, y ésta siempre tiene que ser arrancada al olvido del ser y necesita para ello del replandecer

(*Scheinen*) en su aparecer (*Anschein*) inmediato, la apertura (*Eröffnung*) del ser tiene que acontecer allí donde, apreciado desde la verdad, esencia el *mè ón* (*eídolon*), el no ente. Pero éste es el lugar de la belleza" (Heidegger, N I, 1961: 230).

El arte y lo bello en la medida que pertenecen y deben manifestarse en lo sensible, están a gran distancia de la verdad, si nos situamos de este lado. Pero al mismo tiempo coperteneciéndose, arte y verdad tienen que escindirse, mas esta desunión, esta discrepancia no provoca pavor en Platón, sino que se convierte en una discrepancia bienhechora. Lo bello se manifiesta en lo sensible, pero en la medida que nos abre y nos eleva al ser más allá de lo sensible nos conduce al ámbito de lo verdadero. En esta desunión predomina la armonía. Por el contrario, en la inversión al platonismo operada por Nietzsche esta desunión entre verdad y belleza debe provocar pavor en vez de ser bienhechora, dado que la verdad es siempre determinante por sobre la belleza, relación que en Nietzsche se va a invertir necesariamente.

### 3. Más allá de la interpretación heideggeriana

Ahora bien, volviendo al problema de la inversión operada en Nietzsche, veremos en primer lugar que el arte es pensado, desde la voluntad de poder como la voluntad de apariencia, de engaño, dado que para Nietzsche no es la verdad lo determinante, sino si un valor, idea o concepto afirma o no la vida. En un póstumo encontramos: "La falsedad (*Falschheit*) de un concepto no significa para mí ninguna objeción en contra del mismo... la pregunta es, hasta qué punto es favorecedor de la vida, conservador de la vida, conservador de la especie" (Nietzsche, 1967, VII 3: 248). Con toda radicalidad Nietzsche se separa de la metafísica de Platón:

"Ciertamente, que existe una correlación entre los grados de valor y los grados de realidad, que los valores supremos tendrían también la realidad suprema es un postulado metafísico que parte de la presuposición que afirma que conocemos la jerarquía de los valores, que esta jerarquía es una jerarquía moral... Sólo bajo esta premisa es necesaria la verdad para la definición de todo aquello que tiene un valor muy alto" (Nietzsche, 1967, VIII 3:63)<sup>23</sup>

¿Qué se ha de colocar en lugar de la metafísica y de la moral? La doctrina del eterno retorno como él mismo lo anuncia en su proyecto de otoño de 1887:

"En lugar de los valores morales, los más fuertes valores naturales [...] En lugar de la 'sociología', una doctrina de las configuraciones de dominio. En lugar de la 'teoría del conocimiento', una doctrina de las perspectivas de los afectos [...] En lugar de la metafísica y de la religión, la doctrina del eterno retorno (como medio de cría y selección). Dios como momento culminante: la existencia un eterno endiosamiento y desendiosamiento. Pero en esto, ningún punto supremo de valor, sino sólo un punto supremo de poder" (Nietzsche, 1967, VIII 2:6)<sup>24</sup>.

Si la metafísica y no sólo la religión son desenmascaradas como formas de la "mentira" que ha creído por veinte siglos en el Dios de la verdad<sup>25</sup>, ahora será

necesario que sean reemplazadas por la creencia que ha de afirmar la vida sin límites, aún en el máximo sufrimiento, aún en la decadencia que marca el esplendor y el ocaso de la vida, la necesaria oscilación de las formas ascendentes y decadentes. El espíritu debe reconocer que el mundo del devenir de la vida no puede ser enteramente conocido, debido a que en su naturaleza es anterior y más originario que el espíritu, el cual sólo puede "acercarse" a la vida aceptando su incognoscibilidad última.

"Imprimir al devenir el carácter del ser, ésta es la suprema voluntad de poder. Doble falsificación: una que parte de los sentidos, y la otra del espíritu, para conservar un mundo del ente, de la permanencia, de la equivalencia, etc. Que todo retorna, es la más extrema aproximación de un mundo del devenir al mundo del ser: Cima de la meditación" (Nietzsche, 1967, VIII 1:320)<sup>26</sup>.

Ateniéndose a sus límites, no debe el espíritu tratar de comprender el mundo en eterno devenir por medio de sus categorías fijas que necesariamente niegan el cambio y el movimiento perpetuos. Si así lo hiciera caería en la "mentira" del pensamiento metafísico que inventó un mundo verdadero y eterno de valores permanentes e inmutables. Ante esta evidencia surge la pregunta: "El conocimiento es en sí imposible: ¿cómo es posible entonces el conocimiento? Como error sobre sí mismo, como voluntad de poder, como voluntad de engaño (*Täuschung*)" (Nietzsche, 1967, VIII 1:321)<sup>27</sup>. Si el conocimiento "en sí" es imposible de alcanzar, permanece como instancia superior el arte, entendido como "voluntad de superación del devenir". Nuevamente resulta secundario si se miente o no, dado que la voluntad de verdad "a toda costa" ha demostrado ser por demás destructiva. Lo importante es saber si se miente a favor o en contra de la vida que necesita de la mentira afirmadora del arte trágico del *Zarathustra*, o del "engañador" (*Betrüger*) Dionisos.

También Heidegger vio que el centro de la inversión nietzscheana de Platón dependía del pensamiento del eterno retorno, mas su propia interpretación hace caer a Nietzsche nuevamente en la trampa de las categorías metafísicas que él se proponía o creía superar. Para Heidegger la voluntad de poder y el eterno retorno constituyen las últimas configuraciones de las categorías metafísicas de esencia y existencia respectivamente, respondiendo la voluntad de poder a la pregunta por el "qué es", por la esencia, mientras que el eterno retorno nos mostraría el "cómo es" (*wie es ist*) de la voluntad de poder, su modo de existencia.

Nietzsche piensa para Heidegger todavía metafísicamente pues en una primera lectura se podría pensar que el mundo considerado como voluntad de poder en eterno devenir del mundo sensible sería la inversión de la Idea platónica que sitúa en lo suprasensible la permanencia de lo permanente, la constancia de lo constante. No obstante la oposición es aparente dado que la suprema constancia ya no se encontrará en lo suprasensible de la Idea, sino en el eterno retorno de lo sensible mismo que constantemente retorna.

"El eterno retorno de lo mismo es el modo de lo presente de lo no-constante (*des Unbeständigen*), (de lo que deviene como tal), esto empero en la suprema

con-stancia (*Beständigkeit*) (en círculos), con la única determinación de asegurar la posibilidad de la acción del poder (*Machten*)".

Quedaría no obstante pendiente la pregunta de Nietzsche del célebre pasaje de cómo el mundo verdadero devino una fábula. Suprimido el mundo verdadero, ¿qué nos queda? ¿El mundo aparente? Ciertamente no, con el mundo verdadero hemos suprimido el aparente para Nietzsche, no así para Heidegger quien interpreta el pasaje a su modo quitándole la radicalidad del mensaje nietzscheano y relativizándolo.

"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 suprasensible" (Nietzsche, 1967, N I: 241-246).

Las mismas tensiones entre ambos pensamientos vuelven a repetirse en la lección de 1937, "El eterno retorno de lo mismo", donde la voluntad de crear aparece como una voluntad capaz de crear un destino a través de la afirmación de cada acto de la vida. Así el "instante" asociado indisolublemente al eterno retorno, posibilita la apertura hacia una eternidad que se sitúa más allá del mero tiempo humano. Pero si en Nietzsche la voluntad libera de la cadena de las eternas repeticiones abriendo paso a un destino querido y afirmado sacramentalmente, para Heidegger dicha doctrina sigue presa de la metafísica al postular el eterno retorno del mundo sensible. No así para Nietzsche, quien no se cansa de afirmar que la metafísica, la moral, la religión y la ciencia son todas formas de la sagrada mentira que afirma una verdad absoluta ya sea en un dios racional o en el dios de la fe, o bien en el mundo de los hechos empíricos. Pero "la verdad" en sí no existe ni en el mundo verdadero ni en el mundo aparente.

Nietzsche se separa conscientemente de todas estas formas dado que se han vuelto desconfiables y estériles para crear al superhombre. ¿Qué nos queda entonces? La superación del nihilismo a través del arte trágico ciertamente, que no sólo nos redime del sufrimiento sino que lo supone, porque como Nietzsche afirma sólo hay dos sentidos del sufrimiento, o bien un sentido cristiano que lo justifica como medio de redención en pos de otro mundo verdadero, o bien un sentido trágico, donde la vida es lo suficientemente sagrada para afirmarla como tal. Según las palabras de Zaratustra, la profunda medianoche anuncia que profundo es el mundo y más profundo es su dolor, más profundo de lo que el día ha pensado. Mas si la hora del mediodía del superhombre está lejos, ya se anuncia la aurora en que el alma dionisiaca se unirá al círculo del eterno retorno y a su dios Dionisos. Como la vida madura, el alma desea ser cortada por el dios de podadera de diamante, porque el dolor dice "pasa", pero el placer que es más profundo quiere la eternidad, la inmortalidad del círculo eterno. ¿Y Zaratustra? El no es el superhombre sino su maestro "mi infelicidad, mi felicidad son profundas, oh día extraño, pero yo no soy un Dios, un infierno

divino: profundo... ¡Tiende tu mano hacia el dolor de Dios, no hacia mí! ¡Qué soy yo! ¡Una dulce lira ebria!" (Nietzsche, 1985: 426).

Por placer debe el alma retornar a su origen, mas ¿significa esto la superación del espíritu león de la venganza? La cuarta parte del Zarathustra culmina con el león y la bandada de palomas, símbolos de Dionisos y de Afrodita respectivamente, no culminan con el niño inocente que juega a los dados, parece que él aún no ha llegado.

Heidegger vio este punto con notable lucidez y no es de extrañar que haya tomado en su "¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?" el pasaje "De la redención" donde con constantes alusiones evangélicas apocalípticas como el "rechinar de dientes" y la "tribulación" es tematizado el espíritu de la venganza.

"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 voluntad.... Todo `fue' es fragmento, un enigma, espantoso azar - hasta que la voluntad creadora añada: `¡Pero yo lo quise así!'" (Nietzsche, 1985: 204-206).

Heidegger también se pregunta en qué consiste esta venganza, esta contravoluntad contra el pasar y el carácter pasajero del tiempo. Como es de esperar Heidegger lo interpreta metafísica mente en el horizonte de la temporalidad, diciendo: "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 *mè ón*, el no ente" (Heidegger, 1994: 104). Para Heidegger la liberación de la venganza, libera a la voluntad de su no y la hace libre para un sí "¿Qué afirma ese sí? Justamente aquello que la contravoluntad del espíritu de venganza niega: el tiempo, el pasar" (Heidegger, 1994: 105).

Lo pasajero es lo que permanece en el pasar, lo que eternamente retorna en su venir como lo mismo. Nietzsche significaría así una voluntad que se opone a la contravoluntad platónica, metafísica, que rebaja lo pasajero. Pero para Heidegger nuevamente Nietzsche queda en las redes de la metafísica y de la venganza al invertir el platonismo.

"Este pensar, ¿supera la reflexión que ha estado vigente hasta ahora, supera el espíritu de venganza? ¿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?" (Heidegger, 1994: 107).

Heidegger concluye, la doctrina de Zarathustra no trae la liberación de la venganza del pensamiento metafísico contra el devenir, contra el tiempo y su carácter pasajero. Pero debemos separarnos de Heidegger si queremos comprender la propia tarea de Nietzsche. `Fue' tiene en Nietzsche un sentido mucho más determinado que tiene que ver con la historia de la decadencia, de



un determinado pasado que parece no poder cambiarse. `Fue' significa en Nietzsche el eterno retorno del último hombre, del hombre de la decadencia. "Fue" significa la historia del error, la llegada del cristianismo y del genio de la venganza, como Nietzsche llama a Pablo y no a Platón, es decir al verdadero creador de la mayor venganza contra Roma, de los castigos eternos de la Gehenna y de una divinidad crucificada, la contrafigura del Dios de la vida, de la embriaguez y del eterno retorno de la naturaleza, la contrafigura de Dionisos-Baco. Por el contrario, exclamará Zaratustra:

"Ninguna acción puede ser aniquilada: ¡cómo podría ser anulada por el castigo!" A no ser que la voluntad se convierta en un no-querer como en la figura del pesimismo de Schopenhauer, pero Zaratustra también se separa de esta "fábula de la demencia" (Nietzsche, 1985: 206).

Queda entonces la voluntad que afirma el eterno retorno del instante pero transformado por el sagrado decir sí, al modo de un vive como si cada uno de los instantes de tu vida fuese un trozo de eternidad. Pero quedan muchas preguntas abiertas. ¿En el instante del creador de su propio destino, se abriría otra dimensión de la temporalidad, más allá del círculo lineal cerrado del tiempo de la sucesión de presente, pasado y futuro? Heidegger piensa quizás no sin razón, que Nietzsche no llegó a formular en su lenguaje todo lo que podría haber pensado acerca de la temporalidad. ¿No habría en este instante un salto, hacia otro tipo de juego temporal, hacia una especie distinta de eternidad?

Por otra parte, si nos situamos en el tiempo histórico acontecido como la historia de la decadencia de Occidente, Nietzsche se preguntaría si el Dios liberador está en camino. ¿Hemos llegado al punto del espíritu creador, del niño, o aún estamos bajo las sombras del nihilismo? Su afirmación de disgusto sería vigente aún hoy: "casi dos mil años y ningún nuevo Dios!"

#### Notas

- <sup>1</sup> E-mail: llaiseca@criba.edu.ar
- <sup>2</sup> Cf. Heidegger, Martin, *Nietzsche*, Erster und Zweiter Band, Pfullingen, Neske, 1961. En traducción española: *Nietzsche I y II*, trad. de Juan Luis Verma, Barcelona, Destino, 2000. No siempre se seguirá la traducción española por eso se citará por la edición alemana con nota al pie indicando la versión española.
- <sup>3</sup> Cf. Heidegger, 1954: 72.
- <sup>4</sup> Cf. la edición alemana. Heidegger, 1967: 6.
- <sup>5</sup> Cf. Heidegger, N I, 2000: 156-157.
- <sup>6</sup> Heidegger, N I, 2000: 78.
- <sup>7</sup> Heidegger, N I, 2000: 82.
- <sup>8</sup> Heidegger, N I, 2000:88.
- <sup>9</sup> *idem*
- <sup>10</sup> Heidegger,N I, 2000: 95.
- <sup>11</sup> Heidegger,N I, 2000: 139.
- <sup>12</sup> Cf. texto griego: Platon, IV, 1983. (*Rep.* 595a-597d).
- <sup>13</sup> Heidegger,N I, 2000: 167. Heidegger alude aquí a *Bettgestell*, la cama como soporte. *Gestell* significa en el lenguaje corriente el soporte, armazón, estantería, chasis, esqueleto etc. Pero en el lenguaje heideggeriano puede ser traducido como lo dis-puesto, la im-posición, lo implantado, la instalación. Con este término se alude a la última etapa del nihilismo de la técnica que clausura la metafísica; pero al mismo tiempo al pertenecer al "destino del ser" se da en lo *Gestell* un "primer destello del acontecimiento apropiador" (*Er-eignis*). En cuanto a *Beständigkeit* se alude aquí tanto a la constancia, como a la permanencia y a la persistencia. *Der Bestand* o existencia como constancia alude también a la técnica,

donde todo objeto se reduce a un "fondo fijo acumulado" (*Bestand*).

<sup>14</sup> Heidegger, N I, 2000: 169.

<sup>15</sup> Heidegger, N I, 2000: 171.

<sup>16</sup> Heidegger, N I, 2000: 174.

<sup>17</sup> Cf. texto griego: Platon, V, 1983.

<sup>18</sup> Cf. Heidegger, N I, 2000: 183ss.

<sup>19</sup> En alemán el pensar (*Denken*) se relaciona con el pensar rememorante-conmemorante (*Andenken*) y en su sonoridad guarda relación con el dar gracias (*Danken*) por el don (*Gabe*) del ser.

<sup>20</sup> Cf. *República*, 509b : "Pues del mismo modo habrá que decir, con respecto a los inteligibles, que del Bien reciben no solamente su inteligibilidad, sino que reciben por añadidura, y de él también, el ser (*tô eînai*) y la esencia (*ousía*); y con todo, el Bien no es esencia, sino lo que está todavía más allá de la esencia y la sobrepasa en dignidad y poder." Platón, IV, 1983: 545. (la traducción del griego al español es propia).

<sup>21</sup> Cf. Marion, 2005 a; 2005 b.

<sup>22</sup> La "revelabilidad" (*Offenbarkeit*) de la verdad del ser guarda gran similitud con la "revelación" de la verdad de Dios (*Offenbarung*), palabra que en alemán designa al "Apocalipsis" en el Nuevo Testamento. No seguimos la traducción española que traduce *Offenbarkeit* por "revelación" pues Heidegger aquí quiere evitar el término teológico, utilizando una palabra no corriente en la lengua alemana.

<sup>23</sup> Frag. 14 [103].

<sup>24</sup> Frag. 9 [8].

<sup>25</sup> Cf. Nietzsche, 1967, VIII 2: 435 el frag. 11[415] de noviembre-marzo de 1888 perteneciente a uno de los planes de "La voluntad de poder". También comparar con *La gaya ciencia* el capítulo 344 "En qué medida todavía nosotros somos también piadosos" (Nietzsche, 1967, V 2: 256).

<sup>26</sup> Frag. 7 [54].

<sup>27</sup> Frag. 7[54].

## Referencias

## bibliográficas

1. Heidegger, Martin, *Conceptos fundamentales*, trad. Manuel E. Vázquez García, Madrid, Alianza, 1989.
2. Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, trad. de Eustaquio Barjau, Barcelona, Odós, 1994.
3. Heidegger, Martin, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967.
4. Heidegger, Martin, *Introducción a la filosofía*, trad. de Angela Ackermann Pilari, Barcelona, Gedisa, 1995.
5. Heidegger, Martin, *Nietzsche*, (zwei Bände), Pfullingen, Neske, 1961.
6. Heidegger, Martin, *Nietzsche I y II*, trad. de Juan Luis Vermal, Barcelona, Destino, 2000.
7. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Halle-Salle, Max Niemeyer Verlag, 1949.
8. Heidegger, Martin, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954.
9. Marion, Jean-Luc, *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*, Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones, 2005 a.
10. Marion, Jean-Luc, *El fenómeno erótico*, trad. de Silvio Mattoni, Córdoba, Ediciones Literales, 2005b.
11. Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1985.
12. Nietzsche, Friedrich, *Kritische Gesamtausgabe*, ed. por Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Berlin-New York, De Gruyter, 1967ss.
13. Platón, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, trad. de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó, Madrid, Gredos, 1988.
14. Platón, *Werke in acht Bänden Griechisch und Deutsch*, Band IV-V, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

***Universidad Nacional del Sur***

**Departamento de Humanidades**  
**Universidad Nacional del Sur**  
**12 de Octubre y San Juan, 5to. piso**  
**8000 República - Bahía Blanca - Buenos Aires**  
**Argentina**  
**Tel.: (54 291) 4595114**



[cdelsur\\_filosofia@uns.edu.ar](mailto:cdelsur_filosofia@uns.edu.ar)