

HEIDEGGER, CRÍTICO DE NIETZSCHE

VOLUNTAD DE PODER Y METAFÍSICA DE LA SUBJETIVIDAD *

Alain de Benoist

Traducción de José Antonio Hernández García

A partir de 1936, Martín Heidegger emprende una intensa lectura de la obra de Nietzsche, a la que consagrará un curso de primera importancia ese mismo año, y a la que seguirán varios escritos¹. La manera en que Heidegger analiza e interpreta la filosofía de Nietzsche representa una etapa capital de su propio pensamiento. A primera vista, sus conclusiones parecerían desconcertantes. En efecto, Heidegger ve en la conmoción nietzscheana la consecuencia lejana de la conmoción platónica primero, y de la cartesiana, después. De Nietzsche dice que se encuentra «muy cercano a Descartes en lo esencial», y lo calificará como el «más desbocado de los platónicos». ¿Cómo llegó a semejante diagnóstico? Es lo que intentaremos explicar durante esta breve exposición.

Al proclamar la «muerte de Dios» y rechazar el «mundo suprasensible» en favor del mundo sensible, que anuncia como el único auténticamente verdadero, Nietzsche parece atacar el terreno de las ideas platónicas y proclamar la inexistencia de los supra-mundos. (Inclusive el grito de «Dios ha muerto» no es la vociferación de un ateo, sino la confirmación lúcida de una muerte largamente maquinada —e incluso un grito teñido de lamento, que denuncia como verdaderos «ateos» a los crédulos cuya creencia fue enunciada de tal manera, que su siguiente paso sólo podría ser la muerte de Dios). De hecho, Nietzsche se congratula explícitamente de haber procedido a la «inversión» del pensamiento de Platón; con ello quiere decir que invirtió los términos de la problemática. Empero,

¹ Conferencia pronunciada el 26 de noviembre del año 2000 en Roma, durante el coloquio internacional *Nietzsche más allá de Occidente* organizado por la Asociación Cultural Ruta 66.

¿tal inversión (*Umkehrung*) equivale a una superación (*Überwindung*)? ¿Podría acaso ser interpretada precisamente como una realización (*Vollendung*)? En otras palabras, ¿describir al mundo sensible como el «mundo verdadero», y al mundo suprasensible como una falaz ficción, bastaría para salir del platonismo? «El retorno nietzscheano al platonismo –añade Jean Beaufret– ¿acaso no responde, a su vez, dentro del propio platonismo, a algo platónico que se vuelve más visible a la luz de su retorno?»².

En repetidas ocasiones Heidegger subrayó que oponerse a algo implica, de manera casi ineluctable, participar de aquello a lo que se opone. Por lo que vale afirmar que la «inversión» de Platón a la que procede Nietzsche tiene como característica principal conservar los esquemas conceptuales o la inspiración fundamental propia que pretende «invertir». Ello lo conduce a establecer que Nietzsche permanece finalmente en la «posición metafísica fundamental», a la que define como «la manera en que la que quien se plantea la pregunta rectora, o sea que se pregunte sobre si él mismo se mantiene integrado a la estructura propiamente no desarrollada de la pregunta rectora»³.

¿Cómo procederá para llegar a una demostración? Esencialmente a partir de una reflexión crítica de la noción de *valor*. Tal noción ocupa en Nietzsche, efectivamente, un sitio primordial, tanto en el fundamento de su crítica como en el de su proyecto. Nietzsche escribió: «¿Qué significa el nihilismo? –Que los valores supremos [*die obersten Werte*] se desvalorizan» (*La voluntad de poderío*, § 2).

El nihilismo proviene de la imposición progresiva de algunos valores, que Nietzsche juzga como los más bajos (o los más falsos), sobre los más elevados (o los más auténticos). A mayor abundancia, Nietzsche piensa que el hombre ha proyectado progresivamente, y después ha cristalizado en su propia esfera de existencia, valores originalmente tomados del supra-mundo. En último análisis, la «desvalorización de los valores» consistió en una renuncia a los valores del mundo sensible en nombre de un ideal extra-mundano (o supra-mundano) que no es más que una mentira o un reflejo ilusorio del primero, por lo que el nihilismo

procede del dualismo de ambos mundos que ha inspirado a la filosofía occidental desde Platón. El nihilismo surge como el evento fundamental de la historia occidental; Nietzsche lee la historia como el proceso de una lenta desvalorización de los «valores supremos»; el punto final del nihilismo es que ya todo carece de valor, que no hay nada que valga. Por otra parte, para Nietzsche, la voluntad de poder es el «principio de una nueva institución de valores». El subtítulo de su libro habla por sí mismo: «Ensayo de una transvaloración de todos los valores».

Es exclusivamente a partir de la noción de valor que Nietzsche concibe la llegada del nihilismo y la posibilidad de su superación: el nihilismo consistió en la desvalorización de algunos valores; para hacerle frente, hay que instituir nuevos. Heidegger, por el contrario, rechaza enérgicamente la idea de que el papel propio de la filosofía consista en reflexionar acerca de «lo que vale» y, subsidiariamente, en determinar una escala de valores; no es, por supuesto, que para él todo tenga una equivalencia. En eso se inspira más bien en la filosofía griega que, originalmente, era ajena a la noción de valor tal y como la entendemos hoy día, filosofía que concebía el pensamiento del Ser como la «irrupción del mundo de la diferencia» y el dominio del Ser como el dominio de la elección entre lo mejor y lo peor a partir de lo «suficiente». Como lo escribió Jean Beaufret, «escoger de preferencia a, ésa es la tarea esencialmente crítica del pensamiento del Ser [...] La idea de elegir es el trasfondo del *logos* que consiste en no reunir todo indiscriminadamente, sino en no atesorar, en su colección, lo que ha escogido»⁴.

La primacía del «valor» en su sentido moderno deriva del primado platónico del *agathon*, del bien en sí, del bien abstracto. Dicho bien, separado de cualquier determinación concreta, es el que determina la cualidad del Ser al mismo tiempo que la del mundo de las ideas. Decir que el mundo suprasensible está gobernado por el bien significa, en Platón, que el mundo de las ideas está gobernado asimismo por una idea, el *agathon*, que es como la primera entre todas, es decir, el valor por excelencia. De donde resulta que la verdad del Ser, la verdad sin más, no vale por sí misma –como era también entre los presocráticos, para quienes la

verdad se bastaba a sí misma y no tenía necesidad de que la garantizara nada más elevado a ella— pero solamente en tanto encarna o expresa el *agathon* del que depende. «Así es como Platón inaugura, con el nombre de filosofía, la condición de la verdad»⁵. La historia filosófica de la noción de valor será la historia de la condición de la verdad.

Todo valor siempre se identifica con un punto de vista; cualquier valor apunta hacia alguna dirección, pone en la mira aquello que decide que vale. La definición moderna de «valor» aparecía con entera perfección en Descartes, quien hace culminar el ejercicio de la filosofía con la determinación del «valor justo» de los bienes que no dependen de nosotros, y esto a partir de un solo foco de determinación: el *ego cogitans*. De esto emergen dos consecuencias fundamentales.

La primera es la aparición de una nueva figura de la verdad. Con Descartes, la verdad ya no es la otrora *alèthèia* de los antiguos griegos, y tampoco la *adæquatio* que antaño satisfacía a los escolásticos («*veritas est adæquatio intellectus et rei*»); de mera concordancia, la verdad se vuelve «certeza» —el «*verum*» se transforma en «*certum*»— instituyéndose así «como *seguridad* de la existencia en su *evaluable maquinabilidad*»⁶.

Descartes no se interroga acerca del Ser, sino únicamente sobre lo que está y puede plantearse en la dimensión de la certeza. Ello quiere decir que no se preocupa más que del saber susceptible de plantearse como saber en sí. El saber en sí condiciona cualquier otro saber, mientras que Aristóteles, por ejemplo, planteaba lo contrario: que todo saber es, en principio, saber sobre otra cosa, y sólo así podía aproximarse a la esencia de la verdad. A la seguridad que nos da la fe en las cosas ausentes («*absentibus*», diría Tomás de Aquino), se responderá en lo sucesivo con la certeza de la «*intuitis mentis*», que sustituirá a la autoridad divina. Descartes asegura que la interpretación de la verdad como certeza proviene de la existencia del sujeto pensante que se prueba como tal. Heidegger demuestra que en realidad sucede lo contrario: es el hecho de plantear la

existencia del sujeto como primera verdad cierta la que conduce a concebir cualquier verdad como certeza.

La segunda consecuencia de la afirmación moderna de la primacía del valor es la emergencia de lo que Heidegger llama la *metafísica de la subjetividad*. Es, en efecto, con Descartes que el «yo» se transforma en «sujeto» o, para decirlo en palabras de Heidegger, que el hombre «en tanto *subjectum* se organiza y apela a su seguridad respecto de su instalación en la totalidad del ser»⁷. Con Descartes, el sujeto es aquel cuya ciencia reflexiva, la ciencia de él mismo, se vuelve el único criterio de verdad. Eso significa –escribe Heidegger– que en adelante «el hombre es el fundamento subyacente por excelencia de toda re-presentación del ente y de su verdad [...] Esto es: cualquier ser extra-humano se vuelve un *objeto* para este sujeto»⁸.

Ahora bien, el esbozo que vemos dibujarse hacia una concepción puramente subjetiva de la verdad implica que la decisión reasume un papel esencial y, por consiguiente, la voluntad. El «*cogito ergo sum*» cartesiano enuncia que yo soy en tanto me represento, que mi ser está determinado por la representación que me hago de mí mismo, pero también que mi manera de representar (me) las cosas igualmente decide sobre su presencia o sobre la presencia contenida en ellas. Si en un primer momento será considerado como cierto lo que el sujeto estima que es tal de manera perceptiva, en un segundo momento es lo que él decide poner como tal lo que será visto como cierto. A partir de allí, la verdad será más la que se quiere que la que se percibe como tal. La certeza cartesiana es pues, ante todo, asunto de voluntad: el juicio mismo se deja interpretar desde el horizonte de la voluntad y como asentimiento de la voluntad.

El conocimiento mismo de la verdad, tal y como lo requiere para una exacta apreciación de los valores –escribe Jean Beaufret– se vuelve, a su vez, objeto de una apreciación que, por su parte, depende esencialmente de la aptitud de la voluntad para dar la cara a situaciones con las que se encuentra comprometida⁹.

Heidegger se inclina seguidamente por los dos componentes fundamentales de la filosofía de Nietzsche: la voluntad de poder y el eterno retorno. Al reaccionar en contra de la interpretación propuesta en 1931 por Alfred Bäumler¹⁰ – interpretación según la cual la culminación del pensamiento nietzscheano sería el tema de la voluntad de poder, mientras que la doctrina del eterno retorno resultaría algo «sin mayores consecuencias»– Heidegger se ocupa en demostrar que ambas temáticas son en realidad indisociables una de la otra; el que así sean puede leerse explícitamente en Nietzsche. Así, por ejemplo, cuando escribe esta reveladora frase: «Imprimir al devenir el carácter del Ser –he aquí la suprema voluntad de poder». O bien cuando declara que la voluntad de poder es una fuerza finita cuyo despliegue sólo puede ser infinito, pero que dicho despliegue «no puede ser pensado de otro modo más que como algo periódico»¹¹. En *Así hablaba Zarathustra*, el tema de la voluntad de poder corresponde, por supuesto, a la figura del superhombre. El superhombre y el eterno retorno son los dos fundamentos de la enseñanza de Zarathustra. Ambas doctrinas, subraya Heidegger, no pueden ser separadas porque cada una «invita a la otra a responderle»¹². El eterno retorno implica al superhombre, así como el superhombre implica la doctrina del retorno:

Ambas enseñanzas se contienen y forman un círculo. Por su movimiento circular, la enseñanza responde a lo que constituye en el círculo, en tanto que eterno retorno de lo idéntico, el ser del ente, es decir, aquello que en el devenir es permanente¹³.

Empero, ¿qué es la voluntad de poder? Nietzsche declara: «Donde he encontrado la vida, allí he encontrado la voluntad de poder». Y a mayor abundancia: «Lo que el hombre quiere, lo que quiere la parte más minúscula de un organismo vivo, es mayor poder»¹⁴. Así, la voluntad de poder parecería ser un atributo de la vida –e incluso su característica más esencial. Sin embargo, Heidegger reacciona con vigor contra cualquier interpretación «biologizante» de las opiniones de Nietzsche, quien ciertamente coloca el acento en la «vida», pero no lo hace en absoluto desde una perspectiva «biológica»:

Cuando Nietzsche concibe al ente en su totalidad y como algo previo al Ser en tanto «vida» –escribe Heidegger– [...] no piensa en términos biológicos, sino *metafísicamente*, y así es como funda la imagen –biológica en apariencia– del mundo¹⁵.

Al establecer a la voluntad de poder como la esencia de la vida, Nietzsche quiere decir, en efecto, que la voluntad de poder constituye el carácter fundamental de todo ente, que es la esencia de todo ente. La voluntad de poder –escribe– es la «esencia más íntima del ente»¹⁶. A fin de cuentas, es el Ser mismo el que se vuelve voluntad de poder.

Pero entonces –resalta Heidegger– «ya no hay nada *por lo cual* la voluntad todavía será determinable»¹⁷. Es por ello que resulta legítimo interpretar dicha voluntad como una voluntad que se pretende a sí misma, o sea, como una *voluntad de la voluntad*. ¿Acaso no dice el propio Nietzsche de la voluntad que «más bien prefiere querer la nada a no querer nada»¹⁸? Además, en la expresión «voluntad de poder», ambas palabras–«voluntad» y «poder»– se corresponden tanto hasta el punto de confundirse, pues para Nietzsche el poder no es más que la esencia de la voluntad, mientras que toda voluntad remite a un querer-ser-más.

La voluntad de poder –escribe Heidegger– es la esencia del poder. Es en esta esencia del poder –que no es nunca un simple *quantum* de poder– donde reside la finalidad de la voluntad con el sentido específico de que la voluntad no podría ser voluntad más que en la esencia del poder mismo»¹⁹.

La voluntad de poder no es finalmente más que la voluntad que se quiere a sí misma en el deseo de conquistar siempre más, es decir, de asentar siempre más la dominación del hombre en la totalidad del ente, mientras que el superhombre representa precisamente el momento en que el hombre se ha vuelto «amo en ejercer incondicionalmente el poder con los medios de poder enteramente abiertos hacia él en esta tierra»²⁰.

Pero la doctrina del eterno retorno, versión nietzscheana de la eternidad –que sobrepasa la concepción cristiana de la eternidad como permanencia de un ahora para hacerla el perpetuo retorno de lo idéntico– constituye también una «declaración sobre el ente en su totalidad» (Heidegger). El ente en su totalidad es, a la vez, voluntad de poder y eterno retorno. Mejor aún: el hecho mismo de ser pensado a partir (y con la perspectiva) del eterno retorno hace de la voluntad de poder una voluntad sin objeto, una voluntad orientada siempre hacia más de sí misma.

La voluntad de la voluntad es la verdad de la voluntad de poder con el olvido radical del *ser* en favor del *hacer*, que a su vez no tiene otro sentido que *rehacer* siempre con el atareo sin horizonte que, por todas partes, moviliza a un mundo que abre un nuevo espacio ante él²¹.

Por esto Heidegger dice que el eterno retorno es «el más elevado triunfo de la metafísica de la voluntad en tanto ésta quiere su propia volición». Y añade:

He aquí lo que importa: el ente que, *en tanto tal*, tiene el carácter fundamental de voluntad de poder, no podría ser otra cosa en su *totalidad* que eterno retorno de lo idéntico. Y al contrario: el ente, que en su *totalidad* es eterno retorno de lo idéntico, necesariamente debe tener, en tanto *ente*, el carácter fundamental de voluntad de poder²².

Llevando más lejos su reflexión acerca de la relación entre voluntad de poder y el eterno retorno, Heidegger confirma que esta relación evoca, a primera vista y de manera paradójica, una distinción propiamente metafísica: la de esencia y existencia. La voluntad de poder efectivamente es en Nietzsche la esencia de la totalidad del ente, el ser del ente en su entereza, mientras que su manifestación «existencial» corresponde al orden del retorno, de suerte que el eterno retorno es como la transfiguración de la existencia. «La voluntad de poder –escribe Heidegger– designa al ser del ente en tanto tal, a la *essentia* del ente [...] El

‘eterno retorno de lo idéntico’ expresa la manera en que el ente, en su totalidad, es la *existentia* del ente»²³. Por lo que respecta al superhombre, éste es «el nombre dado al ser del hombre que corresponde al ser del ente»²⁴.

Para Heidegger, esto es así porque determina al ente en su totalidad por la voluntad de poder que Nietzsche razona necesariamente en términos de valores. La noción de valor es una «parte integrante necesaria de la metafísica de la voluntad de poder»²⁵. «Voluntad de poder e institución de valores son *la misma cosa* en la medida en que la voluntad de poder explora los puntos de vista de la conservación y del crecimiento»²⁶. Ahora bien, ¿qué sentido tiene el valor en Nietzsche? Esencialmente el sentido de una «perspectiva», o sea, de un punto de vista: «El valor condiciona y determina ‘perspectivamente’ [...] la fundamental esencia perspectivista de la vida»²⁷. Instituir nuevos valores significa, pues, determinar la perspectiva y las condiciones de perspectiva «que hacen que la vida sea vida, es decir, que aseguran la intensificación de su esencia»²⁸.

Al ser la esencia de la vida la voluntad de poder, se trata de hacer esta voluntad de poder la perspectiva decisivamente abierta sobre la totalidad el ente. Pero entonces, tal y como lo confirma Heidegger, «la voluntad de poder se desvela como la subjetividad por excelencia que piensa en valores»²⁹. En Nietzsche, la determinación de la esencia de la verdad se reduce pues, a una evaluación de los valores (*Wertschätzung*). Ahora bien, es precisamente el sometimiento de la verdad al valor el que ya encontrábamos en Platón. Reemplazar el valor que representa el *agathon* por otro, por ejemplo el representado por el poder o por la «vida», no significa para nada romper con el platonismo. Es, por el contrario, permanecer en el interior del platonismo, que consiste en someter la verdad a una determinación por el valor, en contentarse en reemplazar un valor considerado inferior o perjudicial por otro considerado más elevado. El valor cambia, pero la concepción de la verdad se mantiene igual.

Pero Nietzsche va incluso más lejos que Platón. Mientras este último se limitaba a establecer la verdad con dependencia del valor, en Nietzsche el valor

sustituirá a la verdad. En Platón, la verdad está, en efecto, sometida solamente al bien (*agathon*). En Nietzsche, la verdad no está únicamente sometida a la vida, al poder, o a la voluntad de poder, sino que se reduce a ella, se confunde con ella. En adelante, la verdad ya no vale (porque es «buena»), sino que aquello que vale o que se estima que vale está por encima de la verdad. La noción de valor acaba por penetrar la de verdad. El valor fiscaliza a la verdad, aunque la verdad tiende por sí misma a convertirse en valor. Y es este proceso de mutación de la verdad en valor el que Nietzsche, de acuerdo con Heidegger, lleva a su término.

Al proponer la instauración de nuevos valores, Nietzsche se mantiene igualmente en una perspectiva cartesiana donde el sujeto cognoscente determina, por la percepción misma que tiene, la verdad de la cosa conocida. Al quitar la máscara a la idea que ya no corresponde a un mundo en devenir, Nietzsche no puede más que apoyarse en la interpretación de la verdad como certeza –y mejor aún, como certeza subjetiva, ya que «la esencia de la subjetividad necesariamente tiende a la subjetividad incondicionada»³⁰. «Nos falta comprender la filosofía de Nietzsche en tanto metafísica de la subjetividad», declara Heidegger³¹. Al ser el valor un punto de vista y confundirse con la verdad-vuelta-valor, la verdad ya no es, en efecto, más que asunto de un punto de vista. Empero, al mismo tiempo, el valor en tanto punto de vista, «cada vez es establecido por la manera de ver. [...] Así, los valores no son cualquier cosa que exista previamente en sí, de tal suerte que en cualquier momento también podrían volverse puntos de vista»³². La voluntad de poder, en tanto despliegue incondicionado de un punto de vista, corresponde a la esencia misma de una subjetividad que ya no puede obstruir: «el ente es engullido, como objetivo, en la inmanencia de la subjetividad»³³.

Bien considerada –escribe Heidegger– la transvaloración efectuada por Nietzsche no consiste en sustituir los valores prevalecientes por valores nuevos, sino en lo que concibe ya y ahora como valores del «ser», del «fin», de la «verdad» y *nada más* en tanto valores. En el fondo, la «transvaloración»

nietzscheana llega a convertir en valores todas las determinaciones del ente³⁴.

Al hacerlo, Nietzsche reduce el Ser a mero correlato del sujeto. El Ser, efectivamente, no puede aparecer más que a través de los valores que son las condiciones de la voluntad impuestas por la voluntad. «El pensamiento que piensa en términos de valores –agrega también Heidegger– impide con ello al Ser mismo convertirse en su verdad»³⁵.

Por lo que concierne al nihilismo, el pensamiento de Heidegger y el de Nietzsche parecen inconciliables. Ciertamente, Heidegger confiere a Nietzsche el crédito de haber sido el primero en reconocer en el nihilismo no solamente un rasgo característico de los tiempos modernos, sino «el hecho fundamental de la aventura (*Geschehen*) de la historia occidental». Persiste en la misma vía cuando escribe que «el nihilismo es historia», que «constituye la esencia de la historia occidental porque concurre al determinar la ley de las posiciones metafísicas fundamentales y la relación entre una y otras», por lo que en primer lugar hay que buscar conocer el nihilismo en tanto «ley de la historia»³⁶. Para él, sin embargo, la causa esencial del nihilismo no es la desvalorización de algunos valores en beneficio de otros, sino el olvido del Ser, cuyo pensamiento, en términos de valores, representa sólo una modalidad en la medida en que el Ser vale por sí mismo más allá de cualquier valor.

La metafísica de Nietzsche, y con ella el fundamento esencial del «nihilismo clásico», –escribe Heidegger– en lo sucesivo sólo podrán esclarecerse *en tanto metafísica de la absoluta subjetividad de la voluntad de poder*³⁷.

El pensamiento en términos de valores no podría oponerse al nihilismo, puesto que de allí proviene y es, también, su expresión.

Lejos de regresar al «comienzo inicial» al que desea, para Heidegger, Nietzsche no ha «acabado» con la metafísica más que en el sentido de realización (*Vollendung*).

Ni Nietzsche, ni ningún pensador antes de él [...] –escribe Heidegger– llegaron al comienzo inicial; todos, en primer lugar, no ven este inicio más que en el día en que eso es, ya, una deserción respecto de ese principio, una manera para cortar eso: el día de la filosofía platónica³⁸.

Con justeza, Nietzsche pretendió invertir el platonismo. «Pero dicha inversión no suprime la posición fundamental platónica, sino que, al contrario, la consolida por la apariencia que da de haberla suprimido»³⁹. El pensamiento de Nietzsche pertenece a la metafísica, a la que representa simultáneamente como cierre y realización.

Nietzsche está más próximo a Descartes –escribe Jean Beaufret– en la medida en que la conmoción de la verdad, en beneficio de la voluntad que Descartes ya esboza, acaba en la interpretación propiamente nietzscheana de la verdad como *Wertschätzung*, desde la óptica de la voluntad misma radicalizada como voluntad de poder. Pero está secretamente más próximo aún de Platón, en la medida en que es con Platón cuando la verdad aparece por primera vez sometida por algo más elevado que ella; tal sometimiento de la verdad constituye el estatuto propiamente platónico de la metafísica occidental, a la cual Nietzsche escapa menos de lo que porfía en retornar al platonismo⁴⁰.

Heidegger frecuentemente caracterizó al mundo moderno como la «época de la perfecta ausencia de sentido», ausencia que él mismo pone en relación con la «ausencia de verdad» resultado del olvido del Ser y de la llegada de la metafísica de la subjetividad. Ahora comprendemos mejor que él pueda ver el pensamiento de Nietzsche como aquel por el cual los tiempos modernos «llegan a su fisonomía propia»⁴¹; el acabamiento de la metafísica instalando al ente en el desamparo ontológico que resulta del olvido y, aún más, del abandono del Ser.

*

Éste no sería el lugar adecuado para discutir la justeza o la pertinencia de la crítica hecha por Heidegger al pensamiento de Nietzsche. Hay que destacar, en cambio, su muy original carácter. Tanto en vida como después de su muerte, Nietzsche siempre tuvo numerosos adversarios. Éstos, en general, criticaban su irracionalismo, su hostilidad hacia el cristianismo, su supuesto «biologismo» o bien se han incomodado por las consecuencias que podrían derivarse de una «aplicación» de su doctrina; pero no encontramos nada de ello en Heidegger, quien lo confronta con otro tipo de argumentos. Heidegger reconoce en Nietzsche el inmenso mérito de haber abordado, de manera frontal en primer lugar, la cuestión del nihilismo y, mediante ella, plantear toda la problemática de la historia occidental; pero piensa, de alguna manera, que Nietzsche no ha estado a la altura de la problemática que él mismo identificó. Empero, no es el proyecto de Nietzsche el que Heidegger pone en cuestión; por el contrario, le critica más bien no haber ido más al corazón de las cosas, de continuar siendo prisionero de una metafísica que creía haber superado.

Pero también hay un aspecto coyuntural que es necesario tener presente. Ciertamente no es un azar que haya sido en 1936, bajo el III Reich, que Heidegger se avocó a la ardua empresa de confrontar el pensamiento de Nietzsche. A través de la lectura de Nietzsche, Heidegger reconoció en el nihilismo el fenómeno más apremiante de nuestro tiempo. Al mismo tiempo reconoció, sin embargo, que tenía ante sí al nacionalsocialismo como la forma moderna del nihilismo. En la época de *Ser y tiempo*, Heidegger solamente se había preocupado de presentar, desde una perspectiva sistemática y asimismo ahistórica, el carácter fundamentalmente temporal e histórico del «*Dasein*» humano. Es únicamente a partir del nacionalsocialismo, y mediante la lectura de Nietzsche que hasta allí lo condujo,

que llegó a interrogarse acerca de la historia real, y no solamente acerca de la historia como categoría abstracta.

Hasta qué punto en verdad el nacionalsocialismo era la expresión misma del nihilismo —escribe Silvio Vietta— [Heidegger] no los descubre más que a la luz de la evolución histórica real y a través del estudio del pensador que fue el primero en analizar a fondo las manifestaciones históricas del nihilismo moderno, a saber, de Nietzsche⁴².

Digámoslo claramente: Heidegger, a quien se le ha reprochado injustamente su «silencio» en torno a la experiencia del III Reich, desarrolló, a través de la crítica de Nietzsche, un cuestionamiento absolutamente fundamental del nazismo (muy probablemente uno de las más fundamentales que jamás se hayan hecho). Dicha crítica entraña dos aspectos que se reflejan mutuamente como un juego de espejos: por un lado, una crítica a la lectura abusiva que el nazismo hizo entonces de la obra de Nietzsche (en particular a partir de los temas de la voluntad de poder y del superhombre); por el otro, una crítica de lo que, en la obra de Nietzsche, había sido susceptible de motivar la abusiva desviación que le interesa denunciar. Heidegger, en otras palabras, se esfuerza en demostrar primero que Nietzsche no dice lo que quiso decir, para después plantear cómo era *posible*, a partir de lo que dijo, hacerlo decir algo distinto a ello. Y al hacerlo, demuestra también lo que había de profético en la visión de Nietzsche.

En el texto del curso sobre Nietzsche, se leen, por ejemplo, frases como las siguientes:

La voluntad de poder es, en tanto esencia misma del poder, el único valor fundamental para apreciar todo aquello que debe tener valor o aquello que no podría reivindicar ninguno [...] Respecto de por qué se combate, se le concibe o se le desea en tanto finalidad intrínseca, eso sería algo secundario. Los fines y las consignas, cualesquiera que sean, no son más que medios de combate. Debido a que se combate es que se está decidido a avanzar: el poder mismo no tiene necesidad de ningún fin. Carece de finalidad

en tanto la totalidad no tiene valor alguno. La ausencia de finalidad recalca la esencia metafísica del poder⁴³.

Estas frases se aplican muy particularmente al nacionalsocialismo, que aquí es interpretado claramente no como un sistema dotado de una verdadera ideología, sino como un movimiento incesante que siempre está buscando más poder y dominación, y para el cual –como para el liberalismo de inspiración «darwiniana»– el éxito, la victoria, constituyen su criterio de verdad.

Con justo título Silvio Vietta escribe:

Este análisis del poder, hecho por Heidegger en 1940, es notable especialmente porque evidencia una dosis de coraje personal que dista mucho de ser despreciable. Expone íntegramente, en un texto políticamente claro, que toda la fachada ideológica del nacionalsocialismo no es más que la expresión del puro poder en sí mismo, «sin finalidad» y *nada más* [...] Heidegger ve y dice abiertamente, en 1940, que el pensamiento de la dominación y del poder en tanto «combate» (*Kampf*) –y aquí la asociación con *Mein Kampf* difícilmente escapará al auditorio– no es, [...] en el fondo, otra cosa que el nihilismo que no se puede ceñir a la categoría de verdad más que a título de instrumento al servicio del poder y del combate mismo⁴⁴.

Es, pues, gracias a la lectura de Nietzsche que Heidegger pudo sentar las bases de una crítica fundamental al pensamiento del poder puro, al pensamiento de la dominación y de la control total –del que el nacionalsocialismo le parece un representante típico, pero que incluso va más allá del propio III Reich– que caracteriza a toda la modernidad en tanto prohija el advenimiento de una humanidad conforme a la técnica moderna y a su verdad metafísica, es decir, una humanidad para la cual nada es *jamás demasiado* en cualquier terreno. No hay duda que ante la mirada de Heidegger, la pulsión totalitaria fundada en el desencadenamiento de la voluntad de poder, tal y como se encarnó en el nacionalsocialismo, emerge de una metafísica de la subjetividad, de una metafísica del control, que dista mucho de haber desaparecido con el III Reich, y

que, por el contrario, está condenada a perdurar tanto tiempo como perdure el nihilismo resultante del olvido del Ser. Es en ese sentido que el curso acerca de Nietzsche representa una transición entre la crítica al nacionalsocialismo y la crítica a la técnica, de la cual, la primera sólo sería un momento.

Notas

¹ Los cursos sobre Nietzsche, impartidos entre 1936 y 1937, y después entre 1939 y 1941, fueron reunidos en: *Nietzsche*, París, Gallimard, 1951, 2 vol. Falta agregar el ensayo sobre «La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'» [disponible en español en el sitio creado por el argentino Horacio Potel: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/frase_nietzsche.htm], que sirvió de base a numerosas conferencias hechas en un círculo restringido en 1943, y que después se compiló en *Chemins qui ne mènent nulle part*, París, Gallimard, 1962, pp. 253-322. [Existe versión en español de este libro: *Sendas perdidas (Holzwege)*, trad. de José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1969, 311 pp. N. del T.] Cfr. también «¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?» [disponible en español en: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/zarathustra_nietzsche.htm], en *Essais et conférences*, París, Gallimard, 1958 y 1980, pp. 116-147 (texto de una conferencia dictada en 1953, que desarrolla de manera más elaborada en el volumen: *Was heißt denken?*, Tübinga, 1954, pp. 19-47 y 61-78).

² Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, vol. 2, *Philosophie moderne*, París, Minuit, 1973, p. 195.

³ Martin Heidegger, *Nietzsche*, *op. cit.* vol. 1, p. 353.

⁴ Jean Beaufret, *op. cit.*, pp. 184-185

⁵ *Ibid.*, p. 196.

⁶ Martin Heidegger, *Nietzsche*, *op. cit.*, vol. 2, p. 20.

⁷ *Ibid.*, p. 23.

⁸ *Ibid.*, p. 136.

⁹ *Op. cit.*, p. 189.

¹⁰ Alfred Bäumler, *Nietzsche. Der Philosoph und Politiker*, Leipzig, Reclam, 1931.

¹¹ Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, XII, 2ª parte, § 77.

¹² Martin Heidegger, *Essais et conférences*, *op. cit.*, p. 137.

¹³ *Ibid.*, p. 139.

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, § 702.

¹⁵ Martin Heidegger, *Nietzsche*, *op. cit.*, vol. 1, p. 409.

¹⁶ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, § 693.

¹⁷ *Nietzsche*, *op. cit.*, vol. 1, p. 42.

¹⁸ Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*, 3, 1.

¹⁹ Nietzsche, *op. cit.*, vol. 2, p. 215.

²⁰ *Ibid.*, p. 102.

²¹ Jean Beaufret, *op. cit.*, p. 214.

²² *Nietzsche*, *op. cit.*, vol. 2, p. 228.

²³ *Ibid.*, p. 209.

²⁴ Martin Heidegger, *Essais et conférences*, *op. cit.*, p. 144.

- ²⁵ Nietzsche, *op. cit.*, vol. 2, p. 80.
- ²⁶ *Ibid.*, p. 89.
- ²⁷ Martin Heidegger, Nietzsche, *op. cit.*, vol. 1, p. 381.
- ²⁸ *Ibid.*, p. 381.
- ²⁹ *Ibid.*, vol. 2, p. 219.
- ³⁰ *Ibid.*, p. 239.
- ³¹ *Ibid.*, p. 160.
- ³² *Ibid.*, p. 84.
- ³³ Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, *op. cit.*, pp. 214-215.
- ³⁴ Nietzsche, *op. cit.*, vol. 2, p. 91.
- ³⁵ *Chemins qui ne mènent nulle part*, *op. cit.*, p. 317, (traducción modificada por A. de B.).
- ³⁶ Nietzsche, *op. cit.*, vol. 2, p. 76.
- ³⁷ *Ibid.*, p. 160.
- ³⁸ *Ibid.*, vol. 1, p. 363.
- ³⁹ *Ibid.*, pp. 363-364.
- ⁴⁰ Jean Beaufret, *op. cit.*, p. 199.
- ⁴¹ Nietzsche, *op. cit.*, vol. 2, p. 11.
- ⁴² Silvio Vietta, *Heidegger, critique du national-socialisme et de la technique*, Puiseaux, Pardès, 1993, p. 102.
- ⁴³ Martin Heidegger, Nietzsche, *op. cit.*, vol. 2, p. 102.
- ⁴⁴ *Op. cit.*, pp. 115-116.

© Alain de BENOIST

© José Antonio HERNÁNDEZ GARCÍA, por la traducción