

EL NIHILISMO Y EL PENSAR DE NIETZSCHE Y HEIDEGGER

Carlos Eduardo Maldonado

I

Heidegger tuvo cinco grandes influencias en su vida y en su obra. Cronológicamente, estas influencias fueron:

- a) *Duns Scoto*. Scoto tiene el mérito de que introduce a Heidegger a la filosofía y, al mismo tiempo, hace que éste abandone la teología. La habilitación que escribe Heidegger en 1915 se basa en Scoto: *La doctrina de las categorías y del significado en Duns Scoto*. Digamos de pasada que la tesis doctoral de Heidegger de 1913 había tratado sobre *La doctrina del juicio en el psicologismo*.
- b) *Edmund Husserl*. Husserl era, en su momento, el más grande filósofo de Alemania, y Heidegger trabajó como su asistente entre 1919 y 1927. En esta época Heidegger escribe *Ser y tiempo*, bajo la influencia fuerte de la obra de Husserl, y en particular de la "VI Investigación" de las *Investigaciones lógicas*. Durante su primera época, la filosofía de Heidegger será fenomenología, si bien en un sentido perfectamente distinto del de Husserl.
- c) *Aristóteles*. Hacia la misma época en que sufre la influencia de Husserl, Heidegger trabajará intensamente en la *Metafísica* de Aristóteles. De aquí aprenderá Heidegger dos cosas, que son

una sola, a saber: de un parte, que el problema central de la filosofía es la pregunta por el ser; y en estrecha relación con ello, que es propio de la filosofía reconocer que “el ser se dice de múltiples maneras” (*to on legetai pollakhon*).

d) *Friedrich Nietzsche*. Entre 1936 y 1940, primero, y luego también entre 1940 y 1946, después de abandonar la rectoría de la Universidad de Friburgo (1934) como resultado de su conflictiva relación con el Nacionalsocialismo, Heidegger se dedicará al estudio de la obra de Nietzsche y al diálogo con ella. Como resultado de este trabajo se publicarán en 1961 dos volúmenes dedicados a este filósofo. En la obra completa de Heidegger, no existe otro autor al que se haya dedicado de manera tan intensa y extensa.

e) *Daitseru Suzuki*. Ya en la etapa última y hacia el final de su obra (1958-1960), es notable la influencia de D. Suzuki, particularmente en textos como *Serenidad (Gelassenheit)*, *De camino al habla* y *Diálogos con un japonés*. Se trata, dicho puntualmente, de la influencia de o el encuentro —como se prefiera— con el Budismo Zen.

Ahora bien, un rasgo particular en la obra y en el pensamiento de Heidegger es que no es, casi de ninguna manera, claramente visible la influencia de uno u otro filósofo en su filosofía. Por el contrario, se trata tanto de apropiaciones creativas, como de motivos de disputa que, en realidad, aparecen implícitos en los recorridos de su pensamiento. Además de los autores anteriores, es evidente que dejaron en él una gran impronta poetas como Hölderlin y G. Trakl, pero que fueron también interlocutores suyos Kant, Schelling, Heráclito, Platón, Jünger y Hegel, generalmente en términos no muy concordantes.

Concentrémonos en una de las influencias principales de Heidegger y, a mi manera de ver, para el objetivo que me propongo trazar aquí, quizás la más importante de todas las influencias para la constitución del estilo y del verdadero problema —el último problema— de este autor. Me refiero a Nietzsche.

Sin embargo, mi interés aquí no es el de ver cómo influye Nietzsche en Heidegger, sino el de defender a Heidegger contra Heidegger, o inversamente, el de atacar a Heidegger con Heidegger mismo. Con lo cual, en realidad, me aproximo bastante a K. Löwith¹.

1 Cf. K. Löwith, *Nietzsche. Philosophie de l'éternel retour du même*, Paris, Hachette, 1998. (El texto original, en alemán, es de 1958).

En efecto, es posible identificar dos grandes corrientes de las interpretaciones de Nietzsche. Una primera corriente es la que inaugura Heidegger mismo. Nietzsche ya sostiene en uno de los textos de *La voluntad de poder* que él narra la historia de los próximos dos siglos. Describe lo que sucederá y lo que no es posible que no tenga lugar: el advenimiento del nihilismo europeo. Y en otro texto, afirma Nietzsche que la suya será la filosofía de los próximos dos mil años —de manera análoga a como el cristianismo lo fue de los dos mil años pasados—. En este contexto, Heidegger mismo sostiene que Nietzsche es el paroxismo de la metafísica occidental, y se propone pensarlo como tal. Desde entonces, ya sea con reconocimiento explícito a Heidegger o no, la gran mayoría de las interpretaciones de Nietzsche han ido en el sentido trazado por Heidegger.

Pero K. Löwith inaugura una gran vertiente en las interpretaciones de Nietzsche. De acuerdo con Löwith, lo verdaderamente relevante en este filósofo son los procesos de experimentación de su pensamiento, y las ambigüedades y contradicciones de la articulación del pensar nietzscheano, que es, en rigor, el del viajero: el viajero y su sombra. Para Löwith, dos conceptos son entonces relevantes: la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo².

No obstante, mi finalidad aquí no es exegética ni hermenéutica, y ciertamente no es la de comparar el aparato crítico de y sobre Nietzsche³. Por el contrario, me propongo entrar en otro dominio, algo más sutil y bastante más significativo por laberíntico. Tanto en y con Nietzsche y Heidegger, como sin ellos y por fuera de ellos.

II

Dice Heidegger en el comienzo de los dos tomos dedicados a Nietzsche⁴: "Nietzsche —el nombre del pensador se halla como

2 *Ibid.*, pp. 15-16.

3 Entre otros, este aparato crítico está compuesto por los trabajos de Kolakowski, Fink, Löwith, Heidegger, Beaufret, Taminiaux, Vattimo.

4 M. Heidegger, *Nietzsche*, I y II, Neske, 1961. (En lo sucesivo se citará: *Nietzsche*, y el número en romano, según si se trata del primero o del segundo tomo, y la página a continuación. Debido a que en español aún no existe una traducción de estos dos volúmenes, me he permitido incluir al final, como anexo, la presentación de los títulos y subtítulos que componen el texto doble sobre Nietzsche. De esta suerte, el lector

título para la cosa (*Sache*) del pensar". Dos observaciones preliminares se imponen inmediatamente. La primera tiene que ver con la comprensión adecuada de "cosa" (*Sache*). En el contexto del uso que Heidegger hace de la lengua alemana, la "cosa" del pensar significa tres ideas: por una parte, que se trata del objeto mismo sobre el cual se ocupa o se va a ocupar el pensar; por otra, hace referencia a la finalidad del pensar, o del foco al cual éste tiende; y finalmente, se refiere, asimismo, a la causa de lo que hace pensar, esto es, aquello que atrae al pensar y que por consiguiente le confiere tanto significación como contenido. Pues bien, en cualquiera de los tres casos —o en cada uno de ellos—, aquello de lo cual se ocupa es de Nietzsche. Y es aquí cuando se introduce la segunda observación preliminar. Nietzsche designa el título de aquello que hace pensar, lo cual quiere decir que el pensar considera a Nietzsche no como "sí mismo", sino como el motivo de lo que lo constituye. De una manera más sencilla, el pensar no se ocupará de Nietzsche en persona, de su biografía, ni tampoco de los detalles técnicos de su obra, por ejemplo. Por el contrario, haciendo caso omiso de estos aspectos particulares, Nietzsche es la puerta que antecede a todo un vasto campo de consideraciones.

Pues bien, Heidegger sostiene, en uno de los textos que componen los dos volúmenes de *Nietzsche*, que son cinco los temas o los problemas centrales de toda la metafísica de Nietzsche⁵. Estos cinco conceptos rectores de todo el pensamiento nietzscheano son: la voluntad de poder, el nihilismo, el eterno retorno de lo mismo, el superhombre (o ultrahombre), y la justicia.

Sería a la vez altamente interesante mostrar la manera en que estos cinco pilares de la filosofía nietzscheana se entrelazan, se implican, y conducen unos a otros. Sin embargo, no es ese mi objetivo en este texto. En realidad, mi finalidad es bien distinta. Se trata de observar cómo, por debajo o más allá de estos cinco pilares, hay *en realidad* otro problema aún mayor tanto en la filosofía de Nietzsche como en la de Heidegger, que es el que subyace tras estos cinco problemas y les confiere auténtica significación a cada uno de ellos. Este problema *verdaderamente* fundamental puede enunciarse de tres maneras distintas, así:

podrá acercarse mejor tanto a la lectura de Heidegger de Nietzsche, y con ello a la apropiación heideggeriana de Nietzsche, como, al mismo tiempo, a los supuestos que subyacen tras el presente texto).

5. *Nietzsche*, II, pp. 257-333.

- 1) Estos cinco ejes dan qué pensar.
- 2) Es debido a un pensar originario que, en verdad, aparecen estos cinco problemas como efectivamente rectores de toda la filosofía de Nietzsche.
- 3) Es porque hemos recorrido y enfrentado los subtemas, las articulaciones, las consecuencias y la necesidad de estos cinco problemas, que, entonces, estamos en capacidad de pensar.

III

Nietzsche y Heidegger coinciden —Nietzsche de entrada, y Heidegger tan sólo después, hacia el periodo medio de su obra, y ya definitivamente al final de la misma— en un problema altamente sensible. Se trata de la sospecha primero, y luego del consecuente rechazo, de la “filosofía”, del “filosofar” y de lo que ellos implican. Por lo tanto, coinciden igualmente en su sospecha y rechazo de la ciencia, en el sentido positivo (o incluso positivista) de la palabra. Para Nietzsche, la filosofía es metafísica, y con ello, dualismo, escisión del hombre, y ulteriormente superposición de lo apolíneo sobre lo dionisiaco, de la reflexión sobre la alegría, en fin, de los valores sobre la vida. La historia de la humanidad ha consistido, en el camino de esa racionalidad filosófica o científica (*episteme*), en la transvaloración de todos los valores (*Umwertung aller Werte*). Y por su parte, para Heidegger, la filosofía termina configurando cosmovisiones de las cuales no puede dar cuenta suficientemente, esto es, de una manera satisfactoria. Se ha olvidado de la pregunta que originariamente debía marcar toda posibilidad de vida en sí misma —a saber, la pregunta por el ser—, y al cabo, en el momento presente (cuando Heidegger aún vivía), ha sido abandonada en brazos de la ciencia y de la técnica, las cuales se yerguen como la auténtica y verdadera metafísica de nuestra época, puesto que son ellas las que finalmente establecen qué son las cosas y cómo y por qué lo son. Pero en este mismo camino, la ciencia y la técnica terminan por convertirse en dispositivos (*Gestell*). Ésta no es sino la expresión que Heidegger empleará para sostener que la pasión por el conocimiento o por el pensar han cedido su terreno, sometiéndose a favor de otros intereses: el interés de dominación, el control político y técnico, la instrumentalización del mundo, del ser, etc. En síntesis, la onticización de la realidad toda.

Otra diferencia inmediata que salta ante una mirada desprevénida de los textos de Nietzsche y de Heidegger, es el hecho de que Nietzsche se inscribe, prácticamente con la totalidad de la historia de la humanidad occidental, como un representante del "humanismo": esto quiere decir, sencillamente, que Nietzsche cree en el ser humano, cree que el problema nuclear de todo el pensar es el hombre —ya sea que se lo considere desde el punto de vista de su verdadera humanidad (*Humano, demasiado humano*), o bien como superación de la condición actual de la humanidad y su depasamiento en una historia futura, aún por acaecer (*Así habló Zaratustra*)—. Desde este punto de vista, Nietzsche se encuentra en el mismo bando que Agustín de Hipona, Descartes, Locke, Marx o Sartre, por ejemplo.

En contraste, Heidegger no tiene una visión antropológica, y ya desde muy joven dejó en claro —particularmente en el debate de Davos con Cassirer—, que él no cree que la filosofía o el pensar en general deban circunscribirse o reducirse a ninguna clase de antropología (ya sea la filosófica, la cultural o la de cualquier otro tipo), ni a ninguna de las derivaciones y connotaciones que en general tienen el título del problema: "lo humano". Antes bien, Heidegger ha sido desde el comienzo, y seguirá siendo hasta el último de sus días, un filósofo que cree que el único y verdadero problema que merece ser tratado es el del ser. Desde este punto de vista, Heidegger le cree a Parménides, y se sitúa en la tradición que inaugura Aristóteles, pero que, según él mismo, es después olvidada, como resultado de la misma historia de la humanidad occidental.

Esta diferencia fundamental entre Nietzsche y Heidegger se aprecia perfectamente bien a partir de la forma como cada uno designa el problema o concibe la doctrina del eterno retorno de lo mismo. Mientras que en Nietzsche, el primero en la historia de la filosofía occidental en ver el problema, el (eterno) retorno se designa como (*ewige*) *Wiederkehr*, en Heidegger aparece como *Wiederherkunft*. La diferencia estriba en que para el primero la doctrina del eterno retorno anuncia la circularidad o ciclicidad (*Kehr, kehren*), que precisamente pondrá de manifiesto la transvaloración de todos los valores así como la inutilidad de los valores en particular y del platonismo en general; mientras que Heidegger es un pensador de añoranzas en cuyo trasfondo palpita la nostalgia por el origen, o los orígenes, abandonado(s) y perdido(s) para siempre (*Herkunft*). La tarea, por tanto, consistirá en retornar a los orígenes (*Wiederherkunft*), como a la fuente primera, a fin de escuchar nuevamente la palabra del ser, que nos habla y nos interpela.

Como quiera que sea, Heidegger es, sin lugar a dudas, el más grande escucha y lector que ha tenido Nietzsche hasta hoy. Los demás son tan sólo comentaristas, caricaturistas, epígonos. Nietzsche es importante para Heidegger en cuanto aquél transmite *lo que hay que pensar*, y por tanto, *el pensar mismo*. Heidegger así lo ha captado, correctamente, y nos lo recuerda y enseña.

El nihilismo, contra la acepción vulgar de la palabra, no consiste en la ausencia de valores. Antes por el contrario, el nihilismo consiste en la desvaloración de todos los valores supremos. O lo que es lo mismo, en el hecho de que los valores han perdido la medida, y todos valen igual que todos los demás. Así las cosas, el problema para el ser humano consiste en la dificultad para elegir uno entre tantos —como el mejor, el más oportuno, el deseable, el necesario, y demás—; o bien, inversa pero correlativamente, el problema radica en que, así las cosas, es indiferente optar por uno o por otro valor.

“La metafísica —afirma Heidegger— es en cuanto metafísica, el verdadero nihilismo”, y ella determina toda la historia de la humanidad occidental. En un plano, esa historia puede ser comprendida como la historia de la filosofía y la ciencia, o la filosofía, la ciencia, la técnica y la tecnología. Se trata, pues, de la historia que se condensa en conceptos como logos, anima, intelecto, ratio, entendimiento, *Vernunft*, conciencia, inconsciente, lenguaje. Pero en otro plano, se trata de la historia de la sucesión de cosmovisiones, la última de las cuales es la del mundo como imagen, o como representación (*La época de la imagen del mundo*), o la de la era atómica, de la cual sólo Dios podrá salvarnos (“*Nur noch ein Gott kann uns retten*”) (Entrevista de 1966, publicada en la revista *Der Spiegel* en 1976). Dicho desde otro punto de vista, hay nihilismo cuando en general se establecen valores como lo “en sí”, esto es, como valores hipostasiados y cuya necesidad descansa estrictamente en sí mismos. Tal es el Estado, tal es el derecho positivo (“dura es la ley, pero es la ley”), tal es la religión (los dogmas de fe no se cuestionan; “por fuera de la Iglesia no hay salvación”), y demás. Nuestra época, que es en este sentido la misma de Nietzsche, abunda en ejemplos semejantes. Los valores “en sí” son igualmente conocidos por el (neo)positivismo, en un lenguaje más amplio, como “los hechos” (o “datos”, o estados de cosas): y “los hechos son así”, punto.

Dicho de manera puntual, el nihilismo se manifiesta o aparece:

- 1) Cuando buscamos un sentido en algo que no tiene (que carece de sentido).
- 2) Cuando se pone una totalidad, una sistematización o incluso una organización en algo, y no se realiza.
- 3) Cuando el mundo verdadero se explica a partir de necesidades psicológicas.

Estas indicaciones, aquí bastante genéricas, pueden y deben ser traducidas a contextos más específicos, tales como la política, el derecho, la religión, la educación, los fenómenos sociales (por ejemplo, los mecanismos de control social), los fenómenos de comunicación (medios masivos de comunicación), y otros más.

V

El acto decisivo que Nietzsche exige frente al nihilismo es la crítica de la transvaloración de todos los valores, y ese acto muestra la genealogía de la moral. La moral ha surgido precisamente como resultado de la transvaloración de todos los valores, a saber: que lo que ayer era débil, hoy se considera fuerte, lo que era popular hoy se considera democrático, lo que era enfermizo hoy se considera normal, y así sucesivamente. O bien, dicho en términos de Heidegger, de esta forma se hace evidente que el nihilismo es la historia acontecida, en la que se hace manifiesto que aquello que determina a todo ente y a lo propiamente "verdadero" no es nada.

Frente a la historia de Occidente, que es la historia de la metafísica⁶, nada pueden hacer la filosofía ni la ciencia, pues ellas son, en dos momentos distintos, los mejores productos de esa misma historia. Es, como decía Heidegger en los años treinta del siglo XX, la historia de la nada que nada (*das Nichts vernichtet*), esto es, que aniquila o nihiliza todo lo demás, inclusive a sí misma.

Pues bien, frente a esa historia de nihilismo, de moral de esclavos, de actitudes y comportamientos gregarios, de dominio

6 En una postura muy próxima, Derrida afirmará, leyendo a Levinas, que la metafísica occidental es la escritura. Y con ella, el imperio de la violencia y la exclusión.

de los *a priori*, en los que pesa un espíritu de seriedad y de pesantez, sólo la alegría y la embriaguez pueden liberarnos. Pero no son precisamente la embriaguez y la alegría de conceptos adustos, del rigor lógico, metodológico y epistemológico. La liberación de la historia del nihilismo requiere de otro tipo de saber. Nietzsche denominará a ese saber como alegre: *La gaya ciencia*. "El pensar abstracto es para muchos un esfuerzo, pero para mí, en los días buenos, es una fiesta y embriaguez", recuerda Heidegger que dice Nietzsche⁷. Como es una fiesta del pensamiento, por eso mismo no puede hablarse de una filosofía cristiana, pues el cristianismo sólo sabe de mandamientos, de primeros principios, de razonamientos lógico-deductivos. Pero el pensar auténtico, ése que es embriaguez, no se sabe a sí mismo: es la alegría misma del vivir. Y así, se hace claro que el vivir nietzscheano no se sabe a sí mismo: no sabe de reflexión, ni de meditaciones, de exámenes de conciencia y demás. Se trata del pensar la vida, que equivale tanto como a decir: ¡vivir!

Para Heidegger, el pensar es un pensar "originario", previo a las cuestiones concretas de la filosofía, el arte, la ciencia, la técnica, la política y la lógica. A mi propio modo de ver, el pensar está en comunicación con esos (y otros) ámbitos, pero tiene como sentido anticipar el futuro en todas sus modalidades⁸.

VI

Pensar —como distinto a conocer— consiste en el ejercicio, continuado, de preguntar, o mejor aún de cuestionar. Dicho en un lenguaje metodológico⁹, pensar consiste en poseer, identi-

7 Nietzsche, II, p. 14.

8 Cf. C. E. Maldonado, "Qué significa pensar, fenomenológicamente", en *Rev. Praxis Filosófica*, N° 10/11, Cali, Universidad del Valle, 1999, pp. 107-124; "Necesidad de la razón: notas para un programa de investigación", en *Revista Estudos Leopoldenses. Serie Ciencias Humanas*, N° 152, vol. 34, Unisinos, Sao Leopoldo, Brasil, 1998, pp. 103-136; "El pensar como origen", en *Revista Universitas Philosophica*, N° 21, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1993, pp. 95-103; retomada en *Cuadernos Filosóficos*, N° 1, Santiago de Chile, pp. 1-10, y *Revista Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*, vol. 86, N° 562, Bogotá, diciembre de 1993, pp. 66-70.

9 Y es sabido cómo la metodología es uno de los tres componentes en general de la lógica, junto con la semiótica y la lógica misma. La semiótica se ocupa de determinar, por ejemplo, si las proposiciones son objetivas o no, si las formas proposicionales son psíquicas o funciones,

car, o formular problemas —tres maneras distintas para referirnos a una sola y misma cosa—. Por lo demás, no es cierto que formular o identificar un problema sea algo semejante a escribir una o dos frases entre signos de interrogación. Formular o poseer un problema significa *tener ya* una concepción. Así, un problema es una concepción, no una duda o una hipótesis, ni nada parecido. De esta suerte, resulta claro que pensar consiste en “poseer” un problema, y es justamente el problema el que nos mueve a preguntar, a cuestionar.

Ahora bien, en la historia de la filosofía pueden identificarse claramente, tres formas o tres estilos de preguntar. Cronológicamente, estas tres formas de preguntar, perfectamente distintas entre sí, son las siguientes.

En un primer momento, la humanidad occidental aprende a pensar, y por tanto a formular preguntas, con Sócrates. Como sabemos, Sócrates desarrolla la pregunta como una relación que surge de un sujeto y se plantea a otro. En el caso de Sócrates, ese otro sujeto puede ser Hipias, Protágoras, Gorgias, Alcibiades, o cualquier otro. El interlocutor de Sócrates recibe la pregunta, y la responde o la elude. Como quiera que sea, la pregunta surge de un individuo y se orienta hacia los demás. Esta forma de preguntar es asimilada por Aristóteles, y generalizada en la lógica y en la metafísica, como la relación que un individuo establece ya no solamente con otro(s), sino también, en general, con el mundo, con la naturaleza, con la realidad. Dicho en un lenguaje moderno, la pregunta es así una relación de conocimiento que procede de una fuente clara, un individuo, y que se orienta a otra fuente bien identificada, otro(s) individuo(s), la naturaleza en general. La casi totalidad de la historia de la humanidad occidental ha consistido en esta única forma de preguntarse y, por lo tanto, en esta forma predominante de relacionarse con el mundo y con todas las cosas.

Una segunda forma de preguntar procede precisamente de Heidegger, y ello —es mi hipótesis aquí— gracias a la influencia que sobre él tiene Nietzsche. Para Heidegger, el preguntar es una relación que sucede exactamente al contrario de lo que la tradición socrático-aristotélica ha enseñado e impuesto. En efecto, ya desde *Ser y tiempo*, la pregunta no es un comportamiento o una actitud que proceda de un individuo particular y que se dirija a otro(s) o al universo, en general o en particular.

mientras que la metodología se encarga de temas tales como el empleo correcto de las leyes lógicas en el ejercicio del discurso científico.

Por el contrario, la pregunta es algo que *le sucede* al *Dasein*, un problema que le acaece, y no algo que él decide, de manera consciente y deliberada, formular, dirigir, plantear. Por esta razón aparecen en toda la obra de Heidegger, desde 1928 en adelante, las distinciones entre *Fragen*, *Befragen*, *Erfragen*, y demás. Dicho en términos de la ortodoxia heideggeriana, la pregunta es un fenómeno que le acaece al individuo, y a lo cual él, y esto es lo mejor que puede hacer, debe abrirse. Así, la pregunta procede de afuera, no del sujeto, y frente a ella el individuo debe tener una actitud de apertura, de escucha: debemos poder dejarnos interpelar por el Ser —por el mundo, por las cosas, por el tiempo, etc.—.

Una tercera forma de preguntar en la historia de la filosofía occidental es introducida por Sartre. En estrecha relación con Heidegger, la especificidad de la pregunta, de la interrogación o del problema consiste en que, a diferencia de Sócrates y de Aristóteles, la pregunta no es una relación consciente y voluntaria que el sujeto establece con otro(s) y con el mundo, sino, por el contrario, es una *actitud*, y en cuanto tal, literalmente le acaece, le sucede. La diferencia con Heidegger es que Sartre, a partir del hecho de que le pueda acaecer la pregunta o el problema, se lo plantea tanto a sí mismo como a los demás y al mundo. Esto es, la pregunta tiene como foco de origen la propia conciencia. Pero es que en Sartre la conciencia es conciencia de existir y nada más. Precisamente por esto, la pregunta no es un proceso consciente y voluntario, sino que es la propia existencia —a la que *le sucede* saberse a sí misma—. La forma primigenia como Sartre concibe esto es en la náusea y como náusea (en la experiencia que Antoine de Roquentin relata en *La náusea*). La expresión categorial como esta forma de preguntar es identificada en la historia de la filosofía occidental, se debe a K. Jaspers. Es decir, la pregunta sartreana es una *situación límite* —y las situaciones límites no son queridas o deseadas: sencillamente nos llegan, o no—. Situaciones límites son, por ejemplo, la náusea (Sartre), la angustia (Heidegger), el insomnio (Levinas), el desgarramiento, la solidaridad o el amor (Patočka).

VII

El pensar acaece. No se puede *querer* pensar. Sucede, como los procesos y situaciones más grandes e importantes de nuestra vida. Análogamente a lo que ocurre con el amor, con el tener

hambre, frío o sueño, por ejemplo. Lo mejor que podemos hacer es estar (pre)dispuestos a ello —al sueño, al amor, al pensar, etc.—, y esto es lo que Heidegger denomina como estar en estado de apertura. Hay que dejar que las cosas pasen, porque ya han sucedido, a partir de lo cual nos ponemos en situación de escuchar el ser, y esto coincide con la serenidad: *Gelassenheit*.

Lo mejor que podemos hacer es establecer una cita con alguien, y reunirnos con frecuencia con esa persona. Pero no podemos desear amar o enamorarnos: sencillamente sucede, o no. Lo mismo con el caso del hambre: lo mejor que podemos hacer es ir a un restaurante, o ver una película sobre comida o dejar que el olor de una sazón nos asalte, pues no nos da hambre porque queramos tenerla. Y lo mismo va con respecto al sueño o al dormir. Lo mejor que podemos hacer es prepararnos e ir a la cama, pero no podemos querer dormir. Por el contrario, cuanto más deseemos dormir, menos sueño nos dará.

Los sacerdotes incitan a pensar, a reflexionar, a meditar. Las mamás y los buenos amigos, todos bien intencionados, nos dicen con respecto a una decisión o una acción que pensemos. Los profesores incitan a lo mismo, a pensar. Pero no pensamos porque queramos y, por el contrario, cuanto más *queramos* hacerlo, tanto menos pensaremos, *pues al desear pensar nos estamos cerrando al pensar*.

El problema que emerge es, entonces, vital: ¿Cómo pensar? ¿Cómo pensar *bien*? Esto es lo que preocupa a Descartes, quien es el primero en la historia de la modernidad en recordarnos que basta con pensar bien para actuar bien. El problema equivale, en realidad, a la pregunta: *cómo vivir*.

Pues bien, el problema del *pensar* es lo que, fundamentalmente, preocupa a Heidegger. Y por su parte, el problema originario para Nietzsche es el de cómo hacer posible la vida, o mejor, cómo hacer posible la vida en medio de y a pesar del mundo de los valores y sus instituciones y mediaciones. Pues los valores se quieren a sí mismos como fines, exactamente igual que las instituciones. ("Los individuos pasan, las instituciones permanecen". O lo que es equivalente, los individuos son historias parciales dentro de la verdadera y gran historia, que es la de la institución del caso). Precisamente por ello afirmábamos antes que en la base, o más allá, de los temas del superhombre, la justicia, la voluntad de poder, el nihilismo y el eterno retorno de lo mismo, hay, en realidad, una preocupación más profunda, tanto para Nietzsche como para Heidegger. Para Nietzsche está el problema de cómo hacer la vida posible. Para Heidegger, el problema del pensar. Vivir en medio de la transvaloración de

todos los valores, vivir en medio de la historia occidental (o europea —Nietzsche, Husserl—), que es la historia del nihilismo, vivir teniendo como trasfondo la ausencia de justicia (el mundo de *América* de Kafka; *América* o *El juicio*, da igual). O bien, como es el caso para Heidegger, el problema de base es el de cómo pensar si la filosofía y la ciencia nos han traicionado o nos han desviado de la verdad, o del ser, que son lo mismo (lo mismo, pero no idénticos); cómo pensar en medio de y a pesar de un mundo de representaciones y de símbolos, cómo pensar si vivimos cada vez más en medio de dispositivos de toda clase.

Para Heidegger el hecho verdaderamente sorprendente es que *aún no* pensamos. Así como para Nietzsche *aún no* logramos vivir. Quizás por eso, “porque amamos al hombre hay que destruirlo primero, para que pueda ser posible” (*Zaratustra*). Nietzsche narra la historia de los próximos dos mil años, al cabo de los cuales lograremos o empezaremos a vivir. Y Heidegger, por su parte, nos invita a pensar, pero por eso mismo se pone en marcha, se pone en camino. Lo que es como decir: abandonemos el terruño de la razón occidental —filosofía y ciencia— y ensayemos los terrenos de la poesía, o acaso, incluso los del silencio. ¡Cómo decirlo! Desandemos lo andado, poniéndonos en camino a la espera de lo inesperado, como Heráclito, dado que el Oscuro de Éfeso nos recuerda que “sólo quien espera lo inesperado encontrará”. Heidegger intenta diversos caminos hacia el final de su vida. Uno es el de dialogar con Hölderlin, otro es el poner sobre el tapete el habla, el pensar y el hogar (*Heimat*), otro más será un seminario con E. Fink sobre Heráclito.

VIII

Nietzsche y Heidegger: dos caminos paralelos que se cruzan en varios puntos y, sin embargo, independientes. A mi modo de ver, el problema, literalmente vital, de cómo afirmar y hacer posible, cada vez más posible, la vida, no es ajeno al de qué es pensar y cómo pensar —puesto que pensar es exactamente vivir—. La alegría del pensar, la espontaneidad, la autenticidad del pensar se corresponden, plano por plano, con lo auténticamente humano, con la ebriedad de la vida, con la negación del “tú debes” por el “yo quiero”. (Es decir, la transformación del camello (Kant) en el niño, a la manera como dice Nietzsche que lo dice Zaratustra). La vida se condensa, en términos nietzscheanos, en una sola palabra: “¡más!” Pues la vida —la vida

sana, la vida normal— siempre quiere más, que es lo que sucede originariamente con el pensar mismo, que produce placer (como afirma con acierto Aristóteles), pero porque no es intelectual ni reflexivo.

No existe una pedagogía de la vida, como tampoco una prope-
deútica del pensar —máximo, del conocer—. No es posible ense-
ñar a pensar, como tampoco es posible ni tiene sentido enseñar
a vivir. Pues la vida, como el pensar verdadero, no se sabe a sí
misma. De allí su aspecto negativo y de rechazo al nihilismo,
que es toda la historia de la humanidad acontecida hasta ahora
en Occidente y la historia previsible en el futuro. Pues lo propio
de la historia acontecida es que se encarna en tradiciones y en
instituciones bien específicas que matan a la vida —y al pen-
sar— porque se afirman a sí mismas como necesarias. Nietzsche
y Heidegger se acompañan, o coinciden, en un trecho del cami-
no, pero el destino de cada uno es bien diferente. Como quiera
que sea, abren en medio de la espesura del mundo de los valo-
res, en medio de la espesura del bosque, un claro, que es la
identificación del primero de todos los problemas. Sólo que en
la historia de la humanidad occidental acontecida hasta ahora
aparece como el último de todos: ¿Cómo pensar—cómo vivir?

ANEXO

TABLA DE CONTENIDOS DEL NIETZSCHE DE HEIDEGGER

I

LA VOLUNTAD DE PODER COMO ARTE (1936-1937)

- Nietzsche como pensador metafísico.
- El libro *La voluntad de poder*.
- Planos y preparativos para la "Construcción principal".
- La unidad de la voluntad de poder, el eterno retorno y la transvaloración de todos los valores.
- Construcción de la "Obra central". El camino del pensar de Nietzsche en cuanto conversión.
- El ser del ente como voluntad en la metafísica transmitida a nosotros.
- La voluntad como voluntad de poder.
- La voluntad como afecto, pasión y sentimiento.
- La interpretación idealista de la doctrina sobre la voluntad de Nietzsche.
- Voluntad y poder. La esencia del poder.
- La pregunta fundamental y directriz de la filosofía.
- Los cinco principios sobre el arte.
- Seis hechos fundamentales de la historia de la estética.
- La ebriedad como estado estético.
- La doctrina kantiana de la belleza. Su mala comprensión por parte de Schopenhauer y de Nietzsche.
- La ebriedad como fuerza creativa de formas.
- El gran estilo.
- El fundamento de los cinco principios acerca del arte.
- La duplicación emergente entre verdad y arte.
- Verdad en el platonismo y en el positivismo. El ensayo de Nietzsche de una conversión del platonismo a partir de la experiencia fundamental del nihilismo.
- Circularidad y conexión entre el sentido en Platón y la relación con el arte y la verdad.
- La *Politeia* de Platón: La distancia del arte (*Mimesis*) con respecto a la verdad (*Idea*).
- El *Fedro* de Platón: belleza y verdad en una feliz duplicidad.
- La conversión del platonismo por parte de Nietzsche.
- La nueva comprensión de la sensibilidad y la duplicidad emergente entre arte y verdad.

II

EL ETERNO RETORNO DE LO MISMO (1937)

- La doctrina del eterno retorno como pensamiento fundamental de la metafísica de Nietzsche.
- El surgimiento de la doctrina del retorno.
- La primera comunicación de Nietzsche de la doctrina del retorno.
- “Del rostro y el enigma”.
- Los animales de *Zarathustra*.
- “El convaleciente”.
- La tercera comunicación de la doctrina del retorno.
- La idea del retorno en las observaciones preliminares.
- Las cuatro observaciones de agosto de 1881.
- Presentación compendiada de la idea: el ente como todo en cuanto vida, fuerza; el mundo como caos.
- El pensamiento de la “humanización” del ente.
- La demostración de la doctrina del retorno en Nietzsche.
- El procedimiento presunto de las ciencias naturales en el proceso de la demostración. Filosofía y ciencia.
- El carácter de la “demostración” de la doctrina del retorno.
- La idea del retorno como creencia.
- La idea del retorno y la libertad.
- Visión retrospectiva a las observaciones desde la época de *La gaya ciencia* (1881-1882).
- Las observaciones desde la época del *Zarathustra* (1883-1884).
- Las observaciones desde la época de *La voluntad de poder* (1884-1885).
- La forma de la doctrina del retorno.
- El informe de la idea del retorno: la doctrina del retorno como superación del nihilismo.
- El instante y el eterno retorno.
- La esencia de una fundamentación metafísica. Su posibilidad en la historia de la filosofía occidental.
- La fundamentación metafísica de Nietzsche.

III

LA VOLUNTAD DE PODER COMO CONOCIMIENTO (1939)

- Nietzsche como pensador del final de la metafísica.
- La llamada “Obra principal” de Nietzsche.
- La voluntad de poder como principio para una nueva posición de valores.

- El conocimiento en la idea fundamental de Nietzsche acerca de la esencia de la verdad.
- La esencia de la verdad (Rectitud) como “apreciación de los valores”.
- El presunto biologismo de Nietzsche.
- La metafísica occidental como “lógica”.
- La verdad y lo verdadero.
- La oposición del “mundo verdadero y el mundo aparente”. La remisión retrospectiva a las relaciones de los valores.
- Mundo y vida como “devenir”.
- El conocer como esquematización de un caos según las necesidades prácticas.
- El concepto de “caos”.
- La necesidad práctica como necesidad de esquemas. Constitución de horizontes y perspectiva.
- Entendimiento y valoración.
- La esencia poética de la razón.
- La interpretación “biológica” del conocer en Nietzsche.
- El principio de contradicción como principio de ser (Aristóteles).
- El principio de contradicción como sensación (Nietzsche).
- La verdad y la distinción entre “mundo verdadero y mundo aparente”.
- El cambio exterior de la verdad comprendida metafísicamente.
- La verdad como rectitud.
- La esencia de la voluntad de poder. El lugar del devenir en la presencia.

IV

EL ETERNO RETORNO DE LO MISMO Y LA VOLUNTAD DE PODER (1939)

V

EL NIHILISMO EUROPEO (1940)

- Los cinco títulos principales en el pensar nietzscheano.
- El nihilismo como “desvaloración de los valores supremos”.
- Nihilismo, *nihil* y la nada.
- El concepto de cosmología de Nietzsche y la psicología.
- El origen del nihilismo. Sus tres formas.
- Los valores supremos como categorías.

- El nihilismo y el hombre de la historia occidental.
- La nueva posición de valores.
- El nihilismo como historia.
- Posición de valores y voluntad de poder.
- La subjetividad en la interpretación de la historia de Nietzsche.
- Interpretación "moral" de la metafísica de Nietzsche.
- Metafísica y antropomorfismo.
- El principio de Protágoras.
- Origen del sujeto en la modernidad.
- El *cogito* de Descartes como *cogito me cogitare*.
- El *cogito sum* de Descartes.
- La fundamentación metafísica de Descartes y de Protágoras.
- La postura de Nietzsche frente a Descartes.
- La conexión intrínseca de la fundamentación de Descartes y de Nietzsche.
- La determinación esencial del hombre y la esencia de la verdad.
- El final de la metafísica.
- La relación con el ente y la relación con el ser. La diferencia ontológica.
- El ser como a priori.
- El ser como *ἰδέα*, como *ἀγαθόν*, como condición.
- Interpretación del ser como *ἰδέα* y la idea del valor.
- El esbozo del ser como voluntad de poder.
- La distinción entre el ser y el ente y la naturaleza del hombre.
- El ser como el vacío y la riqueza.

VI

LA METAFÍSICA DE NIETZSCHE (1940)

- Introducción.
- La voluntad de poder.
- El nihilismo.
- El eterno retorno de lo mismo.
- El superhombre.
- La justicia.

VII

LA DETERMINACIÓN HISTÓRICO-ONTOLÓGICA DEL NIHILISMO (1944-1946)

VIII

LA METAFÍSICA COMO HISTORIA DEL SER (1941)

- El ser-qué y el ser-que en el comienzo esencial de la metafísica: *ἰδέα* y *ἐνεργεία*.
- El cambio de la *ἐνεργεία* en la *actualitas*.
- El cambio de la verdad en certeza.
- El cambio del *υποκειμενον* en *subiectum*.
- Leibniz: la estrecha pertenencia entre realidad y representación.
- *Subiectividad* y subjetividad.
- Leibniz, "Los 24 principios".

IX

ESBOZOS PARA LA HISTORIA DEL SER COMO METAFÍSICA (1941)

- De la historia del ser.
- A la determinación esencial de la metafísica moderna.
- Objetividad-Trascendencia-Unidad-Ser (*Crítica de la razón pura*, § 16).
- Ser-Objetividad (Voluntad).
- Ser como objetividad-ser y pensar-la unidad y lo "Ev".
- Objetividad y "reflexión".
- Reflexión y negatividad.
- Reflexión y representación.
- Reflexión y objeto y subjetividad.
- Lo trascendental.
- *Representatio* y *reflexio*.
- Ser-realidad-voluntad.
- Ser y conciencia (experiencia histórico-ontológica).
- El ser.
- El cumplimiento de la metafísica.
- Ser.
- Existencia.
- Ser y estrechamiento del concepto de existencia.
- Schelling y Kierkegaard.
- La existencia y lo existencial.

X

EL RECUERDO EN LA METAFÍSICA (1941)