

*¿Quién es el Zaratustra de Heidegger?
La interpretación heideggeriana del
Zaratustra de Nietzsche*

REMEDIOS ÁVILA CRESPO
Universidad de Granada

RESUMEN

El siguiente trabajo aborda el problema de la interpretación que hace Heidegger de la figura de Zaratustra. A continuación se analiza la posición heideggeriana ante la filosofía de Nietzsche. Y finalmente se intenta una crítica y una valoración personal del juicio de Heidegger según el cual Nietzsche es un metafísico y un nihilista.

PALABRA CLAVE

NIETZSCHE-HEIDEGGER-METAFÍSICA-NIHILISMO-NOSTALGIA-VENGANZA

ABSTRACT

The following study has different etapes. First, there is an analyse of Heidegger's interpretation of Zaratustra. The second point examine the global Heidegger's position regarding Nietzsche's philosophy. Finally, there is a critique and a personal evaluation from Heidegger's view of Nietzsche as a metaphysician and a nihilist.

KEY WORDS

NIETZSCHE-HEIDEGGER-METAPHYSIC-NIHILISM-NOSTALGIA-VENGEANCE

I. NIETZSCHE Y HEIDEGGER COMO AUTORES PROBLEMÁTICOS

REFLEXIONAR SOBRE NIETZSHE Y HEIDEGGER es un reto difícil. Estos nombres, que por razones intrínsecas o de conveniencia, se vieron involucrados en los aconte-

cimientos mucho más que sombríos de la historia reciente de Europa, todavía hoy nos dan que pensar. Pero también hoy, independientemente de que uno se sume o se reste a la legión de los heideggerianos y de los nietzscheanos, debemos saber que la reflexión sobre ellos no valdrá nada, si no intentamos responder a la pregunta de qué hacer con ellos, para qué nos sirven, que dicen acerca de nosotros, cómo nos impiden o nos ayudan a entender lo que somos. Ambos son merecedores de justicia: no debemos ser comprensivos con sus errores, pero tampoco podemos despreciar sus aciertos. La tarea de la hermenéutica resulta útil si practicamos con rigor el doble movimiento de aproximación y de distancia. «Preguntar es la piedad del pensar», decía Heidegger. También nosotros debemos preguntar y ésta es nuestra devoción para con ellos. Contra esa piedad, está el nihilismo: que sólo desprecia, que no cree en nada, que no encuentra nada que amar ni respetar.

El caso concreto de Heidegger es especialmente paradigmático de lo que he comenzado diciendo. Dos dificultades que han servido a muchos de causa o de pretexto para abandonarlo. La primera tiene que ver con lo que escribe; la otra, con algunos de los errores que cometió. Respecto de la primera dificultad, cuando uno se interna en su lectura, se tiene la impresión de aventurarse en un paisaje oscuro y seco, árido, duro. Pero también en la oscuridad y en la aridez del desierto alguna luz y algún oasis se muestran, si se tiene la paciencia y la modestia de esperar y de escuchar.

La segunda de las dificultades no es menor. Uno se encuentra sometido a la perplejidad y la ambivalencia. Y en esto no estamos solos. La correspondencia entre K. Jaspers y H. Arendt corrobora este punto. Ambos señalaban que Heidegger parecía ser un hombre cuya sensibilidad moral no estaba a la altura de su pasión por el pensamiento. Y a la carta de Jaspers del 1 de septiembre de 1949, en la que éste se refería a Heidegger con la expresión de «alma impura», «alma que no nota su impureza», H. Arendt contestaba así: «A lo que usted llama impureza, yo lo llamaría falta de carácter, pero en el sentido de que él no tiene literalmente ninguno, tampoco un carácter especialmente malo. Y en medio de esto vive en una profundidad y con una pasión que no resultan fáciles de olvidar»¹. «Una profundidad y una pasión que no resultan fáciles de olvidar», dice Arendt y corrobora Jaspers en el informe de 1945, solicitado por la Comisión de Depuración Política. Allí reconoce que «su modo de pensar es dictatorial y opuesto a la libertad y a la comunicación», pero admite que es «una potencia muy importante» y que, aunque sea ocasionalmente, «acierta de manera secreta y maravillosa con el nervio de la filosofía»².

¹ Cf. R. Safranski, *Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo*, tr. R. Gabás. Barcelona: Tusquets, 1993, pp. 366-367.

² Cf. Ott, *Martin Heidegger*, tr. H. Cortés. Madrid: Alianza Universidad, 1992, pp. 350-351.

A afrontar esta ambivalencia y por extraño que parezca puede ayudarnos alguien que no es en absoluto sospechoso de defensas más o menos interesadas. Me refiero a Habermas y quiero cederle en este punto la palabra, pues resulta iluminador lo que escribe en el Prólogo al libro de V. Farías. Refiriéndose al informe de Jaspers, señala que su «rigurosa concepción de la unidad de obra y persona no hace justicia a la autonomía del pensamiento y sobre todo a la historia de influencias y efectos que un pensamiento genera». Con ello no se niega la conexión interna entre una obra filosófica y el contexto biográfico, ni el grado de responsabilidad que corresponde a un autor que durante su vida puede reaccionar ante las consecuencias no pretendidas de sus manifestaciones³. Pero, añade, «hay que evitar a toda costa establecer una conexión en cortocircuito entre obra y persona. La obra filosófica de Heidegger debe su autonomía a la fuerza de sus *argumentos*. Y sólo podremos establecer una conexión productiva con ella si entramos en sus argumentos y conseguimos liberarlos de la ganga de su contexto cosmovisional⁴. Por fin, haciendo un balance sobre la obra de Farías señala que esa obra es un testimonio «frente a aquellos albaceas que siguen pensando que el rango intelectual de un autor obliga a los que vienen después a aceptar su herencia entera e *indivisa*»⁵.

Volveré sobre esto, pero, antes, diré algo acerca de la relación entre esos dos autores. ¿Por qué esa atención a Nietzsche? ¿De cuándo data ese interés y cuánto tiempo dura? Si a la filosofía cabe aplicar que lo que uno dice de otros dice también mucho de lo que uno mismo es y piensa, Heidegger sería un caso ejemplar. Sus reflexiones sobre Platón, sobre Kant, sobre Nietzsche, son tanto una exégesis reveladora del pensamiento de aquéllos, como y sobre todo, una exposición del pensamiento propio. Y en este caso valdría la pena someter a prueba la verdad del adagio latino que dice: *Similis simili gaudet*, pues seguramente el interés que le despertó Nietzsche podría ser explicado por la existencia de ciertos puntos comunes a los dos. También volveré sobre esto. Ahora quiero recordar cuáles fueron los años en los que el interés por Nietzsche centró su reflexión. Y ese interés es clave entre los inicios de la década de los 30 y los primeros años de la década de los 50. Concretamente el contenido de los dos volúmenes publicados en 1961 con el título *Nietzsche I y II* data de los años 1936 a 1946. Además, hay que destacar ensayos como: *La época de la imagen del mundo* (1938); *La superación de la metafísica* (1938-1939); *La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'* (1943) y, naturalmente y de modo especial, *¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?* (conferencia pronunciada el día 8

³ J. Habermas, *Textos y contextos*, tr. M. Jiménez Redondo. Barcelona: Ariel, 1996, pp. 76-77.

⁴ *Op. cit.*, p. 102.

⁵ *Op. cit.*, p. 105.

de mayo de 1953). Fueron estos años cruciales en su biografía, años que van desde la asunción del compromiso político, pasan por el abandono del rectorado, el apartamiento de la universidad, hasta que de nuevo es «rehabilitado», celebrado y reconocido como una figura esencial no sólo en Alemania, sino en el mundo intelectual de Occidente.

En lo que sigue voy a prestar un interés especial al escrito sobre Zaratustra, porque encuentro en él algo novedoso respecto al resto de los escritos que se refieren a Nietzsche. Voy a referirme, primero, a la lectura que hace Heidegger de ese personaje de factura nietzscheana que es Zaratustra. Después de eso, a su posición respecto de la filosofía de Nietzsche y finalizaré con una crítica y una valoración personal.

II. LA INTERPRETACIÓN HEIDEGGERIANA DEL ZARATUSTRA DE NIETZSCHE

II.1. EL AUTOR: NIETZSCHE COMO METAFÍSICO

Si concentramos nuestro interés en este último ensayo, propongo tres preguntas para afrontarlo: 1) ¿Quién es para Heidegger el autor de esa obra sobre cuyo protagonista reflexiona el ensayo?; 2) ¿Cuáles son los rasgos fundamentales del protagonista de la obra, es decir, de Zaratustra?; y 3) ¿Cuál es el lugar que ocupa Nietzsche en el conjunto del pensamiento de Occidente?

Comencemos por la primera pregunta: ¿quién es para Heidegger el autor de esa obra sobre cuyo protagonista reflexiona el ensayo? ¿Qué tipo de pensador es? ¿Es un psicólogo, un moralista, un literato, o un filósofo? Heidegger no duda en la respuesta: Nietzsche hace filosofía y, concretamente, metafísica. Su pensamiento responde a las grandes cuestiones de la metafísica. Y no duda en situarlo reiteradamente junto a los grandes pensadores: Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, Schelling. Esto supone un alejamiento de las interpretaciones al uso y una denuncia de la incapacidad de éstas para entender a Nietzsche. Ésta es, como dice Pöggeler, su meta provisional: se trata de comprender su pensamiento como metafísica unitaria, en cuanto verdad sobre lo ente. Pero la meta fundamental estriba en entender la posición metafísica de Nietzsche como consecuencia del pensar metafísico occidental, para, al fin, situarnos ante la suprema decisión: prolongarla o buscar otro inicio.

Volviendo a la meta provisional, Heidegger intenta rescatarlo de toda utilización abusiva. Para ello se opone, en general, a aquellos que sostienen que Nietzsche no sería un pensador riguroso, sino, a lo sumo, un «pensador-poeta», un «filósofo de la vida», un psicólogo, o un moralista. Pero, en particular,

⁶ O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, tr. y notas de F. Duque. Madrid: Alianza Universidad, 1986, p. 116.

a la de Bäumler, porque este propagandista del nacionalsocialismo, en su intento de buscar un apoyo en este pensador, es incapaz de mantener unidos voluntad de poder y eterno retorno, y establece entre ambos una alternativa desfiguradora e incapaz de captar el mensaje nietzscheano⁷. La otra concepción que Heidegger rechaza es la de Jaspers. Por distintas razones ciertamente, pero, en todo caso, porque malentendiendo la doctrina del retorno y la despoja de su valor metafísico, reduciéndola a un ámbito puramente existencial⁸.

Detengámonos un momento en la pregunta sobre qué entiende Heidegger por metafísica, con el fin de destacar algunos rasgos que, para la problemática que planteamos —quién es Zaratustra— tienen interés. En el escrito de 1929 titulado *¿Qué es metafísica?*, Heidegger nos ofrece el rasgo fundamental característico de esa disciplina. Allí se advierte⁹ que con el hombre se lleva a cabo una irrupción gracias a la cual «queda al descubierto el ente en su *qué* es y en su *cómo* es». Interesa muchísimo destacar esa duplicidad del *qué* y el *cómo*, que corresponde respectivamente a las preguntas por el *tí* y el *hóti*; el *quid* y el *quod*, es decir, lo que es esencialmente algo y el hecho de que sea. En definitiva, las viejas preguntas metafísicas por *la esencia y la existencia*, que, a propósito de Nietzsche, Heidegger examinará por extenso¹⁰. A estas dos cuestiones reunidas es a lo que Heidegger llama la verdad del ente en tanto que tal en su totalidad¹¹.

La cuestión de si Nietzsche es un metafísico depende de en qué medida se ocupe de esas cuestiones: la esencia y la existencia. La cuestión de si culmina la metafísica occidental, que es su objetivo fundamental, depende de si en él se cumple el destino de aquella, un destino errático y olvidado respecto del Ser. Y Heidegger adelanta su respuesta positiva, que asigna a Nietzsche no un lugar más, sino un lugar privilegiado en la historia y el desenvolvimiento de la misma. Ya en el discurso de su toma de posesión como rector en mayo de 1933, titulado *Autoafirmación de la universidad alemana*, Heidegger alude a Nietzsche como el que ha experimentado de modo radical la muerte de Dios, es decir, el nihilismo, la «impotencia del ente más ente», y que, por ello, nos sitúa ante la decisión acerca de la cuestión del ser. Él lleva hasta sus últimas consecuencias la pregunta sobre el ser como verdad de lo ente y sobre el sentido del ser.

El pensamiento de Nietzsche no es menos que el de Aristóteles en pro de la causa del pensar¹², y el pensar de Nietzsche, en cuanto disciplina que se ocupa de la verdad de lo ente, es «la metafísica de nuestra época»¹³. Es un

⁷ M. Heidegger, *Nietzsche I*, cap. 1., tr. P. Klossowski. Paris: Gallimard, 1971, pp. 27-29.

⁸ *Nietzsche I*. Ed. cit., p. 29.

⁹ M., Heidegger, *¿Qué es metafísica?* Tr. X. Zubiri. Buenos Aires: Siglo XX, 1984, p. 39.

¹⁰ Ver *Nietzsche II*, Ed. cit., pp. 10-21.

¹¹ *Nietzsche II*. Ed. cit., p. 207.

¹² O. Pöggeler, *op. cit.*, p. 112.

¹³ O. Pöggeler, *op. cit.*, p. 116.

pensamiento metafísico, porque en él se pregunta por lo que el ente *es* (*essentia*), y por el *hecho* de que es y *cómo* es en su totalidad (*existentia*). A estas dos preguntas responde Nietzsche con la voluntad de poder y el eterno retorno respectivamente. Pero la verdad pide en cada momento una humanidad por la cual sea estructurada, fundada, comunicada y conservada: esta humanidad es el superhombre. Y, puesto que la verdad y su conservación son inseparables¹⁴, se muestra así cómo voluntad de poder, eterno retorno y superhombre están estrechamente unidos. Son indisociables. Veamos esto.

II.2. EL PERSONAJE: ZARATUSTRA, EL MAESTRO QUE ENSEÑA LA NOSTALGIA
Y LA LIBERACIÓN DE LA VENGANZA

Dos son las tesis que Heidegger mantiene a propósito de Nietzsche. Según la primera, Nietzsche es un *metafísico* que responde a las preguntas acerca de la esencia y de la existencia con dos expresiones decisivas, la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo. En cuanto a la segunda, Nietzsche lleva a su cumplimiento, a su final, la historia de la metafísica occidental, la historia del olvido del ser como historia del *nihilismo*. Teniendo en cuenta esto, vamos a ilustrarlo con el escrito de 1953 sobre Zaratustra, y que presenta, a mi juicio, dos novedades importantes¹⁵. Y para empezar destaquemos la tesis que Heidegger mantiene en este escrito y que responde a la pregunta «¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?»: Zaratustra es el maestro del eterno retorno y el que enseña al superhombre. Y esto es así porque enseña la liberación del espíritu de la venganza.

Zaratustra como maestro

Para empezar a aclarar esto, Heidegger nos hace reparar de inmediato en el título de la obra, *Así habló Zaratustra*. Zaratustra es uno que habla (*Sprecher*),

¹⁴ Nietzsche II. Ed. cit., p. 207.

¹⁵ Quiero señalar -sin que esto contradiga lo que he suscrito antes con Habermas acerca de las reservas respecto a la necesidad de unidad de la vida y la obra de un pensador- que este hincapié en esos dos elementos no es casual ni inexplicable. Sobre todo en lo que respecta a la venganza. Este concepto, cuya importancia en Nietzsche es preciso recordar pero no hace falta demostrar dado que está en su obra por todas partes, me parece que está presente en Heidegger en esos años que sucedieron a la derrota del nazismo y, seguramente, está presente en Alemania en ese tiempo (un conocimiento elemental de retórica no puede pasar por alto que la capacidad de impresionar a un auditorio está directamente relacionada con el conocimiento de cuáles son las pasiones y los intereses del mismo, es decir, a qué es sensible el auditorio y qué desea oír). No me extenderé más en esa circunstancia y no quiero hacer de tal referencia el motivo fundamental de mi trabajo, pero no quiero pasarlo por alto.

un orador. Pero, ¿de qué tipo? Es decir: ¿a quién habla? ¿de qué modo habla? ¿de qué habla?

La primera pregunta puede responderse con el subtítulo de la obra: «un libro para todos y para nadie» (*Ein Buch für Alle und Keinen*). «Para todos», es decir, para cada hombre en cuanto hombre, para cada uno en la medida en que la esencia del hombre es una cuestión digna de ser pensada. «Para nadie», esto es, para ninguno de los curiosos que se acercan a Nietzsche a emborracharse con sus sentencias¹⁶. En segundo lugar, ¿de qué forma habla? Zarathustra es un *Sprecher* y, mucho más, un *Fürsprecher*, un portavoz, en un triple sentido: alguien que habla delante de otros, que se dirige a un público; alguien que habla en favor de algo a lo que justifica, un abogado, podría decirse; y, finalmente, uno que, al hablar, explica y aclara. Zarathustra es, pues, un portavoz que aboga en favor de algo. Pero, y en tercer lugar, ¿de qué es portavoz? ¿Sobre qué habla? Lo dice él mismo, en el pasaje titulado *El convaleciente*. Repárese en el significado del término «convaleciente» (*Genesende*), que Heidegger interpreta, menos como el que está en la fase de superación de una enfermedad, pero que no está sano todavía –el que convalece–; que como el que se recoge y se reconcentra en sí mismo para volver a casa, al hogar, esto es, «para entrar en aquello a lo que está destinado»¹⁷. Y subrayemos las palabras que Heidegger recuerda y que Nietzsche pone en boca de Zarathustra en el lugar referido: «Yo, Zarathustra, el portavoz (es decir, el que intercede por, el abogado, como traduce Sánchez Pascual) de la Vida, del Sufrimiento, del Círculo...» Si por «vida» se entiende la voluntad de poder como rasgo fundamental de todo ente; por «sufrimiento» aquello que es en el modo de la voluntad de poder; y por «círculo» el anillo que se curva sobre sí mismo, tenemos una primera definición provisional que, hay que reconocerlo, no aclara de momento demasiado: «Zarathustra es el portavoz de esto: todo ente es voluntad de poder, que, como voluntad creadora que choca, sufre, y, de este modo se quiere a sí misma en el eterno retorno de lo igual»¹⁸.

Un primer paso con vistas a iluminar el significado de esta frase podemos darlo con Heidegger, cuando nos invita a prestar atención a dos sentencias de Nietzsche que hablan de Zarathustra y que, no azarosamente, aparecen destacadas en itálica en los textos correspondientes. Por un lado, en el fragmento citado, *El convaleciente*, leemos: «*Tú (es decir, Zarathustra) eres el maestro del eterno retorno*». Y, en el prólogo, en el parág. 3 encontramos «*Yo (es decir,*

¹⁶ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*. «Wer ist Nietzsche's Zarathustra?» Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1954. Tr. E. Barjau. *Conferencias y artículos*. «¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?» Barcelona: Odós, 1994, p. 91.

¹⁷ *loc. cit.*, p. 92.

¹⁸ *loc. cit.*, p. 93.

Zaratustra) *os enseñó al superhombre*». En los dos casos encontramos la palabra *lehren* (enseñar), y esto inmediatamente aclara ya el sentido decisivo de la palabra «portavoz». Zaratustra es un maestro, alguien que enseña. Ahora bien, la primera sentencia aludida no la dice Zaratustra de sí mismo: la dicen sus animales. La segunda sí la dice Zaratustra de sí mismo. Una y otra no son independientes, pero el orden de su formulación establece una prelación entre ellas: antes (cronológicamente) que el eterno retorno, debe mostrarse al superhombre.

Y el superhombre es, según Heidegger¹⁹, el que va más allá del hombre que ha habido hasta ahora para conducirlo hasta su esencia, esencia que está pendiente todavía y que consiste en hacerse cargo del dominio de la tierra. El hombre de antes no sirve, porque ahora hay que disponerse a entrar en ese dominio y, por eso, la pregunta metafísicamente decisiva es ésta: ¿está preparado el hombre de hoy para eso?²⁰.

Por otra parte, lo que los animales dicen de Zaratustra y que concierne a su esencia –«tú eres el maestro del eterno retorno»– lo advierten de un modo peculiar: «Porque tus animales, oh Zaratustra, saben bien quién eres y quién debes llegar a ser: mira, *eres el maestro del eterno retorno*, ¡éste es ahora *tu destino!*»²¹. Y, ante ese destino, ante ese *deber llegar a ser*, Zaratustra retrocede asustado. Ese miedo que invade a Zaratustra hay que subrayarlo, pues para quien no sea suficientemente tenido en cuenta, para ése, Zaratustra será siempre inaccesible.

Teniendo en cuenta esto –la doble enseñanza de Zaratustra (el eterno retorno y el superhombre); la pregunta decisiva que Nietzsche formula (si el hombre actual está suficientemente preparado para hacerse cargo de la tierra); y el miedo, la vacilación, el dolor que acompañan al personaje–, volvamos una vez más sobre tal personaje, con objeto de aclarar aquella definición provisional. Zaratustra es un maestro que enseña, es decir, que lleva a una figura visible, a una imagen intuitiva, aquello que quiere mostrar. Zaratustra no es el superhombre, sino el que lo enseña. Y Nietzsche no es Zaratustra, sino el que pregunta para hacerse con la esencia de Zaratustra. Nietzsche es como noso-

¹⁹ *loc. cit.*, p. 95.

²⁰ Me interesa subrayar esto, porque, a renglón seguido, subraya Heidegger la actualidad de Nietzsche, o mejor, la relevancia de su filosofía: «De una cosa, ciertamente, deberíamos darnos cuenta: este pensar que se dirige a la figura de un maestro que enseña al superhombre nos concierne (va con nosotros), concierne a Europa, concierne a la tierra entera, no sólo hoy mismo, sino ante todo mañana. Esto es así independientemente de que afirmemos o combatamos este pensamiento, de que lo pasemos por alto o lo imitemos con falsos acentos. Todo pensar esencial atraviesa la muchedumbre de sus partidarios y de sus adversarios, sin que ninguno pueda hacerle nada» (*loc. cit.*, p. 96).

²¹ *Loc. cit.*, p. 94.

tros, el que pregunta y el que desea aprender: el que se sitúa con Zaratuſtra «junto al puente» y quiere ver lo que éste le muestra.

Es muy importante la imagen del puente, que sugiere la de un paso, la de un tránsito, la de una continuidad entre dos elementos dispares del paisaje. Ya Nietzsche insiste en esta imagen en algunos párrafos no citados por Heidegger, pero que no debemos olvidar: en el párrafo 4 del Prólogo, cuando señala que «la grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta», y, sobre todo, en el importante capítulo *De la redención*, donde advierte: «Un vidente, un volente, un creador, un futuro también y un puente hacia el futuro, y, ay, incluso por así decirlo, un lisiado junto a ese puente: todo eso es Zaratuſtra»²². Pues bien, de la mano de esta imagen del «puente», vamos a aclarar el sentido de la nostalgia (*die Sehnsucht*) y el espíritu de la venganza (*der Geist der Rache*).

La nostalgia y la liberación de la venganza

Volvamos a la imagen del puente. El puente sugiere inmediatamente, como se ha señalado, la idea de un paso, de un tránsito, de una continuidad «desde» un lugar «hasta» otro. Por tanto, tenemos inmediatamente que distinguir tres elementos: (a) el lugar del que aquél que pasa se aleja; (b) el hecho mismo de pasar, de transitar, de alejarse; y (c) el lugar al que se pasa.

Heidegger comienza por este último, porque considera que, si uno no tiene una idea de a dónde va, el alejarse y el pasar mismo carecen de sentido. De alguna forma ya se ha apuntado que este a dónde es la patria del superhombre, pero, en la medida en que el superhombre es el hombre que tiene que venir y que no es todavía, ese lugar está *lejos* del presente, está más allá de este presente, lejos del hombre actual. Pero también en la medida en que esa lejanía está presente en la mente y en el corazón del que aspira a pasar, también esa lejanía permanece. «Lo lejano permanece», escribe misteriosamente Heidegger²³. Esta permanencia en lo presente de lo lejano en cuanto lejano produce un estado de ánimo especial, que Heidegger, siguiendo sorprendente y ajustadamente a Nietzsche, llama *Sehnsucht*. Esta palabra alemana, que en castellano equivale a ansia, anhelo, nostalgia, es acentuada expresamente por Heidegger. Y advierte que no hay que relacionarla con la palabra *suchen* (buscar), sino con la palabra *Sucht*, que significa enfermedad, padecimiento, dolor. Si tenemos en cuenta que *sehnlich* significa, ardiente, vivo, con ardor, *Sehnsucht*, sería algo así como un vivo dolor, un padecimiento que consume. Eso es también el significado del castellano «anhelo» y «ansia», en relación con los cuales hay que poner la palabra nostalgia, que en alemán se dice también *Heimweh* (es decir,

²² *Así habló Zaratuſtra*. Trad. A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1981, p. 204.

²³ *Conferencias y artículos*. Ed. cit., p. 97.

la morriña, el deseo de volver al hogar). Y ahora se entiende por qué Heidegger ha advertido antes que Zaratustra, en cuanto convaleciente, *Genesende*, es el que está en camino hacia sí mismo, hacia su hogar y, por eso, puede decir quién es. Pues bien, *Sehnsucht*, como nostalgia, como anhelo, no tiene nada que ver con melancolía (*Schwermut, Trübsinn*): es dolor, pero no es tristeza. Esto es importante señalarlo, para comprender esa exacta y sorprendente definición que da Heidegger de la nostalgia, del ansia, del anhelo. «La nostalgia es el dolor producido por la proximidad de lo lejano». Por tanto, a ese lugar al que se va, el país del superhombre –«el país de los hijos», como lo llamará Nietzsche–, a ese lugar «le pertenece la nostalgia». Lo que significa que la representación de ese futuro va siempre acompañada de un vivo dolor, es decir, del anhelo, del ansia. Quiero hacer hincapié en esto, porque por mucho que sorprenda, para Nietzsche, como ha visto muy bien Heidegger, la nostalgia no se dirige hacia atrás, sino hacia adelante; no es, como cabría esperar, el sentimiento que provoca la lejanía del pasado, cuando se recuerda y se hace presente, sino el sentimiento anhelante, el dolor que consume y que despierta el futuro que uno se representa y se hace presente.

Pero hay más. Cuando Heidegger, intentando probar esto, nos recuerda el pasaje que se titula «El gran anhelo», repara en que allí, Zaratustra, dialogando con su alma y, por lo tanto, recordando la esencia del pensar que es desde Platón el diálogo del alma consigo misma, reconoce, por una parte y de acuerdo con lo indicado, que la gran nostalgia (*die grosse Sehnsucht*) es el anhelo de la sobreplenitud, la nostalgia de la sobreabundancia (*die Sehnsucht der Überfülle*), de la plenitud inagotable de la vida, que es dolor y gozo. Pero, además, recuerda que él ha enseñado a su alma a decir «Hoy», como se dice «Un día» y «Antaño», es decir, a reconocer cómo esas tres fases del tiempo lineal se desplazan hacia lo Mismo y son lo Mismo, uniéndose en un presente único, enlazándose en un continuo Ahora, que se llama tradicionalmente «eternidad». Sólo que si tradicionalmente la eternidad consiste en un permanecer, en un estar (*stehen*), aquí se trata de un volver, o mejor, de un retornar (*wiederkehren*). Volveremos sobre esto, pero ahora quiero llamar la atención sobre el hecho de que esa nostalgia, ese anhelo de lo que tiene que venir, se alimenta de una esperanza (*Hoffnung*). Y ¿en qué consiste esa esperanza que alimenta el gran anhelo y que permite pasar el puente y llegar al otro lado? Con esto nos hacemos cargo de las dos preguntas restantes: de dónde viene el que pasa por el puente y en qué consiste el pasar mismo.

Nietzsche lo dice expresamente y Heidegger lo recuerda²⁴ al citar un pasaje del capítulo del *Zaratustra*, titulado «De las tarántulas»: «*que el hombre sea liberado de la venganza*: esto es para mí el puente a la más alta esperanza,

²⁴ *Loc. cit.*, p. 99.

y un arcoiris después de largas inclemencias del tiempo». De manera que el lugar de donde se viene es «el país de la venganza», y el puente mismo, el pasar, consiste en la liberación de la venganza. Pero ¿qué entiende Nietzsche por venganza y en qué consiste la liberación de ella? Por lo pronto hay que advertir que esta consideración invita a mirar a Nietzsche bajo otra luz. Ya contrasta con la imagen habitual de él —unida a la violencia, a la guerra, a «la bestia rubia»— este mensaje liberador de la venganza que no hay que entenderlo como mero hermanamiento, ni, naturalmente, como un querer-castigar, pero tampoco como pacifismo, neutralidad calculada, debilidad o huida resignada al ara del sacrificio. Es, en primer lugar, un mensaje que destaca la calidad de Nietzsche como liberador y como librepensador, en definitiva, como espíritu de libertad. Eso es justamente lo que debería obligarnos, según Heidegger, a hacer añicos la imagen de Nietzsche que hasta ahora ha prosperado. Y mucho más: la venganza no es tratada fundamentalmente bajo la óptica de la moral o de la psicología, sino que posee un rango y una consideración metafísicas. Para mostrar esto es preciso explicar en qué consiste la venganza y qué lugar le corresponde en el pensar occidental.

Heidegger se refiere ahora al capítulo titulado «De la redención», en el que Zarathustra reconoce que «el espíritu de la venganza ha sido aquello sobre lo que el hombre ha reflexionado mejor hasta ahora». «Allí donde había sufrimiento, allí debía haber castigo». Es la interpretación del dolor como la consecuencia de una culpa, de una deuda contraída que había que saldar. Y si la existencia es dolor, ella misma debía ser culpable. La venganza nombra el modo de relación del hombre con la vida o, para decirlo en palabras de Heidegger, «del hombre con lo que es en tanto que es y, en vistas a su Ser»²⁵. Esta relación es, por un lado, lo que se llama representación. Y este representar es el *pensar*. Por otro, esta relación pretende ir más allá (*metá*) del ente y es, por ello, *metafísica*: es la relación del hombre con el ente, es decir, con lo que es, con cómo es y cómo debiera ser. Según la frase de Nietzsche, tal representar ha estado dominado siempre por el espíritu de la venganza y, en cuanto entiende la venganza como aquello que determina la relación del hombre con lo que es, está pensando metafísicamente la venganza. Pero ¿qué es la venganza? y ¿a partir de qué supuestos ha llegado a tener un rango metafísico? Ésta es otra manera de formular la segunda pregunta que tenemos pendiente: ¿de dónde viene el que tiene que pasar por el puente? ¿de dónde se aleja?

Tomemos la frase de Nietzsche en la que explica la venganza: «Esto, sí, esto sólo es la *venganza* misma: la aversión de la voluntad contra el tiempo y su 'fue'»²⁶. Sánchez Pascual usa el término castellano «aversión», pero no hay

²⁵ *Loc. cit.*, p. 100.

²⁶ *Así habló Zarathustra*. Ed. cit., p. 205.

que olvidar que el original alemán dice: *der Willens Widerwille*, que el traductor del trabajo de Heidegger sobre Zarathustra vierte al castellano como «contravoluntad de la voluntad», una expresión que dará mucho juego a la reflexión de Heidegger. Por lo tanto, se trata primeramente de un movimiento que en cierto modo contraría la esencia de la voluntad, que es un querer, una afirmación. Se trata, pues de un querer a la contra, de una voluntad contrariada. Y ¿qué es eso que contraría a la voluntad y contra lo que ella reacciona? El tiempo y su 'fue'. Obsérvese que la conjunción «y», como dice Heidegger con toda razón, no es una conjunción copulativa sin más, que uniría dos cosas distintas, sino más bien una conjunción que une lo segundo a lo primero, como se une una explicación a lo anterior. «Y» equivale a «es decir». Dicho brevemente: el tiempo consiste en el «fue», en el pasado. Lo propio del tiempo es irse para no volver. La venganza se opone, pues, al tiempo, y a lo propio del tiempo: el pasar. No al pasado sin más, sino al pasar. Y este pasar vale, pues, para el tiempo en general, y, por lo tanto, para todo lo que es tiempo: el pasado, el presente y el futuro. Todo es pasar. De manera que hay que observar que la voluntad se opone al tiempo y al hecho de que el tiempo consista en pasar. Eso, la contravoluntad de la voluntad contra el tiempo, es la venganza. Se observa ya que la venganza es una rebelión del ser (que consiste en querer) contra el tiempo. Pero expliquemos esto: el ser consiste en querer.

La venganza nombra el modo como el hombre se relaciona con el ser, ya lo hemos dicho. Pero ¿en qué consiste esa relación? La venganza, dice Heidegger, se opone rebajando y situándose a sí misma en una posición de superioridad. Es «persecución que se opone y rebaja»²⁷. Pero esta persecución y esta oposición son ejercidas por la voluntad, o mejor, por un ser que es voluntad. Esto no es algo nuevo ni original de Nietzsche: desde Leibniz a Schopenhauer, pasando por Kant, Hegel y Schelling, el ser del ente ha sido considerado como voluntad. Nietzsche no hace más que continuar una tradición en la que se encuentra inmerso y de la que extrae sus últimas consecuencias. «Para la metafísica moderna y por medio de ella –dice Heidegger²⁸– el ser del ente aparece expresado propiamente como voluntad». Y aquí es preciso recordar lo que dice Schelling: «En última y suprema instancia no hay otro ser que el querer. Querer es ser primigenio y a aquél sólo se le pueden aplicar los predicados de este último: ausencia de fundamento, eternidad, independencia del tiempo y auto-afirmación»²⁹. Pues bien, para Nietzsche voluntad es el ser de la totalidad de los entes, no sólo del querer humano. Y venganza no es sólo contravoluntad, eso vale, como se advierte, también para el odio, es *contravoluntad de la voluntad contra el tiempo y su 'fue'*.

²⁷ Conferencias y artículos. Ed. cit., p. 101.

²⁸ Loc. cit., p. 102.

²⁹ Loc. cit., p. 101.

Contra el tiempo y su pasar. Contra lo efímero. Contra eso no puede hacer nada la voluntad y es, por ello, «un malvado espectador» de lo pasajero. Un espectador «malvado», es decir, resentido, doliente, que sufre. Y, esto importa mucho advertirlo, «como voluntad que padece así, ella misma se convierte en sufrimiento por el pasar, un sufrimiento que luego quiere su propio pasar y con ello quiere que todo sea digno de pasar»³⁰. Así rebaja todo lo que pasa y, por lo tanto, la tierra y todo lo que pertenece a ella, que es, como ella, pasajero y temporal. De ahí los proto-predicados del ser, según Schelling. Y de ahí que el más alto grado de venganza sea absolutizar los ideales ultratemporales. Pues bien, lo que Nietzsche opone a la venganza no es en modo alguno un desprenderse de todo querer (en el sentido de Schopenhauer y el budismo), sino una transformación de la voluntad: un decir SÍ allí y a aquello donde ella hasta ahora ha dicho NO. Esto es justamente la liberación de la venganza.

Y vayamos al fin a la tercera pregunta que ha quedado pendiente: el pasar mismo, el tránsito, el hecho mismo de alejarse de un sitio para llegar a otro. El paso mismo consiste en la liberación de ese espíritu que ha imperado hasta ahora, consiste en un SÍ al tiempo tal como es, en su fugacidad, en su perpetua instantaneidad y, por lo tanto, en su eternidad. Consiste en cambiar la frase «que todo pase», por un *da capo!*, que se repita, «que todo vuelva», y que vuelva como es: tal como es. Ése es el eterno retorno de lo mismo. Es el paso de la contravoluntad de la voluntad contra el tiempo, a la voluntad de voluntad. Es también la transformación de aquello que estaba impulsado por el odio, en algo que ahora está impulsado por el amor: «Sólo el amor debe juzgar, el amor que *se olvida* de sí mismo en sus obras», escribe Heidegger recordando a Nietzsche³¹. Este SÍ a la vida, es decir, a la tierra, a lo pasajero, a lo efímero, es aquello en lo que consiste la liberación de la venganza. Es un SÍ al tiempo y, recuperar el pasar (que es lo propio del tiempo), significa que el tiempo esté viniendo siempre, y, por lo tanto, que la eternidad siga siendo un predicado del ser del ente³². Evidentemente no se trata de una doctrina pseudorreligiosa en la que uno espere una repetición de lo que ha sido tal como ha sido, aunque Nietzsche lo expresa frecuentemente así, pero esto es más bien una prueba— en el sentido de probar la fuerza del que se hace cargo de este pensamiento—. Se trata más bien de convertir lo pasado en destino, de hacer intervenir a la voluntad como afirmación del tiempo, «convertir todo 'fue' en un 'así lo quise': de lo que se conoce como *amor fati*. No se trata tampoco de un asunto de fe, ni de una doctrina que pueda o deba probarse empírica o científicamente. Y en esto resulta aleccionadora la propuesta de Heidegger de entender aquello que en

³⁰ *Loc. cit.*, p. 104.

³¹ *Loc. cit.*, p. 105.

³² *Ibid.*

Nietzsche es una visión y un enigma como tales: como lo que es digno de pensarse, lo que nos sitúa ante lo que merece la pena de ser pensado. En definitiva, la liberación de la venganza se representa al ente *como* eterno retorno de lo mismo. Ésa es la modalidad del ente, que se distingue de su quiddidad, de su esencialidad, de su *qué*, en cuanto voluntad de poder. Es verdad que una y otra no son independientes y que sólo el análisis nos hace distinguirlas. Y es verdad también que el superhombre, como el lugar hacia donde el hombre debe dirigirse, está íntimamente unido a la liberación de la venganza y, por tanto, a esa afirmación que es el eterno retorno de lo mismo. Pero este último, el pensamiento más abismal, aunque es jerárquicamente lo primero, es cronológicamente lo último. Y así rinde Heidegger su particular homenaje a Nietzsche y a su calidad metafísica, en la medida en que «metá» aparece aquí, del mismo modo que a propósito de Aristóteles: como lo que es primero en el orden esencial y como lo último en el orden secuencial, en el orden del conocimiento.

II.3. EL CONJUNTO DE LA OBRA Y LA VALORACIÓN DE HEIDEGGER: LA PIEDAD FRENTE AL NIHILISMO

¿Qué lugar ocupa Nietzsche en el pensar occidental? Esta es la cuestión que interesa ahora. Las últimas páginas del ensayo son una recapitulación. Tres veces aparece formulada allí la pregunta «¿quién es el Zaratustra de Nietzsche?» La primera, para mostrar la verdad de la hipótesis formulada al principio y para señalar, apoyándose en Nietzsche, que el camino recorrido no es errado. Así lo prueba uno de los Fragmentos Póstumos: «Imprimir en el devenir el carácter del ser: esto es *la suprema voluntad de poder*»³³. Se trata, pues, de «representar el pasar como permanente devenir en el eterno retorno de lo mismo».

Queda pendiente la cuestión de si, con esa transvaloración de los valores, con la inversión del platonismo, Nietzsche continúa o no inmerso en la tradición contra la que reacciona. ¿Supera la reflexión de Nietzsche el espíritu de la venganza o permanece en él ese espíritu, sutilmente oculto? Y Heidegger, que confiesa no pretender una refutación de Nietzsche³⁴, deja hábilmente la palabra a Nietzsche: «Un espíritu fortalecido por guerras y victorias y para el que la conquista, la aventura, el peligro, incluso el dolor, se han convertido en necesidad; una habituación al aire cortante de las alturas, a paseos invernales, a hielo y montañas en todos los sentidos; una especie de sublime maldad y extrema petulancia de la venganza —porque hay *venganza* ahí, venganza que se toma

³³ *Loc. cit.*, p. 107.

³⁴ «El ajeteo del querer refutar no llega nunca al camino de un pensador» (*loc. cit.*, p. 108).

con la vida misma cuando uno que tiene grandes sufrimientos *toma la vida bajo su protección*». De ese modo, queda dicho que el pensar de Nietzsche no trae la liberación de la venganza. Y con ello se muestra que Nietzsche continúa moviéndose en la órbita del pensar que ha estado vigente hasta ahora. Si la esencia de ese pensar se ha alcanzado al ser interpretado como «espíritu de la venganza», es una cuestión que Heidegger deja abierta, pero lo que sí afirma sin ambages es que este pensar que ha estado vigente hasta ahora bajo la forma de metafísica, tiene en Nietzsche su culminación. Ese pensar se caracteriza por la diferencia entre lo que es verdaderamente y lo que, medido con esto, no es tal. Esa grieta acompaña desde el inicio hasta el final al pensar metafísico, y es secundario cuáles sean los términos de la relación, o la inversión de la relación misma. Lo decisivo es la grieta, el abismo, la separación. Y ello a pesar de que, bajo el nombre de «Dionisos», Nietzsche haya pretendido soltar el lastre de la tradición y hacer de lo sensible el objeto de una experiencia más esencial y más amplia³⁵. Este Dionisos, que Nietzsche opone al Crucificado, es ahora la respuesta a la pregunta acerca de quién es Zarathustra, que ahora se formula por segunda vez: «Zarathustra es el portavoz de Dionisos»³⁶.

«¿Quién es, pues, el Zarathustra de Nietzsche? ¿Quién es este maestro? ¿Quién es esta figura que en el estadio final de la metafísica aparece dentro de los límites de ella?», pregunta Heidegger por tercera y última vez³⁷. Es un poeta. Un poeta que nos lleva allí mismo donde tuvo lugar el inicio del pensar. En ninguna parte, excepto en los comienzos del pensar, con Parménides, se poetiza como aquí, ni se evidencia la importancia de la poesía. Zarathustra es un poeta que enseña el eterno retorno como una visión y como un enigma. Y, como todo enigma, no puede deducirse ni demostrarse, sino sólo darse a pensar. Pero, aunque el enigma no pueda resolverse del todo, hay que evitar las evasivas y muy señaladamente dos de ellas. Una es la que ve allí un pensamiento muy antiguo, como si el hecho de que algo haya sido pensado ya antes por otros nos dispensara de pensar a nosotros mismos. Otra es la que lo entiende como una especie de mística que nada tiene que ver con la realidad. Y Heidegger la refuta invitando a mirar en torno nuestro y a meditar sobre la esencia de la técnica: «¿qué es el motor moderno sino *una* forma del eterno retorno de lo Mismo?», termina preguntando³⁸.

Este es, a mi juicio, «el Zarathustra de Heidegger»: un metafísico y un nihilista. Pero, ¿qué es este nihilismo? Hemos recordado al principio el adagio latino *Similis simili gaudet*. Y ahora podríamos reconocer con Goethe que hay

³⁵ *Loc. cit.*, p. 109.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Loc. cit.*, p. 110.

³⁸ *Loc. cit.*, p. 112.

«afinidades electivas». El nihilismo es sin duda una de esas afinidades, de esas similitudes que explican el interés de Heidegger por Nietzsche. En los dos había una preocupación que al final se revela como la misma: la necesidad de reflexionar sobre la vida, de aportar un «diagnóstico» y de ofrecer una «terapia». Y así como Nietzsche denunció el ocaso de lo trágico en la Grecia de Eurípides y de Sócrates; Heidegger denuncia el olvido del ser que —a través de la orientación que en Platón toma la verdad, y, con el hito fundamental de la modernidad y de la consideración del mundo como imagen (representación) y de la verdad como certeza— se ha convertido en una constante y en la seña de identidad más relevante de la filosofía que se ha desarrollado bajo el nombre de «metafísica»³⁹. De manera que ocaso de lo trágico (Nietzsche) y olvido del ser (Heidegger) son fenómenos análogos que admiten un mismo nombre para designar la historia en la que aquel ocaso y este olvido se han desarrollado y han seguido su curso. Ese nombre común que ambos usan es «Nihilismo».

Lo curioso es, como señala Cerezo⁴⁰, que allí donde Nietzsche creyó haber alcanzado la superación de la metafísica, allí ve Heidegger su consumación ¿Es eso justo? Para Heidegger no hay duda. La humanidad del porvenir, culmina el nihilismo haciendo suyo el imperativo del dominio de la tierra. El olvido del ser llega con Nietzsche a su *maximum*: el ser es voluntad o, más precisamente, experimenta la última metamorfosis al convertirse en valor. La sentencia nietzscheana que proclama y reconoce la muerte de Dios no es más que la manifestación de que esa muerte se ha producido al hacer de Dios un valor (aunque se trate del valor fundamental, del valor supremo). Y así, esta frase no es tanto la proclamación del ateísmo, como el reconocimiento del destino de dos milenios de historia occidental⁴¹. La realización más completa de todo esto tiene lugar con el dominio de la técnica: la instrumentalización, la masificación, la uniformidad, el gregarismo... La técnica es la suprema realización de la voluntad de poder: es la era del animal trabajador «que está abandonado al vértigo de sus artefactos»⁴². Es el período final de la metafísica, aun-

³⁹ Sobre esto cf. el capítulo «La época de la imagen del mundo» en *Caminos del bosque*, tr. H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Alianza, 1995.

⁴⁰ «De la existencia ética a la ética originaria». En Varios, *Heidegger: la voz de los tiempos sombríos*. Barcelona: Ed. del Serbal, 1991, p. 36. «Nietzsche —escribe Cerezo más adelante— no sólo suministra los motivos críticos fundamentales —el vacío moralismo, el culturalismo, el ramplón ideal de felicidad y seguridad, la racionalidad calculadora—, sino, sobre todo, el tema del «nihilismo», como clave de lectura de la metafísica platónico/cristiana. Lo sorprendente en Heidegger es que la propia filosofía nietzscheana es interpretada desde la posición abierta por el *cogito* cartesiano y, con ello, permite, a su vez, reinterpretar el proyecto moderno a la luz de la voluntad de poder, como su categoría metafísica central» (p. 40).

⁴¹ *Caminos del bosque*. La frase de Nietzsche «Dios ha muerto». Ed. cit., pp. 213-214.

⁴² *Conferencias y artículos*. «La superación de la metafísica», Parág. III. Ed. cit., p. 65.

que «la finalización dura más tiempo de lo que ha durado hasta ahora la historia acontecida de la metafísica»⁴³. Este dominio de la voluntad como cálculo y organización de todo: eso es la técnica⁴⁴. Y Heidegger termina sentenciando que la voluntad de poder es otro modo de decir técnica⁴⁵, que la voluntad de voluntad, que hace de toda meta un medio y niega la meta en sí⁴⁶, ha ganado la partida⁴⁷. Y mucho más: la utopía proyectada por Nietzsche (el superhombre) es como esas contrautopías contemporáneas de Huxley y de Orwell, es el hombre convertido en autómatas: «lo mismo son subhumanidad y ultrahumanidad»⁴⁸.

¿Qué tarea le cabe entonces al pensar? En un tiempo de indigencia y de penuria, en un momento en que el dolor no despierta cambio alguno⁴⁹, Heidegger avista una pequeña luz, algo que puede propiciar el cambio desde el provecho de la tierra, hasta la bendición de la tierra. Contra el nihilismo, la piedad. Pero, ¿qué puede ser esta piedad, en un mundo en que los dioses han huido?

En este período, en que el pensamiento de Heidegger se ofrece como un camino —un «camino del bosque», una «senda perdida»—, en lugar de la angustia, que nos dispone a reconocer la dimensión metafísica de la Nada, se propone la serenidad, un temple de ánimo más adecuado a la voluntad de escuchar, a la meditación y a la pregunta. Pues, como advierte, al final de *La pregunta por la técnica*, «el preguntar es la piedad (la devoción) del pensar»⁵⁰. Esta piedad, entendida como devoción, y, por tanto, como una cierta recuperación de lo sagrado, es lo que Heidegger opone al nihilismo. A un tiempo de indigencia, que se caracteriza por la huida de los dioses, le corresponde también otra forma de devoción y de piedad: la de la escucha que sigue a la formulación de la pregunta. Se trata, en definitiva, de la meditación. Meditar no es refutar, es recuerdo interiorizante (*Andenken*) y, por lo tanto, torsión de la esencia de la metafísica, que comenzó decantándose por la presencia hasta llegar a la máxima expresión del olvido del ser que es la comprensión del ser como voluntad, o el eclipse del ser por el ente, uno de cuyos estadios fundamentales coincide con la interpretación del ser como valor. Esta piedad, entendida como pregunta, supone una alteración de la noción del pensar, que ahora comprende que la razón no cumple sus expectativas. Esta piedad consiste en meditar⁵¹ y supone

⁴³ *Loc. cit.*, parág. I, p. 63.

⁴⁴ *Loc. cit.*, parág. X, p. 72.

⁴⁵ *Loc. cit.*, parág. XI, p. 73.

⁴⁶ *Loc. cit.*, parág. XXIII, p. 80.

⁴⁷ *Loc. cit.*, parág. XXII, p. 80.

⁴⁸ *Loc. cit.*, parág. XXVI, p. 82.

⁴⁹ *Loc. cit.*, parág. XXVIII, p. 88.

⁵⁰ *Conferencias y artículos*. «La pregunta por la técnica». Ed. cit., p. 37.

⁵¹ «El hombre sólo llegará a saber lo incalculable o, lo que es lo mismo, sólo llegará a preservarlo en su verdad, a través de un cuestionamiento y configuración creadores basados en

un conocimiento del dolor. Sobre todo, supone la experiencia de la máxima penuria, de la mayor pobreza: «El dolor, del que primero hay que hacer la experiencia y cuyo desgarró hay que sostener hasta el final, es la comprensión y el saber de que la ausencia de penuria es la suprema y la más oculta de las penurias, que empieza a apremiar desde la más lejana de las lejanías. La ausencia de penuria consiste en creer que se tiene en las manos lo real y la realidad y que se sabe qué es lo verdadero, sin que se necesite saber en qué *esencia* la verdad»⁵².

III. VALORACIÓN CRÍTICA Y CONCLUSIONES: NIETZSCHE CONTRA HEIDEGGER

Decíamos al principio que la confrontación con dos autores «problemáticos», como es el caso de Nietzsche y Heidegger, es un esfuerzo inútil si no somos capaces de actualizarlos, de ver hasta qué punto se dirigen a nosotros.

Yo propongo esta última reflexión al hilo del balance crítico que me sugiere la interpretación que Heidegger hace de Nietzsche. En el balance hay que destacar dos cosas: Nietzsche es para Heidegger un metafísico y un nihilista. Y Heidegger, digámoslo con cierta ironía y con sus palabras, es el maestro que enseña que Nietzsche es un metafísico y un nihilista. Ambas cosas se encuentran coimplicadas, pero, para el análisis, propongo que separemos una y otra, porque cada una de ellas necesita de una estrategia diferente. La crítica de la primera, es decir, de la consideración de Nietzsche como metafísico, es una tarea difícil, porque el edificio heideggeriano es muy sólido y uno se encuentra fácilmente arrastrado hasta sus conclusiones. El único camino útil es, a mi juicio, mostrar que las categorías heideggerianas son insuficientes para dar cuenta de conceptos fundamentales de la filosofía de Nietzsche: que son unila-

la meditación. Ésta traslada al hombre futuro a ese lugar intermedio, a ese Entre, en el que pertenece al ser y, sin embargo, sigue siendo un extraño dentro de lo ente. Hölderlin ya lo sabía. Su poema titulado «A los alemanes» concluye con estas palabras:

En verdad nuestro tiempo de vida está
estrechamente limitado.
Vemos y contamos la cifra de nuestros años.
Pero los años de los pueblos
¿qué mortal los ha visto?
Si tu alma alza nostálgica el vuelo por encima
de tu propia época, tú en cambio permaneces triste
en la fría ribera
junto a los tuyos y jamás los conoces

(*Caminos del bosque*. «La época de la imagen del mundo». Ed. cit., p. 94).

⁵² *Conferencias y artículos*. «La superación de la metafísica», parág. XXV. Ed. cit., p. 81.

terales y que sólo contemplan un lado de la cuestión. La segunda cuestión, la del nihilismo, nos conduce a otra problemática apuntada al principio, que tiene que ver ya no sólo con Nietzsche, sino con la posibilidad misma de que sea Heidegger el que, *nolens volens*, acabe incurriendo en el nihilismo que criticó. No se trata de un argumento *ad hominem*, ni siquiera de buscar allí una especie de «autocontradicción»⁵³, sino del problema del uso y de los efectos no queridos por el pensador que determinados conceptos y términos ponen en circulación. Empezaré por esto último.

III.1. EL PROBLEMA DEL NIHILISMO

Tres conceptos claves de la filosofía de Nietzsche abonan la acusación de nihilismo: voluntad de poder, eterno retorno y superhombre. Tres conceptos que están estrechamente relacionados en la medida en que cada uno de ellos sugiere para Heidegger la esencia del nihilismo, como estadio de la historia del ser en el que «del ser como tal ya no queda nada». El ser ha sido eclipsado por el valor y esto es lo que esos tres conceptos revelan a su manera. Lo curioso es que, sirviéndose de una terminología nietzscheana, esta última caracterización es urdida por parte de Heidegger⁵⁴ para introducir a Nietzsche en la historia del nihilismo como su culminación. Y el nihilismo, según Nietzsche, va más lejos de la sustitución del ser por el valor: consiste en la devaluación de los valores supremos y en el reconocimiento de que ya no se tiene necesidad de ellos⁵⁵. Es verdad que Heidegger pretendió salvar a Nietzsche de las acusaciones de biologicismo y de complicidad con el nazismo. Su acusación de nihilismo va por otros derroteros (desde luego, muy peligrosos también), pero está directamente relacionada con que voluntad de poder y eterno retorno de lo mismo, preparan el camino para el dominio de la tierra, para este tiempo errático (en el doble sentido de la palabra «errar», como vagabundeo y como equivocación) en el que el mundo es puesto bajo el control de la técnica, y el hom-

⁵³ Apel y Habermas y, antes que ellos, Aristóteles, nos han advertido de la diferencia que hay entre dos tipos de contradicciones: la que tiene lugar entre lo que hacemos y lo que decimos, ésta es la que estoy rechazando, porque supone un juicio moral individual que, en este caso, no nos está permitido; y una segunda, la que tiene lugar entre lo que decimos y lo que hacemos diciendo eso. Ésta es precisamente aquélla que Aristóteles denunció en el libro IV de la *Metafísica* y que le sirvió para refutar a los que niegan validez al principio de no contradicción. Aun cuando la ha llamado «antepredicativa» y Apel y Habermas, introduciendo algunos matices nuevos, la han referido bajo la expresión «autocontradicción performativa».

⁵⁴ Ver G. Vattimo, *El fin de la modernidad*. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna, tr. Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa, 1986, pp. 24 ss.

⁵⁵ G. Vattimo, *Introducción a Nietzsche*, tr. J. Binaghi. Barcelona: Península, 1987, p. 165.

bre convertido en mero artefacto. Con esos hilos se teje ya la red y se concluye: la ultrahumanidad es sólo subhumanidad.

Pero ¿no se denuncia así lo que hoy conocemos como el peligro del totalitarismo? ¿No hay también en esa denuncia una intencionalidad ética y política? Por ironías de la vida el acusado se vuelve ahora acusador. Sería fácil eludir el problema diciendo que, de ese modo, Heidegger descargaba en Nietzsche las acusaciones que se le habían dirigido e intentaba salvarse a sí mismo. Sería fácil, pero creo que sería injusto.

En el Epílogo que Pöggeler añadió en 1983 a su monografía sobre Heidegger, escrita veinte años antes, el autor plantea este problema: «¿Es que no había una determinada orientación en el pensar de Heidegger que llevó a este último a caer –no sólo por azar– en las cercanías del nacionalsocialismo, sin que volviera a salir jamás real y efectivamente de esa proximidad?»⁵⁶ Y nosotros podríamos formular, sobre ella, una nueva pregunta: ¿Había algo en Nietzsche que hiciera posible su utilización por esa fiebre demoníaca que se adueñó de Alemania en los años 30? Para decirlo otra vez con palabras de Pöggeler que sirven ahora para los dos autores: «¿Es que no ha dado pábulo al nacionalsocialismo ese modo de buscar la grandeza trágica, por no decir que llegó a darle incluso el juramento de lealtad de los nibelungos?»⁵⁷.

Habermas ha subrayado la ambivalencia de Heidegger: su grandeza y su miseria. Al reconocimiento de la importancia de *Ser y tiempo*, «el acontecimiento filosóficamente más importante desde la *Fenomenología* de Hegel»⁵⁸, añade un balance final bastante negativo: «El pensamiento de Heidegger tal vez pueda caracterizarse por lo que no hace: ni se pone en relación con la práctica social ni se presta para hacer una interpretación de los resultados de las ciencias. A éstas las deja convictas de la limitación metafísica de sus fundamentos y las abandona, junto con la técnica, al destino que representa el error»⁵⁹. Es verdad que Habermas destaca, a propósito de *Ser y tiempo*, no sólo «el último gran intento de una *filosofía primera*»⁶⁰, sino un influjo de más amplio espectro, que llega hasta el campo de las ciencias y que le hizo decir al físico teórico Weizsäcker que en *Ser y tiempo* «se abordaban las tareas filosóficas que presentía en el moderno trasfondo de la física teórica»⁶¹. Pero hay algo también en esa «grandeza» profundamente ambivalente, algo que levanta sos-

⁵⁶ O. Pöggeler, *op. cit.*, p. 347.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ J. Habermas, J., *Perfiles filosófico-políticos*, tr. d. M. Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1984, p. 58.

⁵⁹ *Loc. cit.*, p. 72.

⁶⁰ *Loc. cit.*, p. 68.

⁶¹ *Loc. cit.*, p. 69.

pechas y una cierta reserva: «La categoría de la grandeza se encuentra hoy en su situación peculiar (...) Grande es la historia del influjo de Heidegger y la mayoría califica también de grandes sus realizaciones. Tal vez esto explique por qué nuestra relación con la grandeza es hoy tan dubitante»⁶².

Merece la pena reparar en esto, porque se apunta ahí un elemento de interés para responder a la pregunta sobre el influjo de estos dos autores, Heidegger y también Nietzsche, y sobre su relación con el nihilismo, que es ambiguo y que, por eso mismo, puede ser entendido como peligro: como peligro de totalitarismo. Hay algo excesivo en ellos: un gusto por la *hybris*, más presente en Nietzsche, menos en Heidegger, donde se encuentra ya desplazado por la voluntad de desasimiento y de serenidad (*Gelassenheit*). Y una fascinación por la grandilocuencia, por la retórica, por lo que ha llamado Hannah Arendt la «estupidez por esencialización», la «jerga de la autenticidad», en palabras de Adorno, esto último está mucho más presente en Heidegger que en Nietzsche, pues Nietzsche no prescinde de la ironía y conoce la proximidad que hay a veces entre lo sublime y lo ridículo. Estos elementos excesivos son a mi juicio los que expusieron a Nietzsche y Heidegger al peligro del peor de los usos.

Y entonces, volvamos a la pregunta: ¿qué sentido tiene hoy ocuparnos de dos autores tan sometidos a la crítica y a veces a saldos negativos en el balance que se hace a su propósito? Lo paradójico, o tal vez lo trágico de estos dos pensadores estriba en que, combatiendo la medianía, la mediocridad, la masificación, el gregarismo y, en definitiva, el nihilismo, sirvieran —con mayor o menor responsabilidad y conciencia— al supremo nihilismo: el totalitarismo. Esto es lo dubitante de la grandeza de la que habla Habermas. ¿Había en el pensamiento de estos autores elementos que «casaran» con aquello? Pero, vayamos más lejos y preguntemos sin miedo: ¿Hay en nosotros elementos proclives a lo peor? ¿Hay en la constitución humana una coimplicación, un entrelazamiento de lo bueno y lo malo, de lo constructivo y lo destructivo? La respuesta positiva a esas cuestiones la ha dado Freud cuando analiza «el malestar en la cultura» y, desde luego, Nietzsche con el estudio de la genealogía de la moral.

Hoy, a ninguno de nosotros nos pueden ser ajenas estas preguntas y tampoco la necesidad de resistencia y de lucha contra el totalitarismo, el fascismo, la violencia, el horror. Entonces, en los tiempos de Nietzsche, el peligro, tal como se reveló luego, resultaba remoto, y en los tiempos de Heidegger, él tal vez no lo vio. O, como él mismo dijo más tarde en su autojustificación de 1945⁶³, carecía de experiencia. O sencillamente tuvo miedo, y aquí hay que recordar lo certero de Nietzsche en sus análisis, para quien el miedo es ese

⁶² *Loc. cit.*, p. 72.

⁶³ O. Pöggeler, *op. cit.*, p. 355.

sentimiento básico y hereditario del hombre, por el que se explican tantas cosas. El miedo tal vez sea el auténtico enemigo, el miedo a perder la seguridad que es también, para decirlo con palabras de Fromm, el miedo a la libertad, y que seguramente explique la mezquindad y la altivez de un profesor de provincias, como señala Habermas⁶⁴. En todo caso, aunque nuestra posición debe ser crítica e intolerante con aquellos elementos que en estos pensadores casaron con la ideología de esos tiempos oscuros, la confrontación con ellos sirve para advertirnos que el horror no es algo que sucedió en tiempo más o menos remotos, pero definitivamente ya pasados; que no está lejos y fuera, sino cerca y dentro y que, como decía A. Camus en su novela *La peste*, el bacilo que propaga la enfermedad no se destruye completamente nunca y puede alguna vez despertar.

Esta es la deuda que nuestro tiempo tiene contraída con estos pensadores. Habermas reconoce que Heidegger es el autor cuyo influjo no conoce par en Alemania desde la muerte de Hegel. Y respecto de Nietzsche, difícilmente encontramos un pensador de talla que no se mida con él. Es verdad que las interpretaciones y el uso de su pensamiento han sido múltiples. Es verdad que, en el caso de Nietzsche, la invocación de la cita no sirve de mucho en ocasiones — aunque no haya que ir tan lejos en esto como va Laruelle, cuando señala que «una cita nunca ha probado nada, sobre todo en el caso de Nietzsche»⁶⁵—, porque se trata de un pensador fragmentario que no crea un sistema, en el sentido usual de la «gran filosofía» sistemática. En todo caso, no se puede dudar del influjo de estos pensadores a lo largo de un siglo que no puede entenderse, para bien o para mal, sin ellos.

¿Por qué volver a ellos? ¿Por qué elegirlos como pensadores con los que hay que medirse? Porque reflexionaron sobre su tiempo y más allá de él, porque diagnosticaron una enfermedad y avistaron un peligro: el peligro del nihilismo. Que muchos de los representantes de ese demonio los hayan tomado por heraldos y defensores de eso mismo, constituye una paradoja y un destino trágico que, por lo demás, no debe extrañarnos tanto, hoy, que tantas veces somos espectadores de los más cínicos transformismos y del peor de todos ellos: aquél en que los verdugos se disfrazan de víctimas. Que eso haya ocurrido tiene que ver también posiblemente con el hecho de que la terapia que propusieron no está tal vez a la altura de la gravedad del diagnóstico, y quizás con una cierta ambigüedad en su mensaje. Puede ser. Pero es difícil acercarse a sus

⁶⁴ Refiriéndose al libro de Farías sobre Heidegger, dice Habermas: «Tras este libro ya no será tan fácil como hasta aquí establecer una separación entre el gesto radical del gran pensador y las sorprendentes actividades y mezquino orgullo de un profesor alemán de provincias» (*Textos y contextos*, ed. cit., p. 105).

⁶⁵ F. Laruelle, *Nietzsche contre Heidegger*. Paris: Payot, 1977, p. 140.

escritos, reflexionar sobre ellos, sin encontrar allí un mensaje liberador. Un mensaje que se aviene perfectamente con lo mejor de nuestra tradición: con la lucha contra la masificación, contra la mezquindad, contra el resentimiento, contra las potencias inhibitorias de la melancolía, contra todos los discursos de la muerte y de lo destructivo y autodestructivo, y, en definitiva, contra todo aquello que en nosotros dice NO a lo mejor. Que ellos reflexionaran a veces en condiciones de penuria y de necesidad extremas, y que esas condiciones se impusieran luego, advierte sobre la impotencia y la fragilidad humanas, pero no prueba nada contra lo que pensaron. Reconocer esto es manifestar nuestra deuda de gratitud para con ellos.

III.2. EL PROBLEMA DE LA METAFÍSICA

Abordemos ahora el segundo de los problemas: la interpretación de Heidegger, según la cual Nietzsche no es sólo un metafísico, sino el que lleva la metafísica a su extremo, a su cumplimiento, a su final. Señalaré a este propósito y, siguiendo la estrategia apuntada antes, aquellos elementos claves de la filosofía de Nietzsche que no son permeables a la categorización heideggeriana y que muestran la unilateralidad de su análisis. Tales elementos son: las nociones de juego y de arte; el valor de los afectos; la singularidad de la noción de tiempo y, finalmente, la práctica de la ironía.

Pero, antes y como no deseo eludir una cuestión decisiva, intentaré un juicio breve pero sumario sobre la lectura heideggeriana de Nietzsche. En el haber de Heidegger a propósito de Nietzsche, quiero contabilizar tres cosas. La primera tiene que ver con su valentía para mostrar la calidad metafísica de la filosofía de Nietzsche. Heidegger no sólo ha denunciado los abusos cometidos respecto de sus textos, sino que lo ha rescatado de la interpretación que lo somete a la dudosa categoría de un autor, mitad literato, mitad filósofo, con las dosis oportunas de psicólogo y moralista que hacen dudar más aún de su ubicación. Ha mostrado que en Nietzsche están presentes las preguntas que han asistido siempre a la filosofía y la han singularizado como metafísica: las cuestiones sobre la fundamentación y el sentido. Y efectivamente Nietzsche es un metafísico, si no nos avergonzamos ya de esa palabra y rescatamos lo que en ella hay digno de pensarse. Voluntad de poder y eterno retorno responden desde luego a las preguntas sobre el *quid est* y el *quod est*. Y su concepción del arte como tarea justificadora de la existencia también lo eleva al rango de un pensador metafísico⁶⁶. En segundo lugar, hay que subrayar la profundidad de sus exégesis que asombran por su penetración y lucidez. Finalmente, hay que con-

⁶⁶ «Sólo como fenómeno estético están eternamente justificados la existencia y el mundo» (*El nacimiento de la tragedia*, tr. A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1973, p. 66).

tabilizar en el balance algo que Heidegger ha ejercido como pocos y quizás como nadie: su magisterio para enseñar a pensar. Y en esto hay que recordar lo que él opone al nihilismo: la piedad. La piedad como pregunta y como voluntad paciente de escucha y recepción para lo que es y ha sido desde siempre digno de ser pensado. La piedad como invitación a pensar: a acercarse a los textos y a los problemas con una virtud que debe ser rescatada del olvido, la paciencia, la espera, la serenidad.

Dicho esto, volvamos al problema. Nietzsche es un metafísico. De acuerdo. El problema está en saber si es solamente eso. No voy a desarrollar las posiciones que en favor de esto sostienen Fink, Vattimo y Derrida. Sólo las apuntaré. En la interpretación de Heidegger, orientada fundamentalmente por la voluntad de poder, Fink advierte que «queda *sin resolver* la cuestión de si, en la intención básica de su *pensar del mundo*, Nietzsche no ha dejado a sus espaldas el nivel ontológico de los problemas metafísicos». Y él responde de inmediato: «un inicio no-metafísico de filosofía cosmológica se encuentra en su idea del 'juego'»⁶⁷. Con ese concepto Nietzsche se sitúa en las proximidades de Heráclito y lejos de la metafísica moderna, que ha representado siempre la voluntad y el espíritu como ser primordial.

Se muestra así la insuficiencia de la lectura «racionalista» que también ha criticado Vattimo. Sobre una escrupulosa exégesis de muchos textos de los *Póstumos*, Vattimo concluye que es imposible identificar la voluntad de poder con la toma de poder tecnocrática del hombre occidental, y opone a Heidegger una «hermenéutica radical», en la que se reconoce que el mundo de las formas simbólicas mantiene su autonomía en relación con la racionalidad tecnológica⁶⁸. Sobre esa base puede entenderse el eterno retorno como culminación de la crítica de la idea de sujeto y como «decisión», es decir, como «liberación de lo simbólico»⁶⁹, que supone la oposición a la técnica y a aquellas formas de ciencia y técnica que limitan las posibilidades del hombre o las condenan. Vattimo admite que hay en Nietzsche un cierto grado de ambivalencia que lleva a una contradicción íntima y no resuelta en su pensamiento. Pero «fijar la voluntad de poder como estructura metafísica de la vida, como esencia de todo proceso vital significa ponerla como un fetiche, desligándola del problema de la liberación que es el único que puede hacerla real»⁷⁰.

En esta misma línea, pero desde posiciones mucho más radicales, han insistido F. Laruelle y J. Derrida. En la discusión con Heidegger, ambos le

⁶⁷ *La filosofía de Nietzsche*, tr. A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1976, p. 223.

⁶⁸ *Las aventuras de la diferencia*. Pensar después de Nietzsche y Heidegger, tr. J. C. Gentile. Barcelona: Península, 1986, p. 87.

⁶⁹ *El sujeto y la máscara*, tr. J. Binagui. Barcelona. Península, 1989, p. 251.

⁷⁰ *El sujeto y la máscara*. Ed. cit., p. 326.

reprochan el permanecer preso en las categorías del pensar metafísico y el haber desfigurado el planteamiento nietzscheano, al proyectarlas allí. F. Laruelle sostiene que Heidegger no ha sido capaz de salir definitivamente de Grecia, de desterrar su estilo de pensar⁷¹. Por su parte, Derrida, que ha discutido en este punto con Gadamer⁷², reprocha a Heidegger el haber aislado el pensamiento de la vida: Nietzsche parte de la vida y desborda las etiquetas que Heidegger le coloca, al cuestionar la relación que tradicionalmente el pensamiento occidental ha suscrito acerca de la relación entre el Ser y el Pensar, y al cuestionar la idea de totalidad⁷³.

En torno a estas cuestiones me parece que gira la discusión de la lectura heideggeriana de Nietzsche. Por mi parte y para terminar, suscribiendo en mayor o menor medida algunas de ellas (Fink y Vattimo me resultan en esto muy cercanos), quisiera añadir a estos algunos motivos por los que yo misma considero que la interpretación que Heidegger hace de Nietzsche es insuficiente y unilateral. Me referiré a tres y adelantaré que pienso que la incapacidad de esta interpretación para integrarlos no refiere tanto a la impotencia de un pensador, como a la de un pensamiento, y, en general, a la impotencia que la filosofía ha mostrado muchas veces para pensar de manera suficientemente satisfactoria conceptos tales como el amor y la amistad, la temporalidad y la ironía. Aun admitiendo los rasgos metafísicos del pensar nietzscheano, su pensamiento es algo más que eso.

Primero, porque la expresión voluntad de poder no es sólo ni fundamentalmente voluntad de dominio y, por lo tanto, voluntad de sojuzgamiento y de conquista. Ya Manuel Barrios ha puesto de manifiesto que la conquista que evoca la expresión voluntad de poder, es mucho más que una conquista militar

⁷¹ Según Laruelle, la metafísica tradicional ha predicado siempre el ser del ente, mientras que para Nietzsche el ser no se dice del ente, sino de la libido (Laruelle, 194. Cf. el trabajo de Luis Ferrero Carracedo, «F. Laruelle: más allá de Heidegger», *Anales del Seminario de Metafísica*, XII (1977), pp. 103-113).

⁷² La pluralidad que hay que subrayar respecto de Nietzsche es irreductible y Derrida reprocha a Heidegger el logocentrismo en el que permanece su posición. Precisamente por ello él mismo permanece prisionero de la metafísica que critica, pues su pregunta por el ser, por el sentido del ser, presupone algo preexistente, algo que está ahí y que es preciso encontrar, mientras que Nietzsche habría ido más allá, pues su concepto de interpretación no supone la búsqueda de un sentido preexistente, sino la posición de sentido al servicio de la voluntad de poder.

(Sobre esto y sobre el modo como responde Gadamer a estas acusaciones dirigidas a Heidegger, véase H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, 1992 pp. 322-323).

⁷³ Cf. Philippe Forget (Hrsg.), *Text un Interpretation*. Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch und F. Laruelle. München: Wilhelm Fink Verlag, 1984. En lo que sigue recojo las ideas expresadas por Derrida en el capítulo titulado «Guter Wille zur Macht (II). Die Unterschriften interpretieren (Nietzsche/Heidegger)», pp. 62-77.

y guerrera, una conquista amorosa⁷⁴. La virtud «que hace regalos», según la expresión de Zaratustra, es donación y generosidad, desasimiento y abundancia, de acuerdo en esto con el mito platónico según el cual Eros es hijo de la sobreabundancia y la pobreza. El amor es elevado por Nietzsche al rango de una categoría filosófica. Y aquí no puedo extenderme más, pero el personaje Zaratustra es un claro exponente de eso mismo, y al propio Heidegger no debió serle tan ajeno, cuando evoca, en su estudio sobre Zaratustra, aquella reflexión en la que Nietzsche advierte que el verdadero juicio, el juicio más fiable, la sentencia definitiva debería dar la última palabra al amor: «Sólo el amor debe juzgar». Pero no sólo eso, ciertamente Nietzsche no ha escrito un tratado político, pero su *Zaratustra* contiene realmente los prolegómenos de un tratado de la amistad, que celebra, frente a la compasión, el valor del trato entre iguales y, por lo tanto, del respeto y del reconocimiento⁷⁵.

Segundo, hay una noción central en Nietzsche que no tiene modo de entrar en las categorías que Heidegger proyecta. Me refiero a una noción de temporalidad ligada a la idea del nuevo comienzo, del nacimiento, de la primera vez. Esta es la idea de fecundidad y de natalidad, que H. Arendt puso de manifiesto en la *Vita activa*. «Ella –nos dice Safranski⁷⁶– que escapó a la muerte, responde con una filosofía del correr hacia el principio, hacia el poder comenzar (...). Pero tales comienzos nuevos, individual y colectivamente, sólo son posibles si se dan dos cosas: la promesa y el perdón (...). La propia H. Arendt se había hecho la promesa de mantenerse firme en la adhesión a Martin Heidegger. Pero sólo pudo hacer eso porque tenía la fuerza de perdonarlo». «La natalidad y no la mortalidad –escribe⁷⁷– puede ser la categoría central del pensamiento político, diferenciado del metafísico». Este nuevo comienzo podía haberlo visto Heidegger, cuando reconoció en Nietzsche una forma por

⁷⁴ *La voluntad de poder como amor*. Barcelona: Ed. del Serbal, 1990, p. 77.

⁷⁵ No extraña que, frente a la teoría crítica, Vattimo y Derrida hayan insistido respectivamente en la amistad y en el amor. En este sentido, Vattimo señala lo siguiente: «No es de poca monta introducir en la cultura de izquierdas una noción como la de piedad, ni sustituir la crítica de la ideología por una explícita opción por la ética como capacidad de trascender la lógica de la lucha por la vida (*Ética de la interpretación*, tr. T. Oñate. Barcelona: Paidós, 1991, pp. 203). Habermas concibe el proceso de reencuentro con el otro en términos de existencia política y de discusión racional, Hegel y otros muchos teóricos más recientes conciben el reencuentro del yo con la comunidad en términos más intimistas, tales como el amor (ver p. 212).

⁷⁶ Safranski reproduce el siguiente texto de H. Arendt: «El milagro que interrumpe siempre de nuevo la marcha del mundo y el curso de las cosas humanas, salvando de la perdición, es, en definitiva, el hecho de la natalidad, del haber nacido. El milagro consiste en que en general los hombres nacen y a la vez nace el nuevo comienzo que, gracias al nacimiento, ellos pueden realizar por la acción» (*op. cit.*, pp. 442-443).

⁷⁷ *La condición humana*, tr. R. Gil Novalés. Barcelona: Paidós, 1993, p. 23.

completo insólita de la nostalgia. La nostalgia que no se dirige hacia atrás, sino hacia adelante, que no es destructiva y no conduce a la melancolía, sino que es, creadora, poética, fecunda. Pero este nuevo comienzo evoca, también y sobre todo, la tercera de las transformaciones a la que se refiere Zarathustra: «Inocencia es el niño y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí».

Finalmente, hay algo muy importante que se resiste a entrar en el corsé que Heidegger ha preparado para Nietzsche. Se trata del humor, de la ironía. Entiendo los peligros de un concepto que se aviene mal con un siglo en el que tanto ha abundado y abunda todavía el drama y la tragedia; soy consciente de hasta qué punto puede desvanecerse su potencia afirmativa y hasta qué punto el humor puede devaluarse y corromperse, pervertirse, depravarse en esa especie de travestismo que hace de la risa saludable un cinismo destructor. Pero la risa es lo que hace de la reflexión de Nietzsche algo vital, en todos los sentidos: fundamental, ligado a la vida, tonificante. Y me pregunto, ¿cómo entendería Heidegger una obra como *Ecce Homo*? ¿Dónde y cómo cabe en su sistema? Y esta obra es clave: allí es donde Nietzsche nos dice quién es y lo que ha hecho. Y lo dice sirviéndose de la ironía. ¿Cómo, si no, hay que interpretar los títulos de los capítulos tales como: «Por qué soy tan sabio», «Por qué soy tan inteligente», «Por qué escribo tan buenos libros», «Por qué soy un destino»? Ese intento único de autobiografía que es *Ecce Homo*, con el subtítulo expresivo «Cómo se llega ser lo que se es», que revela la necesidad y, al mismo tiempo, la irrelevancia del nombre («Ecce Homo», vale para todos), no cabe en la reflexión que hace Heidegger sobre Nietzsche. No cabe esta obra, donde como en ninguna otra se mezclan y se cortan la risa y la tragedia.

Frente a Heidegger, Nietzsche acentúa el humor y, si todo no hubiese sido tan trágico, si no hubiese acabado tan mal, habría sido útil un Voltaire que ironizara sobre la dudosa grandilocuencia, y que hubiera aportado la dimensión profunda y el humor de un *Cándido*. Esa es una manera de reconocer, con la melancolía que, es verdad, acompaña al humor muchas veces, nuestras limitaciones. Y de reconocer que ni el filósofo ni el político pueden tenerse a sí mismos como intérpretes absolutos, olvidando que el suyo es también un punto de vista situado y que, al no poder prescindir de un cierto relativismo, no se puede tampoco olvidar esa virtud tan importante que es la modestia.

La ironía, que supone la conciencia de la proximidad entre lo grave y lo ridículo, salva a Nietzsche de esa aguda acusación de Habermas que concluye manifestando sus reservas, su actitud dubitativa ante la grandeza. La ironía y su atención a aquellos elementos que han sido arrinconados por la filosofía a una «zona oscura». Porque el amor y la amistad, el olvido y la risa han sido, reconozcámoslo, muchas veces rechazados. Y en ese rechazo hay que denunciar no tanto la prudencia como el miedo. El miedo que siente el hombre no ya

ante lo peor, sino ante lo mejor. Al miedo a la libertad que denunció Fromm; al miedo al humor y a la risa, que denunció Umberto Eco en *El nombre de la rosa*; a esos miedos va unido también otro: el miedo a la felicidad. Y ahora se entiende por qué, y otra vez Heidegger tiene razón en este punto, Zaratustra conoce el miedo, como un compañero inseparable, y por qué para los que no reparan en ese miedo, para esos, será siempre inaccesible el *Zaratustra* de Nietzsche.

Y para terminar donde empezamos, en estos tiempos de desasosiego, junto a la relevancia de la crítica y la defensa de la justicia, sobre la que tanto ha insistido Habermas, tal vez sean necesarios más que nunca el rescate del amor y la amistad, del olvido y la promesa, y, desde luego, del humor. Para eso puede servir en estos tiempos la reflexión sobre Nietzsche y Heidegger y sobre el personaje «casi divino» de Zaratustra.

Remedios Avila Crespo es profesora titular de Filosofía en la Universidad de Granada. Entre sus trabajos destacan *Nietzsche y la redención del azar* (1986), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación* (1991) y su reciente obra *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto* (1999).