# TRES FORMAS DE CONTINUIDAD ENTRE HEIDEGGER Y NIETZSCHE

*Eduardo Carrasco Pirard*
Departamento de Filosofía

En filosofía no existe la continuidad en la forma que ella adopta en las ciencias. El trabajo filosófico es individual y hasta solitario. Cada filósofo, sea o no un constructor de sistemas, realiza una obra que, a pesar del inmenso trabajo que ella implica, siempre queda en algún aspecto inconclusa, fragmentaria, abierta. Y sin embargo, a pesar de ello, toda filosofía se cierra sobre sí misma, es profundamente autorreferente, tiene su propio lenguaje, sus propios problemas y sus propias maneras de respuesta. Las filosofías son un camino, un devenir, una dirección que toma el pensamiento y, al mismo tiempo, un todo que no aspira, ni quiere tener otra continuidad, que la que le da su posterior proceso interminable de interpretación. En Filosofía, la mayor parte de las veces, los discípulos, o bien han sido incómodos epígonos que malentienden el original en tal o cual aspecto, o incondicionales seguidores, incapaces de alejarse un milímetro del pensamiento del maestro. Pero en aquellos casos en que la relación discipular es lograda, se trata de pensadores que, lejos de seguir la senda trazada por el maestro, rehacen un camino propio, siendo más discípulos en el hecho de haber logrado llegar a poseer un pensamiento propio, que en el de seguir fielmente una doctrina. El pensamiento de Nietzsche no puede ser más claro a este respecto: "De compañeros vivos tengo necesidad, que me sigan porque se sigan a sí mismos, y que se dirijan allí donde yo quiero ir" (*Así habló Zaratustra*, Prólogo de Zaratustra, 9).

Por eso, como ocurre en el dominio del arte, la filosofía cada vez se hace enteramente de nuevo; para hacer lo mismo, el filósofo está obligado a hacer otra cosa; la pura repetición es la flagrante muestra de la esterilidad del pensamiento. Sin embargo, esta autonomía no significa que no existan lazos íntimos entre filosofías. La línea que va desde Sócrates, pasando por Platón, hasta Aristóteles, es un real orden de filiación, en el cual cada vez encontramos rehecho un camino que presupone el anterior, sin que éste sea continuidad de lo mismo, sino reposición de lo diferente. Esta particular continuidad adopta en cada caso una forma inédita, la cual sólo puede ser comprensible, partiendo de las exigencias que pone el nuevo pensamiento cada vez a partir de sí mismo. Esto significa que la interpretación debe constantemente buscar los vínculos entre pensadores, siendo ésta una de las modalidades que necesariamente debe adoptar la comprensión profunda de una filosofía. Ello no agota su comprensión endógena, aquella que tiene lugar dentro del marco de su propio lenguaje, y de las exigencias y criterios que ella se da, pero permite ahondar en las fuentes de la que ella surge. Por eso, establecer los lazos de filiación entre pensadores es entrar en el diálogo originario en el que todo verdadero pensamiento echa sus raíces. Descubrir algunas relaciones de continuidad entre Nietzsche y Heidegger puede

permitirnos acercarnos a una mejor comprensión de eso común que los une y que a la vez los aleja, y que constituye lo que según todos los signos de los tiempos que corren, nosotros mismos deberíamos intentar volver a pensar de nuevo. Estos lazos no son los únicos, pero sí podrían aparecer como los más significativos.

## 1
## *La oposición entre lo Uno y lo fragmentario (Nietzsche)*
## *La diferencia entre el ente y el ser (Heidegger)*

En un cierto sentido, puede afirmarse que el problema al que responde la filosofía de Heidegger tiene que ver con lo que ya había sido central en el pensamiento de Nietzsche, esto es, la relación entre lo finito y lo infinito, entre lo uno y lo fragmentario, entre lo eterno y el instante. Para Heidegger, sin embargo, todas estas oposiciones pierden su sentido metafísico, sufren una transmutación, y vienen a resolverse en una sola, que es la que se muestra en el pensamiento de la diferencia entre el ser y el ente. Por esta diferencia, que opone en el más alto grado de unidad a ambos momentos de la relación, la metafísica queda superada, pues queda potenciada la máxima unidad, en detrimento de la separación, que está presupuesta en toda la larga historia de la filosofía, que va desde Sócrates hasta Nietzsche y Marx. Esta filosofía, que para Heidegger es precisamente eso, "filo-sofía", es decir, nostalgia de una unidad perdida[1], coincide en su esencia con la separación de hombre y Dios, o con la más general de creador y criatura, que trae consigo la tradición judeocristiana. De este modo, con este desgarro que impide la continuidad de la anterior unidad del pensamiento, queda sellada la coincidencia entre filosofía platónica (metafísica) y cristianismo, que asegurará la dirección inequívoca de toda la historia de occidente hasta nuestros días.

Esto significa que en la época de la separación (meta-física), ningún pensador logra pensar verdaderamente la unidad, aunque todos ellos necesariamente, o se lo propongan directamente - como en el caso de Spinoza y de los tres nombres emblemáticos del idealismo alemán - o lo busquen implícitamente, tras sus soluciones, que hablan más bien en el lenguaje de la dualidad, como es el caso de Descartes o de Kant. Ahora bien, lo que desestabiliza esta situación, exigiendo constantemente un retorno al origen, es la constatación de la correspondencia lograda entre pensar y ser que ha dado inicio a la historia del pensamiento occidental, al hecho de que en la filosofía presocrática, esta unidad haya sido por primera vez pensada, aunque

1 "Ellos (los filósofos posteriores a la época presocrática) se transformaron así en los que tendían hacia el σοφόν, y que por su propia búsqueda, despertaron y mantuvieron despierta en otros, la nostalgia del σοφόν". Y más adelante: "El φιλεῖν τὸ σοφόν, este acuerdo con el σοφόν precedentemente nombrado, la ἁρμονία, se transformó así en una ὄρεξις, en una tensión hacia el σοφόν (M. Heidegger, Was ist das - die Philosophie? Günter Neske, Pfullingen, 1956).

inmediatamente "olvidada". El agotamiento de estos reiterados intentos por recuperar la unidad perdida es lo que le abre paso a un nuevo pensamiento, que quiere de nuevo ser "armonía", en el sentido original de la palabra. Por eso, tiene especial interés para nosotros intentar determinar el itinerario que sigue Heidegger a partir de Nietzsche, y que desemboca en el nuevo pensamiento, el del "olvido del ser", que en este particular sentido viene a ser un retorno hacia el pensamiento del propio origen, desde donde brota la diferencia entre ente y ser. No debemos olvidar que Nietzsche es el primer pensador que interpreta el paso de la filosofía presocrática al socratismo como una "decadencia", que vuelve su mirada hacia la época trágica, buscando en ella y no en la época clásica, la esencia de la originalidad griega.

Para Nietzsche, como se sabe, la clave de la comprensión de la tragedia griega - que es lo que en primer lugar atrae su atención como enigma filosófico - está en el modo como operan en el dominio humano, las dos fuerzas artísticas contrarias y originales de la naturaleza. "Hasta el presente, hemos considerado lo apolíneo y su contrario, lo dionisíaco, como fuerzas artísticas que surgen de la naturaleza misma sin la mediación del artista y por las cuales, la naturaleza logra satisfacer primitiva y directamente sus impulsos artísticos" (F. Nietzsche, *El Origen de la Tragedia*, parágrafo 2). Esto quiere decir que, lejos de ser impulsos únicamente humanos, que en su oposición explican las formas de la creatividad, lo dionisíaco y lo apolíneo son determinaciones ontológicas de la naturaleza misma, propiedades metafísicas que tienen que ver, en el fondo, con la propia conformación de los entes naturales ("Metafísica de artista"). Lo cual viene a significar que el arte no es otra cosa que la manifestación humana de propiedades que existen en la naturaleza en general. Si existen impulsos humanos que tengan el carácter de lo apolíneo y lo dionisíaco, ello se debe a que en la naturaleza operan universalmente estas dos fuerzas, una que tiende hacia la fragmentación y otra que busca recuperar la unidad originaria de donde todo surge.

Lo dionisíaco es la fuerza de la disolución en el todo, la fuerza de la unidad, que atrae hacia sí todo lo que intenta desgajarse de ella, la fuerza de la totalidad, que quiere anular la multiplicidad que la conforma para ser unidad pura (Dionisios). Lo apolíneo, en cambio, es la fuerza de lo fragmentario, que busca afirmar su ser propio frente a la unidad, la fuerza de la anulación de todo lo demás, que coincide con el ser sí mismo del individuo, la fuerza que determina al ente en su ser delimitado, el *principium individuationis*. Esta idea, tomada de Schopenhauer, es central para definir el carácter metafísico del concepto de lo apolíneo en Nietzsche. En Schopenhauer, el *principium individuationis* tiene que ver con la determinación espacio temporal de todo ente ("... pues como mis lectores saben, el tiempo y el espacio constituyen el *principium individuationis*." "La cuádruple raíz del principio de razón suficiente", pág. 119, cap 5, par. 26). El *principium individuationis* es lo que hace de un ente individual, un individuo, es el principio de su individuación. Ningún ente puede coincidir con otro en el tiempo y en el espacio, por consiguiente, son estos dos aspectos los que definen su individualidad. El tiempo y el espacio dan lugar al entrecruzamiento de coordenadas que determinan la situación concreta de cada ente, situación metafísica que coincide con la determinación del individuo en cuanto tal. Esta tendencia a mantenerse el ente dentro de sus propios límites y a buscar su autoafirmación es finalmente lo que significa "lo apolíneo".

Para Nietzsche entonces, lo que hace que un ente sea individual es una fuerza antagónica a lo que hace que este mismo ente pertenezca al todo. El todo-uno es una fuerza que succiona todo hacia la disolución. El ente es una fuerza antagónica a este poder, que busca afirmarse dentro de este todo. Pero ambas fuerzas conforman una unidad de contrarios, es decir, su contrariedad no es independiente de su unidad: son contrarias, porque son lo mismo, y son lo mismo, porque son contrarias, razón por la cual, finalmente, será Dionisios el que adquiera la predominancia. En efecto, en cuanto todo lo que existe viene desde ella y va hacia ella, la unidad prevalece sobre toda vida fragmentaria.

Esta idea también ha sido tomada de Schopenhauer. El mismo Nietzsche da cuenta de su importancia, en su temprano escrito sobre los filósofos presocráticos, en las páginas dedicadas a Anaximandro. Tomada de las Parerga: "El criterio que conviene para juzgar a todo hombre es que es un ser que no debería existir, pero que expía su existencia por toda suerte de sufrimientos y por la muerte: ¿que puede esperarse de un tal ser? ¿No somos todos, en efecto, pecadores condenados a muerte? Expiamos nuestro nacimiento una primera vez por nuestra vida y una segunda vez por nuestra muerte". Para Nietzsche, esta frase es la expresión máxima del pesimismo moral. La importancia de Anaximandro es que él ha concebido esta idea en su más alta generalidad metafísica, todo devenir es una manera culpable de liberarse del ser eterno, una iniquidad que debe ser expiada por la muerte. Todo lo que ha nacido debe volver a perecer. El ser verdadero está más allá del *principium individuationis*, debe estar más allá de toda determinación, de toda cualidad definida. (Escritos póstumos 1870-1873, pág. 225).

Digamos también que esta oposición se encuentra perfectamente expresada en el mito de Dionisios, tal como lo ha pensado Platón. De acuerdo con la interpretación de Olympiodoro (Comentario sobre el Fedón, Edición Norvin, pág. 120), "Platón ha imitado el círculo místico y cósmico de las almas. En efecto, las almas, habiendo huido de la vida indivisa y dionisíaca, y habiéndose propuesto la vida titánica y estrecha, han sido atadas en prisión; pero habiendo cumplido el castigo y habiéndose ocupado de ellas mismas, y purificado de las manchas titánicas y recogidas en sí mismas, ellas se hacen *Bacchoi*, es decir, *holocteres,* según el Dionisios que queda en lo alto". En el mismo libro (pág. 43-44), Olympiodoro afirma: "Cómo, por tanto, no admitir que Platón imita ahora esas palabras órficas que Dionisios es desmembrado por los Titanes y devuelto a la unidad por Apolo. He ahí por qué él dice "reunirse" y "recogerse", es decir, pasar de la vida titánica a la vida única". La vida titánica es la vida de lo fragmentario, lo dionisíaco es la recuperación de la unidad. Lo curioso es que aquí Olympiodoro interpreta la fuerza unitaria al revés de Nietzsche, como proveniente de la intervención de Apolo y no, como la esencia misma de lo dionisíaco.

La interpretación de Dionisios como formando parte de una unidad de contrarios no es una idea que Nietzsche haya descubierto, ella responde a una antigua tradición que proviene de Heráclito (Fragmento 15, según Diels), para el cual, el Dios de la vitalidad (Dionisios) y el Dios de la muerte (Hades) son lo mismo. La misma idea es retomada con posterioridad a Nietzsche por Walter F. Otto, en su famoso libro consagrado al Dios. "Lo conocemos como el espíritu salvaje de la contradicción y

los opuestos: existencia inmediata y lejanía absoluta, bendición y espanto, plenitud de vida y cruel aniquilación". (Walter F. Otto, *Dionisios*. 11.- El dios demente, pág. 101).

En Heidegger, el carácter metafísico de la separación está dado por el "olvido" del principio unitario y por la predominancia de lo fragmentario, que se piensa como tal desde su pertenencia al ser, pero sin que esto signifique que este último sea pensado como tal. Se piensa la unidad desde lo fragmentario y no en sí misma, es decir, no se piensa el poder desde el cual surge toda posibilidad de una individuación, y que finalmente Heidegger nombrará como *Ereignis*, palabra que tendríamos que traducir con la siguiente paráfrasis: "acontecimiento de apropiación, desde el cual todo ente es capaz de entrar en lo propio, manifestándose él mismo como una entrada en lo propio". De este modo, Heidegger sale de la unidad de contrarios entre lo dionisíaco y lo apolíneo, para entrar en aquella unidad más alta, desde la cual se origina la anterior. Pensar el ser como "ser mismo" y no como ser del ente (metafísica) significa rehabilitar la unidad verdadera, existente en el comienzo de la historia del pensamiento. Esta unidad se pierde cuando se entra en la época de la dominación absoluta del ente, en la época de la culminación del pensamiento metafísico, que estaría pensada aquí como el desencadenamiento ilimitado de las fuerzas titánicas y el ocultamiento de Dionisios. La necesidad de salir del titanismo para recuperar la unidad viene de la imposibilidad de seguir pensando en términos de separación, necesidad que pone el ser mismo, cuando comienza a mostrar su recogimiento. El despliegue extremo de lo ente va a la par con el ocultamiento extremo del ser, tensión que Heidegger piensa en la expresión "olvido del ser". Pero este "olvido" no es otra cosa que la extremidad de lo ente pensada en su esencia. Así, el pensamiento alcanza el límite de su modalidad metafísica y entra en su nueva modalidad, que recupera un saber ya perdido, aunque presente en la forma que ha adoptado el origen en Parménides y en Heráclito leído desde Parménides. "Pero este retorno no es un "retorno a Parménides". No se trata de volver a Parménides. Es preciso simplemente volverse hacia Parménides. El retorno tiene lugar en el eco de Parménides. Y tiene lugar en tanto que la escucha que presta oídos a la palabra de Parménides a partir de nuestra época, la época de la destinación del ser como Gestell" (M. Heidegger, *Seminario de Zähringen*, III, pág. 333).

Nietzsche, con lo dionisíaco y lo apolíneo, ha pensado la oposición de los contrarios, y ha pensado además, a estos contrarios como contrarios, pero sin llegar a pensar la unidad misma, lo que en algunos textos Heidegger llama, "el pliegue", es decir, aquello desde donde la separación entre ente y ser se produce, aquello que "da" ser (*Es gibt sein*), lo que en el lenguaje de Parménides equivale al decir tautológico, (ἔστι γὰρ εἶναι), "es, en efecto, ser", frase que para Heidegger debe leerse, entendiendo el "es" como si se tratara de un verbo transitivo. Es el ser mismo el que "es" en los entes y en esto consiste precisamente su ocultamiento. El dar que consiste en dar su propia donación exige retenerse a sí mismo como dato, cosa que le está reservada solamente a los entes (lo dado). De este modo, la oposición entre lo fragmentario y lo unitario es ahora pensada como "diferencia" entre el ser y el ente.

Así, Nietzsche aparece como el primer momento de un tránsito que va desde la metafísica hacia el nuevo pensamiento, o si se quiere, como la instancia pensante en la cual se muestra el límite de las posibilidades de pensamiento abiertas por la metafísica. El carácter de "último pensador metafísico" no es otra cosa que el pensamiento separado del ser como "eterno retorno de lo mismo", y de la esencia del ente como "voluntad de poder". La separación entre ser y ente alcanza en la relación entre voluntad de poder y eterno retorno de lo mismo su tensión extrema, y deja como herencia la necesidad de recuperar la unidad perdida, acontecimiento que permanece invariable durante toda la historia de la filosofía. Salir de lo titánico para volver a lo dionisíaco es el programa que la filosofía de Nietzsche se propone, sin lograr realizarlo. El pensamiento de Heidegger no es otra cosa que una manera de retomar el mismo camino hacia la superación (Überwindung) de la meta-física, que ya no se interpreta como pura afirmación de la nada en detrimento del ente (nihilismo), sino como olvido del ser. El pensamiento dionisíaco de Nietzsche, la salida de lo titánico hacia lo dionisíaco, se cumple finalmente en una continuidad que él mismo presintió, aunque no haya podido realizar a cabalidad. Eso no quita que en este tema fundamental, la filosofía de Heidegger aparezca en directa y legítima filiación con su propósito.

## 2

## *La libertad y el destino*

Pero lo más notable en esta idea de la oposición entre la unidad y la fragmentación en Nietzsche es que, al igual que en Schelling - filósofo en el cual ella ha aparecido bajo la forma física de oposición de fuerzas de contracción y de expansión en la naturaleza - ella está pensada en directa relación con un nuevo concepto de libertad, que en cierto modo, va al encuentro de la idea más tradicional. En *El Origen de la Tragedia* esto se manifiesta claramente cuando, para ejemplificar su concepto de lo dionisíaco, y para dar de él una imagen más vívida y concreta, Nietzsche se refiere al "Himno a la alegría" de Beethoven. Allí se dice: "Ahora el esclavo es un hombre libre, ahora se rompen todas las barreras hostiles y rígidas que la necesidad, el arbitrario o la "moda insolente" han puesto entre los hombres. Ahora en este evangelio de la armonía universal, no sólo cada uno se siente unido, reconciliado, confundido con su prójimo, sino que él hace uno con todos, como si el velo de Maya se hubiera desgarrado y de él sólo flotaran harapos ante el misterio de lo uno originario". La libertad, obtenida por la ebriedad dionisíaca, consiste aquí en la disolución del individuo en lo uno originario y no, como se piensa habitualmente, en la afirmación de sí de la conciencia individual, frente al orden determinista del mundo o de la naturaleza. Aquí es, al contrario, la pérdida de la conciencia lo que testimonia de la libertad conseguida. Paradojalmente, la ebriedad, en cuanto pérdida de sí, es la vía para lograr la libertad. De este modo, al revés de lo que ocurre en las filosofías de corte claramente metafísico, en este pensamiento se oponen conciencia, como dominio de sí, y libertad.

Esta misma idea tendrá un desarrollo posterior importantísimo, hasta el punto que puede considerarse como una de las ideas básicas del último pensamiento de Nietzsche, y conducirá al pensador, lisa y llanamente, a negar la libertad en favor de lo que el llama "destino". La posibilidad de pensar al hombre desde el ser, diluido en él, por así decirlo, constituye la preocupación principal de los últimos escritos de Nietzsche. En efecto, una filosofía "más allá del bien y del mal" no es otra cosa que un pensamiento que intenta pensar lo humano desde un territorio ubicado más allá de toda valoración. Lo cual significa "querer" tanto lo bueno como lo malo, ubicarse en la afirmación, en el "decir sí" a ambos, sin excepción de ninguna especie. El deseo de querer lo bueno, en detrimento de lo malo, significaría querer otra cosa que lo que verdaderamente es, significaría establecer la división dentro del ser, partiendo de intereses, deseos o criterios humanos. Eso es lo que Nietzsche entiende como "idealismo" y es precisamente eso lo que su pensamiento desea superar. Este pensamiento de la totalidad, por el cual lo humano se hace uno, fundiéndose con el ser del mundo, es lo que Nietzsche llama "pensamiento dionisíaco", es decir, un pensamiento que conserva la síntesis de lo humano y de lo no humano, establecida en *El origen de la tragedia*, pero ahora interpretada desde las exigencias no morales.

En los *Fragmentos póstumos* del otoño 1887-marzo 1888, pág.110, fragmento (138) 10 (3), definiendo esta nueva modalidad de pensamiento, dice: "Tal pesimismo podría desembocar en esta forma de decir "sí" dionisíaco al mundo tal como él es: hasta el deseo de su eterno retorno: por lo cual se daría un nuevo ideal de filosofía y de sensibilidad". "Concepción de una especie de ser superior, "inmoral" según los conceptos prevalentes hasta hoy..." Esto quiere decir que este "pesimismo" de nuevo tipo consiste en la pura afirmación de lo negativo, sin aspirar a una negación de la negación, es decir, sin querer que lo negativo desaparezca, como ocurre en todo pensamiento moral, sino al contrario, llegar hasta desear eternamente su negatividad con el objeto de una reconciliación total del hombre con "el mundo tal como es". Por esta afirmación, el pensamiento abandona el terreno de la fragmentariedad, para ubicarse en el de la unidad de lo uno.

Este pensamiento, en su forma más radical, conlleva necesariamente dos cosas, por una parte la negación de la acción, y por otra parte, la negación de que existan acciones morales o inmorales. "Pero toda clase de intenciones y de acciones son puramente imaginarias; el mundo, único al cual el criterio moral es aplicable, ni siquiera existe. No hay acciones ni morales, ni inmorales" (Nietzsche, *Fragmentos Póstumos* de otoño 1887-marzo 1888, pág. 134, frag. (185) 10 (57), Historia de la moralización y de la desmoralización).

La negación de la libertad proviene del hecho de la afirmación radical de lo que es, tal como es, de lo que podríamos llamar "el destino" o el orden del ser, orden que se ubica más allá de cualquier deseo, propósito o intención humana. La única libertad posible es la que corresponde a la idea del Origen de la Tragedia, como unidad gozosa y afirmativa con el ser del mundo, como incondicional e incondicionado querer el Uno Todo, querer que sea lo que es, tal como es. Así, se revela toda afirmación de la unilateralidad humana, como una ficción que pretende poner un *primum móbile*, que en verdad no existe. No hay libre espontaneidad, porque en el

flujo del devenir no existe solución alguna de continuidad. Desde el punto de vista de este flujo, todo intento de apartarse de él es ilusorio, toda formalización es relativa, momentánea, toda generación lleva consigo su propia destrucción, es un intento que fracasa. Así, no hay libertad porque nada tiene verdadera consistencia, todo está penetrado por la fuerza del todo, que finalmente se impondrá frente a cualquier intento de autonomía.

Por otra parte, si no hay libertad en el sentido de esta libre espontaneidad, puede decirse que tampoco hay acciones. La acción, en efecto, supone una direccionalidad que va desde el sujeto actuante, hacia el mundo. Pero si la separación entre hombre y mundo es producto de una ficción, y si lo que existe en realidad es la constante síntesis del destino o devenir, la acción como tal se transforma en ilusoria. El "ego" no es más que una invención, producto de la educación religiosa y moral. "Dogmatismo ficticio en lo que concierne al "ego": éste, concebido de un modo atomístico, en falsa antinomia con el "no-yo"; este mismo, extraído del devenir, en tanto que algo ente". (Op. cit. pág. 135, mismo fragmento anterior).

Finalmente, si no hay libertad, no hay "ego" y no hay acción, menos todavía puede haber acciones morales o inmorales. La moral no es más que una perspectiva de una cierta voluntad de poder, pero lo que ocurre en su desnuda realidad no tiene nada que ver con esta visión interesada. "Mi intención de mostrar la homogeneidad absoluta en todo lo que ocurre y la aplicación de la distinción moral nada más que como perspectivamente condicionada; de mostrar cómo todo lo que se ve moralmente pregonado es idéntico por esencia a todo lo inmoral, y así, que toda evolución de la moral, sólo ha sido posible por medios inmorales y con fines inmorales..." (Op. cit. pág. 178, Fragmento (260) 10 (154)). La "homogeneidad absoluta de todo lo que existe" es lo que en otras partes aparece también expresado bajo la fórmula de la "inocencia del devenir". El devenir está más allá del bien y del mal, no hay ni finalidad, ni dirección, cumpliéndose en lo que es. Es lo que aleja a la filosofía de Nietzsche de todo perspectivismo relativista. Para este último, en efecto, no existe la perspectiva de las perspectivas que es la filosofía, no existe la mirada más allá del bien y del mal, no existe el punto de vista "inocente", desde el cual se ve la inocencia de todo lo que existe. Por eso también, como veremos, es un grave error interpretar la filosofía de Nietzsche como un extremo subjetivismo.

Lo importante es observar que la negación de estas supuestas realidades proviene de la experiencia de unidad dionisíaca con el mundo, ser o devenir, que es lo que se trata de afirmar en forma extrema. Pensamiento dionisíaco es pensar desde la unidad y no desde el hombre. Es esta exterioridad con respecto a lo humano lo único que hace posible pensar la unidad. Ya en Schelling había aparecido esta misma dirección de pensamiento en las "Investigaciones sobre la libertad humana", aunque naturalmente, sin llegar a cuestionar las acciones morales. Allí se afirma en efecto, que "necesidad y libertad se tienen una en la otra, como una esencia que no aparece como la una o la otra, más que considerada desde los diferentes lados, que es en sí, libertad, y formalmente, necesidad" (pág. 385). La libertad es el en sí y la necesidad es su apariencia formal. Sólo consideradas abstractamente pueden ser separadas; en lo concreto son exactamente aspectos de la misma esencia.

Por su parte, Heidegger, en su curso sobre Schelling, retoma esta idea con mayor fuerza todavía: "No hay libertad, en el sentido de la autodeterminación más original, más que cuando la elección ya no es más posible y ni siquiera es ya más necesaria. Aquél que todavía está por escoger y que tiene que escoger, no sabe todavía lo que quiere. Aquél que se ha decidido, lo sabe ya. La decisión para el estar decidido y el saber-se en la claridad del saber más propio, son una sola y misma cosa..." "Si el hombre es libre y si la libertad en tanto que poder para el bien y el mal constituye la esencia del ser hombre, el hombre singular sólo puede entonces ser libre, si el mismo se ha decidido inicialmente por la necesidad de su ser..." "Es por lo cual, cuando la temporalidad es verdaderamente presente, en el instante (decisivo), cuando el haber sido y el porvenir se reúnen hasta coincidir en el presente, cuando se ilumina a los ojos del hombre la totalidad de su ser, en tanto precisamente que el suyo, entonces el hombre experimenta que él debe necesariamente haber sido desde siempre el que él es, en tanto que ese que se ha determinado a ser precisamente este. Cuando este ser tal más propio es efectivamente experimentado en el sentido de ser hombre, y cuando no es desconocido como ser presente subsistente de tal o tal manera, esta experiencia fundamental del ser más propio no implica ya más ninguna obligación; y esto, por esa simple razón de que no podría ser cuestión de obligación, puesto que aquí la necesidad es libertad y la libertad, necesidad". (Op. cit. pág. 186-197).

La libertad es para Heidegger lo mismo que el ser del hombre, pero precisamente por esto, ésta no puede ser concebida como autonomía frente a lo otro, que sería el ser, sino como el modo como se realiza la síntesis entre ambos. La libertad quiere decir que el hombre no existe como un ente separado, sino como un ente penetrado por el ser, como un "ser-ahí", como un ente en el cual el ser mismo es ahí. Nuevamente encontramos prefigurado este pensamiento en Nietzsche, pero nuevamente en Heidegger éste aparece en un ámbito nuevo, en el cual han aparecido todas las limitaciones del pensamiento metafísico. Pensar desde la voluntad de poder, como lo hace Nietzsche, es, por así decirlo, pensar desde la entidad desgarrada del ser, conformada autónomamente como una entidad substancial. Por eso, a pesar de las geniales intuiciones de Nietzsche, su pensamiento no ha sido capaz de superar la separación característica de toda metafísica. Nietzsche ha visto lo que ha pensado Heidegger, pero no ha sido capaz de reformular la esencia del hombre como existencia, no ha sido capaz de extraer todas las consecuencias ontológicas que venían exigidas desde su intuición y se ha quedado entonces preso, pensando en contra de la metafísica con los conceptos de la metafísica. Lo cual no invalida el hecho de que el pensamiento de Heidegger también en esto sea tributario de la filosofía de Nietzsche.

3

*La filosofía más allá del bien y del mal (Nietzsche).*

*El pensamiento no ético (Heidegger)*

La filosofía de Nietzsche es un intento de pensar más allá de lo que él llama "la moral". Esta "objetividad" del filósofo está expresada inequívocamente en los *Fragmentos Póstumos* del otoño 1887-marzo 1888 (pág. 308, Fragmento 11 (300) "Objetividad en el filósofo: indiferencia moral con respecto a sí mismo, enceguecimiento frente a las buenas o malas consecuencias: falta de escrúpulo en el uso de medios peligrosos: perversidad y pluralidad del carácter, adivinadas y explotadas en cuanto privilegio..." Esta "objetividad", que aparece como la condición de la veracidad del filósofo, no es otra cosa que lo que nos ha aparecido hace un momento cuando intentábamos definir el nuevo "pesimismo", el espíritu dionisíaco de unidad sin rupturas con el ser. El bien y el mal expresan cada vez el interés del ser fragmentario, que busca afirmar lo que acrecienta su poder o negar lo que lo debilita. La moral es la afirmación de sí frente al orden destinal del ser, y por eso, de ella deriva necesariamente un pensamiento que niega aquellos aspectos del devenir, contrarios al propósito de la voluntad que busca afirmarse a través de ella. La moral es "ideológica", precisamente porque es siempre una parcialidad, que no está dispuesta al riesgo de la oposición al orden del ser, su mirada está afectada por el deseo de ser que la determina, por la necesidad de que las cosas sigan un curso orientado a partir de su propio querer. No es "objetiva", se empecina en sí misma, olvidando que ella misma pertenece a algo más grande que ella, es titánica, "separatista", no dionisíaca. Su "verdad" no es más que la obstinación desesperada de quien busca imponer su deseo, sin ninguna disposición a la aceptación de su propio destino, por eso expresa sólo un interés particular, una "perspectiva".

El decir sí dionisíaco en cambio (amor fati), es una aceptación de lo que es, del mundo tal como se presenta, aun cuando esto lleve consigo la caída en el máximo peligro, que consiste en afirmar lo que pudiera destruir a quien afirma. Recordemos la frase que citábamos hace un momento: "...tal pesimismo podría desembocar en esta forma de un decir sí dionisíaco al mundo tal como es: hasta el deseo de su eterno retorno absoluto: por lo cual se abriría la posibilidad de un nuevo ideal de filosofía y de sensibilidad." ("Mi nuevo camino hacia el sí". *Fragmentos Póstumos*, Otoño de 1887. (138) 10 (39) pág. 110). La posibilidad de la "nueva filosofía", por lo tanto, está directamente vinculada con la posibilidad de superación del pensamiento moral, con la apertura del pensamiento hacia un territorio que no piensa ya en función del propio "interés" del que piensa, sino a partir de las exigencias "del mundo tal como es". Ser "objetivo", aceptar lo que es, es la condición de posibilidad del nuevo pensamiento, porque "lo que es", no responde a la aspiración ni a la voluntad de ningún ente en particular, y, por consiguiente, tampoco del hombre. "...toda "deseabilidad" no tiene ningún sentido con respecto al carácter de conjunto del ser". (*Fragmentos Póstumos*. Nov. 1887- marzo 1888. (332)11 (74) pag. 235).

Esto nos señala, como decíamos hace un momento, que el "perspectivismo" de Nietzsche está muy lejos de la afirmación de un mero subjetivismo, como se lo entiende habitualmente. "Perspectiva" sólo hay en el pensamiento no dionisíaco, es decir, en aquél que piensa desde lo fragmentario. Pero en esta constatación no se acaba el pensamiento: al contrario, en ella nace la verdadera filosofía, que no puede ser otra cosa que unidad con el ser (ὁμολογεῖν), pensamiento de la fatalidad, afirmación absoluta de lo que es, en la perfecta indiferencia relativa a las consecuencias que este decir "sí" puede traer. Desde el punto de vista del devenir, o del mundo, nada tiene valor, porque faltaría aquello que pudiera servir de medida. La "perspectiva" del devenir no es una perspectiva, o un punto de vista, o si se quiere, es una perspectiva que se niega a sí misma en cuanto tal, precisamente porque nace de la anulación de toda fragmentariedad. Así, la nueva filosofía es una meta-filosofía, en el sentido en que ella será capaz de pensar más allá del bien y del mal, en el territorio de lo inevaluable, de lo destinal, o si se quiere, en el ámbito de la visión "de conjunto del ser" o de la "homogeneidad de todo lo que existe". Todo lo que se ha dicho acerca del supuesto abandono de la verdad por parte de Nietzsche no es más que una superficialidad; lo cierto es que su abandono radical del territorio en que ha pensado la filosofía anterior crea necesariamente una zona de ambigüedad en los términos esenciales, que es lo que ha motivado las interpretaciones equivocadas de su pensamiento. Ni Nietzsche ni ningún verdadero filósofo puede renunciar a la verdad. Que Nietzsche se haya visto obligado a poner este término entre comillas o a negar sus connotaciones metafísicas, no significa que él mismo no descubra un territorio nuevo, en el cual los antiguos términos (la "verdad") pasan a tener una significación más radical todavía, que la que poseen en toda filosofía anterior. Es por lo menos curioso, que una filosofía como ésta, que se redefine constantemente como dionisíaca, haya llegado a ser comprendida como la postulación más radical del titanismo.

Refiriéndose a esta exigencia de amoralidad de la nueva filosofía, Nietzsche afirma: "Verdad" es el grado al cual nos acordamos la comprensión de este estado de hecho". (Fragmentos Póstumos, otoño 1887. (260) 10 (154), pág. 178). Este "estado de hecho" no es otra cosa que lo que anteriormente se ha llamado "carácter de conjunto del ser", "el mundo tal como es", "la homogeneidad absoluta de todo lo que ocurre". La "verdad" es lo que vemos cuando nos ubicamos "más allá del bien y del mal", en la mirada dionisíaca que anula toda parcialidad, para ser expresión de la pura unidad del hombre con el ser. El "estado de hecho" no es otra cosa que el Factum, la afirmación de lo que es, tal como es, y querido así como es. La voluntad de poder que quiere lo que es tal como es, hasta el punto de querer su retorno eterno, es la que posee el más alto poder, por querer sin reticencia alguna lo que quiere el ser, anulando al interior de sí misma todo querer que pudiera reconducirla a la fragmentación. Acto que, por lo demás, es la suprema afirmación de la libertad del hombre.

Esto significa que filosofía sólo hay allí donde se supera la visión interesada de lo humano, en cualquier sentido que esto se entienda, pensamiento que le abre paso a la posición de Heidegger y a su particular concepción de lo que él llama "el nuevo pensamiento", que como veremos, recoge y asume la forma radicalmente filosófica que, tal como esperamos haber mostrado, pasa a tener la filosofía con Nietzsche.

Esta comprende la filosofía como un intento de pensamiento no afectado por puntos de vista o intereses morales particulares, lo cual, expresado en términos de voluntad de poder, puede definirse de la manera siguiente: la más alta voluntad de poder es la que es capaz de ubicarse más allá del bien y del mal, en el ámbito de la indiferencia moral que no es afectada por la negatividad que ella encuentra. Esta afirmación del mundo, sin que importe la cuota de dolor que este trae consigo, es el origen de una reconciliación, en la que el hombre por fin puede hacerse uno con lo que piensa, uno con la unidad de la que él mismo proviene. La nueva filosofía es el ejercicio de esta afirmación absoluta. Esto quiere decir que la filosofía, al entrar en esta afirmación, se hace ella misma absoluta, filosofía filosófica.

Heidegger, a pesar de todo lo que se ha intentado y se intentará hacer en el futuro para invertir la dirección de su pensamiento, afirma con toda claridad que su pensamiento no es ético. Y si lo afirma, es precisamente porque él ha tomado en serio el paso dado por Nietzsche hacia un pensamiento no intervenido por respuestas dadas en ámbitos externos a la filosofía. Si la filosofía vuelve a hablar desde la unidad, ya no tiene sentido la separación en doctrinas, y debe transformar su decir en un decir autónomo, que no responde ni a las exigencias de la ciencia, ni a las de la escolaridad (enseñanza). "Pero si la "ontología" así como la "ética", y con ella todo pensamiento surgido de disciplinas, se revelan caducos, y que por esto nuestro pensamiento se haga más disciplinado, ¿cuál podría entonces seguir siendo el problema de la relación entre estas dos disciplinas de la filosofía?" (Carta sobre el humanismo, 137).

Las afirmaciones contenidas aquí son las siguientes: 1.- Todo pensamiento surgido de disciplinas se revela caduco. 2.- El pensamiento más disciplinado ya no se separa en disciplinas. 3.- El problema de la relación entre "ontología" y "ética" ya no puede tener lugar, porque su separación está abolida. Las tres afirmaciones se enlazan entre sí, pues todas ellas son resultado de la misma transformación operada en el pensamiento. Esta consiste en no pensar más en el terreno del ente, que es el terreno de la separación y la fragmentación, sino abrirse hacia el espacio abierto y unitario del ser. Priorizar el ente lleva consigo el abandono de la unidad y la transformación del pensamiento en enseñanza escolar, ambas situaciones que dejan de tener sentido cuando se atraviesa el territorio de la metafísica, para entrar en otro pensamiento. El "humanismo", en cuanto afirmación unilateral de lo humano, es un resultado de esta separación.

Más adelante se afirma que el proceso que ha generado la división de la filosofía en disciplinas, y que parte de la filosofía platónica, es "la ruina del pensamiento". En lo que respecta a la Etica, esto podemos comprenderlo, si partimos de la idea de que el ἦθος, comprendido en su sentido original, es la determinación de la situación humana esencial (habitar) y no la fundamentación de la acción humana. El habitar es la determinación de lo humano, en el sentido de "la región abierta donde el hombre habita". En el sentido del habitar, aquello en que se habita y el habitante no pueden ser pensados como entidades separadas. Todo el esfuerzo de *Ser y Tiempo* va en la dirección de pensar al hombre en su unidad con el ser. Las palabras "ser-en-el-mundo", "existencia", "ser-ahí" y otras, intentan precisamente pensar la unidad del hombre con aquello hacia lo cual él trasciende. "Hombre" ya no puede ser comprendido

como una entidad substancial con autonomía de ser, pues en su definición, su referente es tan esencial como él mismo. Así, la pertenencia del hombre al ser es tan esencial para el hombre, como la pertenencia del ser al hombre lo es para el ser. Por eso, la explicitación del habitar es la descripción de la mutua pertenencia de ambos. ἦθος, no puede ser sino esa misma descripción, que por ello no puede ser otra cosa que una puesta en palabras de la condición humana.

En Heidegger la ética sólo va a tener sentido como ética originaria, como esta descripción del habitar, pero ya no más como una prescripción para la acción o como una fundamentación del bien o del mal. Esa es la razón por la cual, también en esto, como en Nietzsche, el pensamiento de Heidegger se vuelve hacia lo griego trágico, pues para él tiene mucho más sentido como posición del ethos una tragedia de Sófocles que cualquiera de las éticas aritotélicas.

Para Heidegger, pensar en el modo de los valores es aquí como donde se quiera, "la más grande blasfemia que se pueda pensar contra el ser" (Carta sobre el humanismo, 130). El pensamiento valórico forma parte del proceso de subjetivación de la metafísica, y si el pensamiento no metafísico está llamado a superar este proceso, debe abandonar esta modalidad. ¿Cómo se puede realizar esta exigencia? "Volviendo" al modo de pensar, en el cual el ethos no necesita ser pensado por una disciplina especial. Pero sería incorrecto interpretar esta observación como una simple cuestión disciplinaria. En realidad, el pensamiento de la unidad obliga a pensar al hombre dentro de una unidad mayor a la que él pertenece. Pensadas las cosas así, toda unilateralidad queda abolida. La ética implica entonces todas las consecuencias de la unilateralidad antropocéntrica. Estas son: la concepción del sujeto como unidad substancial de donde brotan los actos. La concepción del acto como propio del sujeto, que por este motivo se transforma en responsable (pues sólo puede haber responsabilidad si hay sujeto). La libertad concebida como autonomía del sujeto, desde la cual éste ejercita su poder. La concepción de la acción como "efectuar un efecto", es decir como movimiento unidireccional, que va desde el sujeto hacia el mundo, buscando su transformación. Por eso, todo pensamiento que lleve implícita la afirmación de cualquiera de estos conceptos, de uno solo, de algunos o de todos ellos, es una vuelta al pensar metafísico.

¿Y por qué no volver al pensar metafísico? ¿De dónde sale esta urgencia de superar la metafísica? Ella surge de una necesidad de la propia historia del ser, que exige del pensamiento una crítica de nuestra cultura y de todo lo que ha sido hasta ahora la filosofía (Nietzsche). La crítica está exigida por las limitaciones del pensamiento unilateral humanista, que se presenta como una hybris ante los poderes del ser. Es el ser el que da poder, no el hombre. El ser, al destinarse como historia, transforma su exigencia en una necesidad de superación de la metafísica, necesidad que no viene exigida por la parte humana del pensamiento, sino además, por su "contrapartida", que es el ser mismo. No hay ser sin pensamiento y no hay pensamiento sin ser.

Pero todo esto implica una nueva manera de comprender la acción. De la acción como "efectuar un efecto", debo pasar a comprender la acción como "producere", en el sentido antiguo de desplegar una cosa en la plenitud de su esencia. Esto

significa que quien orienta y guía la acción para que ésta tenga un "resultado", es el ser. El hombre actúa, en el sentido de que cumple lo que el ser quiere. "Producere" es obedecer o conformarse a lo que el ser dispone, querer lo que el ser "quiere". El hombre se cumple cuando es lo que tiene que ser, pero es lo que tiene que ser, cuando llega a ser lo que ya es. En el sentido en que estamos hablando, la libertad es lo mismo que el destino, y el actuar es lo mismo que ser atravesado por la "acción" del ser. Por eso una ética no tiene ya ningún sentido: no habiendo ninguna posibilidad de separar la libertad del destino, ninguna disposición puede en verdad afirmar la unilateralidad de lo humano frente al ser. La nueva comprensión de la acción humana exige comprender al hombre y al ser en su unidad.

Por eso también, frente a la situación histórica del hombre actual, caracterizada como nihilismo, la acción humana que pretendiera en forma unilateral ser una respuesta positiva y reformadora - como la de Nietzsche por ejemplo, que en esto no ha sido enteramente fiel a la radicalidad exigida por su propio pensamiento - no haría más que acrecentar el problema que pretende resolver, pues el problema mismo no consiste en que falten iniciativas o voluntades para abrirse hacia lo positivo, sino en el que todo esto se haga y se conciba como un asunto que está en las manos del hombre resolver. No se ve que la propia acción del hombre está sujeta en su poder, al máximo poder del ser. De ahí que la única esperanza de salvación, si pudiera haberla, sólo puede residir en la "acción" del propio pensar. Es en el pensar, comprendido en su más amplio sentido, que incluye tanto lo que se ha llamado hasta ahora "filosofía", como la poesía, el arte y la gran política en su dimensión creadora, y cuya autenticidad se mide por su grado de unidad con el ser, que puede residir la verdadera eficacia.

Por este motivo, podemos afirmar que la filosofía de Heidegger atraviesa el pensamiento de Nietzsche, y va más allá por el mismo camino. Nietzsche pretendió superar la ética metafísica con una ética de la inversión de los valores. Pero esto no es la respuesta adecuada a la crítica operada por él mismo. El territorio abierto más allá del bien y del mal no consiste en elevar los cimientos de una nueva ética, que deje nuevamente el cambio histórico bajo la responsabilidad del hombre. Una nueva ética no hace otra cosa que invertir la situación anterior sin que cambien sus fundamentos. "Más allá del bien y del mal" no significa instaurar una nueva ética, sino abandonar el terreno mismo de la ética, avanzar hacia un pensamiento que verdaderamente supere el distanciamiento producido por la metafísica entre hombre y ser. Este distanciamiento es comprendido paradójicamente por Heidegger como un ocultamiento de la diferencia. Por eso, el recuerdo de la diferencia es la rehabilitación de la unidad, la escucha de la voz del ser. Vuelve entonces a aparecer la misma palabra de unidad, presente en el poema de Parménides (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι) y olvidado por los siglos de la metafísica y el cristianismo.

En su entusiasmo dionisíaco, Nietzsche no se percató de que la necesidad de su antagonismo con el cristianismo, una de las más grandes fuerzas del humanismo, provenía de una historia más antigua. El más allá del cristianismo no es el anticristianismo, sino la filosofía misma, la que por fin en ambos pensadores comienza a entrar en su esencia más íntima. Por eso la oposición no puede darse en el mismo terreno, no hay guerra entre dos poderes que obran por vías diferentes. Y la filosofía,

lejos de ser una forma de anticristianismo, es solamente otro camino, en un cierto sentido, más piadoso que ninguna religión hasta ahora existente. Por eso, las tres formas de continuidad estudiadas aquí no son otra cosa que la historia del nuevo posicionamiento de la filosofía, entendida como pensamiento autónomo, en el momento de su radicalización suprema.

> Hemos llegado demasiado tarde para los dioses
> y demasiado temprano para el ser.
> El hombre es un poema que el ser ha comenzado"
>
> (M. Heidegger, Desde la experiencia del pensamiento)