

Implicación política de la recepción heideggeriana de Nietzsche*

Diego Tatián

I

Aunque sabemos que Heidegger había asistido a los cursos de Rickert sobre Nietzsche, y ya en un escrito temprano, *Teoría de las categorías y del significado en Duns Scotto* (1916), es considerado en el marco del problema de la historia de la filosofía y su relación con la personalidad viviente que hace filosofía; aunque en un importante pasaje de la segunda sección de *Ser y Tiempo* se destaca una discusión sobre la historicidad que tiene por base la *Segunda intempestiva*, da la impresión de que en el momento en que se elabora el proyecto de una destrucción de la historia de la ontología, Nietzsche no aparece. Como si en la época de *Ser y Tiempo* no hubiera sido leído, o, más bien, se hubiera disimulado esta lectura. Pero el problema no radica en la cuestión anecdótica de saber si, efectivamente, Heidegger había leído a Nietzsche en 1927; se trata de algo completamente distinto, esto es, el tiempo y el modo en que las temáticas nietzscheanas irrumpen con preeminencia en el pensamiento de Heidegger. En un texto llamado llamado *L'Obliteration*, Philippe Lacoue-Labarthe marca que no es casual que Nietzsche aparezca precedido por el descubrimiento de Hölderlin, ni que esta doble entrada sea contemporánea de la primera posición

*Texto leído en las *Jornadas Nacionales Nietzsche 1994*, Buenos Aires, octubre de 1994.

respecto a la obra de arte, y -agrego-, contemporánea con la visualización del carácter central del problema de la técnica (en *Sery Tiempo* la palabra “técnica” sólo aparece en dos ocasiones y de manera completamente circunstancial), que en lo sucesivo será dominante en el pensamiento heideggeriano.

Quizás un hecho decisivo fue la lectura de Jünger que Heidegger realiza a comienzos de los años treinta. En un texto que contiene lo esencial de su descargo ante la comisión depuradora encargada del proceso de desnazificación en la Universidad de Friburgo, escribe Heidegger que “En 1930 había aparecido el artículo de Ernst Jünger sobre *La movilización total*, en el que se preanunciaban los rasgos básicos de su libro *El trabajador*, aparecido en 1932. Estos escritos los había estudiado (...) en círculos reducidos y había intentado mostrar cómo en ellos se expresaba una comprensión esencial de la metafísica de Nietzsche, por cuanto en el horizonte de esta metafísica están vistas y previstas la historia y la actualidad de Occidente”.

En todo caso, el primer documento relevante al respecto serán los cursos sobre Nietzsche que Heidegger dictara entre 1936 y 1940, y a cuya edición en 1961 fueron añadidos otros textos suplementarios redactados entre 1940 y 1944. Por una parte, estas lecciones enseñan, con palabras de Derrida, “la necesidad de leer a Nietzsche interrogando sin cesar la historia de Occidente”, y, por otra, comportan una significación política crucial en cuanto cuestionan la legitimidad del uso de la filosofía de Nietzsche por parte de la propaganda cultural nacionalsocialista, rescatando su pensamiento del plano de la guerra desatada por las “concepciones del mundo” orientadas a la completa dominación de la tierra, para resituarlo en otra parte. Auténticamente comprendido, el pensamiento de Nietzsche se despliega en el ámbito de la pregunta por el ser, por lo que en primer lugar y a contramarcha de la recepción anterior, que concebía a Nietzsche como “fenómeno literario”, se hace necesario ponerlo en relación con la historia de la metafísica, y mostrar que, con extremado rigor, su pensamiento se atiene al orden de problemas abiertos por Platón y Aristóteles, lo que hace imposible cualquier empleo suyo inmediato en la compulsa por la dominación del mundo. Esta revelación de Nietzsche como pensador “esencial” y del lugar histórico-metafísico de su posición, habrá de alterar radicalmente el sentido de la primera crítica nietzscheana, según la cual estaríamos ante una “filosofía de la vida”, un “heracliteísmo”, o una “filosofía de la voluntad” sin más.

II

Los trabajos sobre Nietzsche, iniciados casi 10 años después de la publicación de *Ser y Tiempo*, procuran una meditación de la metafísica desde el punto de vista de su consumación. Lo que Heidegger en realidad discute bajo el nombre de Nietzsche es el proceso de la metafísica que adopta su forma última, el carácter de su conclusión, la epifanía de su agotamiento.

En los textos recogidos en el primer tomo, la interpretación de Heidegger se sitúa, predominantemente, en la controversia de Nietzsche con Platón, a la luz de la autodenominación de la filosofía de Nietzsche como “platonismo invertido”. La unidad de sentido que, no obstante la complejidad de su curso, atraviesa la metafísica desde su inicio en Platón hasta su “contra-esencia” en el acabamiento, es lo que Heidegger busca poner de relieve en su primera hermenéutica. El “platonismo invertido” es, bajo este aspecto, platonismo sin más y Nietzsche un platónico radical.

“En efecto, la interpretación nietzscheana de la razón no es, ella tampoco, más que platonismo, sólo que convertida en pensamiento moderno”(N, I, p. 586)*.

Los trabajos incluidos en el segundo tomo, por el contrario, centran el análisis en la controversia con la filosofía moderna. Las ideas capitales de la metafísica de Nietzsche tienen su suelo nutricio en la filosofía moderna y es en este ámbito y sólo en él, donde el pensamiento de Nietzsche se torna inteligible. No obstante la recurrente polémica contra la modernidad en general y Descartes en particular, que desenvuelven principalmente los escritos inéditos, el Nietzsche de Heidegger es, asimismo, un “cartesiano radical”.

“No es sino en la doctrina del ultrahombre en tanto que incondicional primacía del hombre sobre el ente, que la metafísica moderna llega a la

*Las siglas corresponden a la edición alemana de los cursos; *Nietzsche*, 2 tomos, Neske, Pfullingen, 1961.

determinación extrema y consumada de su esencia. Es en esta doctrina que Descartes accede a su triunfo supremo” (N, II, p. 62).

Del mismo modo que el movimiento exegético heideggeriano busca operar el desplazamiento de la metafísica a la esencia de la metafísica, o de la técnica a la esencia de la técnica, la hermenéutica de Nietzsche se mueve en igual sentido, en cuanto que la “localización” de un pensador encuentra las claves precisamente en lo no-dicho de su filosofía. De modo que lo que en un nivel inmediato aparece como contradictorio, revela su identidad en el espacio abierto por la hermenéutica.

Heidegger subsume en su interpretación las palabras nietzscheanas capitales dentro del orden de cuestiones que implica la pregunta por el ente, decisiva para toda filosofía desde Aristóteles.

“Podremos determinar esta posición (la posición metafísica fundamental de Nietzsche) en su línea principal, meditando la respuesta que da Nietzsche a la cuestión que concierne a la *constitución* (*Verfassung*) del ente y su *modalidad* (*Weise zu sein*). Lo sabemos ahora: por una parte, el ente en su totalidad es voluntad de poder; y por otra parte el ente en su totalidad es eterno retorno de lo mismo”.

“... en esas dos proposiciones capitales... el verbo *ser* designa cosas diferentes. La determinación ‘voluntad de poder’ responde a la cuestión concerniente al ente *en relación a su constitución*; la determinación ‘eterno retorno de lo mismo’ responde a la cuestión concerniente al ente *en relación a su modalidad*” (N, I, p. 463-464).

La interpretación de Nietzsche a partir de la pregunta conductora bajo su doble punto de vista, hace por primera vez posible una lectura en la cual voluntad de poder y eterno retorno de lo mismo son remitidos mutuamente de manera esencial según una vinculación necesaria. La puesta en relación de estas dos nociones centrales como condición necesaria para su inteligibilidad, implica a la vez situarlas en un espacio de cuestiones filosóficas que no pueden ser utilizadas de manera inmediata. Retrospectivamente se advierte bastante claro el sentido político de esta lectura heideggeriana, que denuncia por sí misma el empleo abusivo -en particular de la idea de voluntad de poder- por parte de las interpretaciones que circularon por Alemania durante el régimen nacional-

socialista, así como en los años inmediatamente anteriores a su consolidación.

“Asimismo es ante todo un menosprecio, o más bien una incomprensión metafísica, intentar una explotación de la noción de voluntad de poder en detrimento de la noción de eterno retorno de lo mismo...” (N, I, p. 464).

III

La toma de posición heideggeriana respecto de Nietzsche se establece inmediatamente iniciado el curso que abre el cuerpo de la interpretación, llamado *La voluntad de poder como arte*. Esta toma de posición se constituye como una contraposición explícita a la interpretación de A. Bäumler, con la que se inician una serie de lecturas nazis del pensamiento de Nietzsche. Bäumler no sólo no piensa la voluntad de poder en relación con la idea de eterno retorno sino que hace de ambas, nociones excluyentes que se neutralizan una a otra. La idea de eterno retorno sería una convicción “religiosa”, puramente personal de Nietzsche, que no cuenta respecto de su pensamiento definitivo. Bäumler argumenta que la idea de eterno retorno es anterior a la de voluntad de poder, por lo cual ésta implica una superación exclusiva de aquélla. La política a la que Nietzsche induce estaría en conexión con la interpretación de la voluntad de poder que se vuelve contra la metafísica occidental; estaríamos aquí ante una contraposición violenta a Occidente, que conduciría la realización del estado del hombre nórdico. El Nietzsche político, según Bäumler, sería un teórico del nacional-socialismo y de la violencia racial.

Es sobre este fresco de ideas, así como sobre el fondo de sus aplicaciones reales, que la recepción heideggeriana de la voluntad de poder cobra toda su dimensión. Bäumler ve en Nietzsche un heracliteísmo que “nada tiene de helénico” y su misma concepción del devenir es completamente superficial; para Heidegger lo central radica en dos cosas: en primer lugar tomarse en serio la doctrina del eterno retorno (de la que llega a decir que tiene incluso primacía sobre la de la voluntad de poder, aunque esto se rectifica según avanza el curso de la investigación); en segundo término, la insistencia en concebir metafísicamente la voluntad de poder, abstrayéndola de las interpretaciones inmediatamente políticas que pudieran servir a las potencias desatadas para la dominación de la tierra, en registros de aplicación tales como la violencia racial o la exaltación nacional.

“... las reflexiones de Bäumler sobre las relaciones entre las dos doctrinas no penetran por ningún lado en el dominio de una interrogación real; por el contrario, la doctrina del eterno retorno, en la cual Bäumler aprehende un ‘egipticismo’, va al encuentro de la voluntad de poder que, a pesar de su manera metafísica de hablar, no comprende en absoluto metafísicamente sino que la interpreta en un sentido político.

“Es la concepción de la política en Bäumler lo que rechaza la doctrina nietzscheana del eterno retorno y lleva a la conclusión de que ésta ‘carece de importancia’ (*ohne Belang*) para el sistema de Nietzsche” (N, I, p. 21)

La idea de *eterno retorno* es concebida en Sils-María durante el año 1881 y formulada en tres pasajes de la obra édita: en el cuarto libro de *La gaya ciencia* (1882); en la tercera parte del *Zaratustra* (1884); y finalmente en un texto breve de *Más allá del bien y del mal* (1886). El carácter de esta comunicación no es el de una presentación doctrinal ni el de una argumentación, sino más bien el de una revelación indirecta y simbólica cuya inteligencia sería para nosotros completamente insuficiente sin un examen de los manuscritos póstumos, en los que Heidegger apoya su interpretación.

Ahora bien, un primer aspecto significativo del trabajo de Heidegger con relación a los escritos preparatorios referidos al eterno retorno, es la fuerte polémica que desata, a lo largo de todo el curso, con el criterio editorial para la publicación de estos manuscritos. En el caso de las anotaciones sobre el eterno retorno en particular, fueron divididas por los editores en dos secciones, la primera de las cuales se titulaba *Descripción y motivación de la doctrina*, mientras que la segunda reza *Acción de la doctrina sobre la humanidad*. Tanto la división como la titulación obedecen a criterios que no proceden en absoluto de Nietzsche y que no se agotan en una mera organización formal del material, sino que más bien tienen origen en la matriz interpretativa por entonces corriente, que determinaba el pensamiento del eterno retorno como “teoría”, susceptible en cuanto tal de fundar una “acción práctica”; incluso como “argumentación científica” o como “significación ética”.

“Lo esencial de la doctrina del ‘retorno’ (es), a saber, que ella no constituye ni una teoría ni la práctica de una sabiduría de vida...” (N, I, p. 339).

El ultrahombre es la figura necesaria de la subjetividad cumplida. Es decir, su concepción responde a exigencias estrictamente metafísicas. La experiencia plena de la voluntad de poder en cuanto instancia de justificación del conocer y del obrar, no puede ser vivida como tal por el hombre cristiano ni por el hombre moderno, sino que reclama una transmutación antropológica hacia un “más allá” (*über*) al que no cabe definir positivamente; más bien, a partir de la comprensión de su necesidad, sólo es posible señalarlo como horizonte.

El dominio planetario de la tierra, según una ley de simplificación creciente, es el modo en el que la subjetividad se realiza como incondicional soberanía de la esencia de la voluntad. La afirmación nihilista del ultrahombre tiene como fondo una contraposición a la *Bildung* (cultura, formación, desarrollo del espíritu) del idealismo alemán. Nietzsche opone a la *Bildung* idealista la noción de *Züchtung* (cría, domesticación), como presupuesto para la dominación total de la tierra; ésta comporta no sólo la domesticación de los hombres, sino también la maquinización de las cosas en el marco de una simplicidad operativa creciente. La organización maquinaica “enseña el engranaje de las masas humanas donde cada uno efectúa una sólo cosa”, lo que permite un dominio ininterrumpido y una explotación creciente del ente, así como su definitiva estabilización. Tanto el sentido de la máquina, como el principio de una selección de razas (*Rassenzüchtung*) son concebidos metafísicamente. Esto es, la noción de *Züchtung* nada tiene que ver con las acepciones biologists del uso nacionalsocialista de Nietzsche.

“Del mismo modo que la voluntad de poder no es concebida biológicamente, sino más bien ontológicamente, tampoco la noción nietzscheana de raza tiene un sentido biológico, sino metafísico” (N, II, p. 309).

IV

La crítica filosófica nietzscheana hasta Heidegger, había considerado los manuscritos que posteriormente fueron organizados bajo el nombre de *Wille zur Macht*, como “obra capital inacabada”. Esta interpretación de los textos inéditos de Nietzsche busca hacer inteligible la heterogeneidad y la fragmentariedad de su escritura, según un ordenamiento del material completamente ajeno al movimiento propio del pensamiento nietzscheano tardío. El carácter interrumpido

pido, disruptivo, de este pensamiento, sigue un ritmo muy particular que debe ser tomado en consideración por el trabajo hermenéutico. En este sentido, el abandono de toda pretensión sistemática es “deliberado” y la “voluntad de obra” -salvo durante un breve tiempo- completamente extraña al último Nietzsche. Bajo este punto de vista, el carácter de su escritura, la pasión fundamental de su pensamiento, no pueden ser medidos -dice Heidegger- según la modalidad moderna de hacer filosofía, por lo que se torna imposible la equiparación de los escritos inéditos de Nietzsche con “obras” como las *Meditationes de prima philosophia*, la *Crítica de la razón pura*, la *Fenomenología del espíritu*, o las *Consideraciones filosóficas acerca de la esencia de la libertad humana* (N, I, p. 482). Por lo tanto, no estamos aquí frente a una estructuración conceptual con aspiraciones sistemáticas que no pudo ser llevada a término, sino ante una experiencia filosófica refractaria a la idea de sistema.

La ausencia de obra, dice Lacoue-Labarthe, podría ser la forma requerida por lo impensado mismo, por el trabajo de lo impensado en el pensamiento. Particularmente sensible a los intentos de sistematizar a Nietzsche, Heidegger no deja de marcar el carácter decisivo de la formulación fragmentaria para su comprensión. En un pasaje muy extraño, ese otro exponente -a mi juicio uno de los más verdaderos- de lo que se ha llamado “la condición post-nietzscheana”, me refiero a Georges Bataille, escribe en *L'expérience intérieure*:

“El paralelismo entre las descripciones de Heidegger y esta posición no es discutible.

Se establece:

-a pesar de la reserva que me inspira Heidegger

-a pesar de las diferencias de las vías seguidas. Todavía más que el texto del tomo I de *Sein und Zeit* (...) me aproxima a Heidegger la impotencia en que se halló para escribir el tomo II”.

Bataille advierte en Heidegger lo mismo que Heidegger había señalado en Nietzsche: la renuncia a toda “voluntad de obra”. *Ser y Tiempo*, no una “obra capital inacabada”, sino el testimonio de la imposibilidad de obra; documento de fracaso tal vez. Los cursos, lecturas, aforismos, ensayos, diálogos, fragmentos, que llegan luego, sólo sendas perdidas de una completa ausencia de obra. Heidegger ordenará la edición definitiva de estos textos bajo la frase *Wege, nicht Werke*, “caminos, no obras”.

Estetización de la política y politización de la *Kultur* designan el anverso y el reverso de una encrucijada alemana, respecto de la cual las implicancias en lo político del pensamiento de Nietzsche resultan de una enorme importancia.

Otto Pöggeler sugiere que las indicaciones de Nietzsche sobre la necesidad de una contra-opción frente al liberalismo y al socialismo, y las alusiones de sus últimos textos a una guerra civil mundial, no estuvieron ausentes entre las motivaciones del compromiso heideggeriano con el nacionalsocialismo. ¿Pero en qué consiste “lo político” nietzscheano y qué relevancia tuvo para Heidegger tanto en la mencionada adhesión como en la inmediata “ruptura” a partir de 1934? En los cursos de Friburgo sobre Nietzsche es posible advertir ya un completo desengaño respecto a la presunta necesidad de la contra-opción en el sentido antes señalado, o al menos respecto a que el nacionalsocialismo pudiera concretar algo así.

En un trabajo sobre *Lo impolítico nietzscheano*, Massimo Cacciari relocaliza el problema en la discusión que tiene por escenario el cambio de siglo y los años antecedentes a la Primera Guerra, donde la autocomprensión de Alemania ya estaba planteada en términos de preservación de la *Kultur* frente al carácter expansivo de la *Zivilisation* -consede en París. En 1918, Wilamowitz Möllendorf (quien había entablado ya una dura polémica filológica con Nietzsche desde la publicación de *El nacimiento de la tragedia*) decía que Nietzsche no contribuía en nada a “la potencia de nuestro Estado”, puesto que se trataba de “un individualista anárquico” que promovía “la negación del ordenamiento social”, y que quien busque sus precursores “no encontrará un alemán, sino más bien a los moralistas franceses y a los cínicos griegos”, texto que, dice Cacciari, testimonia en qué medida “la gran reacción” advierte la “inutilizabilidad de Nietzsche en el interior de su proyecto cultural-político”. En *Consideraciones de un apolítico*, Thomas Mann había desmarcado la filosofía de Nietzsche de “la conversión espiritual de Alemania a la política”, y restituía su pensamiento al conjunto de valores espirituales anteriores a la politización (*Politisierung*). Lo apolítico de Mann, dice Cacciari, en cuanto afirmación de valores extrapolíticos, en cuanto “nostalgia del mito de Weimar” y negación de la posibilidad de articular espíritu y política de la potencia, expresa una relación polar, opuesta, a la temática weberiana del “desencanto”. Pero en cuanto a Nietzsche,

sigue Cacciari, “lo impolítico” no remite ya, como quería Mann, a la *Goethezeit*; no implica una restitución de las “antiguas tablas” sino que se mueve dentro de la politización -en cuanto *forma* del desencanto weberiano-, mas en el modo de una interrogación de lo político que acaba en una depreciación (*Entwertung*) del valor-política; que deconstruye el valor (o los valores) que la política tiene por fundamento; que lo somete a una crítica del mismo orden de la “inversión de todos los valores”. Lo impolítico nietzscheano equidista, en la interpretación de Cacciari, tanto de lo político como de lo a-político que reivindica el valor espiritual frente al dis-valor político; debe, más bien, ser entendido como una genealogía de la *Politisierung* y una inversión de valores que a su vez no invocan valores provenientes de otro nivel.

Lo impolítico es “la gran política en su estadio crítico”, esto es, desfundamentación de lo político y reconocimiento del nihilismo como la más íntima sustancia de su actividad: “el tipo de meditación en este acontecimiento historial (*geschichtliche*) del nihilismo... es lo que Nietzsche -dice Heidegger- llama ‘la gran política’”. El nihilismo es lo que pone en obra una “política sin fundamentos” en tanto “multiplicación de centros de fuerza heterogéneos” que componen y descomponen sus relaciones en el interior de un espacio “donde acaecen continuas diferencias, pérdida de centralidad, ruptura de la unidad, de la comunidad de origen...”. Estallido entrópico que implica a la vez “perfección de lo político” y “decadencia del Estado”, destotalización. El punto extremo de realización de lo político -completa fragmentación del poder-, coincide con el de su total desvalorización. “Más natural -escribe Nietzsche en un cuaderno póstumo- es nuestra posición *in politicis*: vemos los problemas de poder, de un *quantum* de poder contra otro *quantum*. No creemos en un derecho que no repose en el poder de afirmarse (*sich durchsetzen*)...”.

La desfundamentación nietzscheana corroe “la absolutización moderna de lo político”, que concluye en el “Estado total”, cuyos valores son desvalorizados por el trabajo genealógico. Lo que queda, lo que se abre luego de la destrucción de las figuras de redención del todo, es precisamente una emergencia de iniciativas fragmentadas e *inalienables* que no transfieren su *quantum* de potencia a ninguna instancia de convergencia, a ninguna Institución mediadora: no queda sino una expansión de centros de poder sin síntesis posible, corrosiva de cualquier trascendencia del poder que pudiera dotar de unidad, o al menos subordinar a las partes en juego para constituir las en un “todo”. En un texto

póstumo del último período escribe Nietzsche: “Hoy, en una época en la que el Estado tiene un vientre de una medida insensata, hay en todos los dominios y las disciplinas, además de los verdaderos trabajadores, ‘representantes’; además de los eruditos, letrados; además de las capas sufrientes del pueblo, inútiles charlatanes y fanfarrones que ‘representan’ con fuertes voces situaciones de indigencia ante el Parlamento...; en la ciudad antigua, por el contrario, y luego en muchas ciudades de España e incluso de Italia, cada uno se representa a sí mismo y nadie habría otorgado nada a un tal representante e intermediario moderno -salvo un puntapié”.

Ahora bien, si lo político sólo puede ser pensado en términos de voluntad de poder, la idea de voluntad de poder es sin embargo políticamente inutilizable, puesto que nada tiene que ver con una usurpación del Fundamento que había disipado, sino que se agota más bien en la actividad negativa de desfundamentación. Heidegger fue el primero que -ya desde 1936- denuncia la banalización y la burda apropiación del pensamiento de Nietzsche por los ideólogos nacionalsocialistas, desactivando tanto la interpretación *biológica* como *política* de la voluntad de poder, cuyo significado es única y estrictamente metafísico. En un pasaje que corresponde al curso *La voluntad de poder como conocimiento* (1939), escribe Heidegger:

“Las interpretaciones *políticas* del pensamiento fundamental de Nietzsche (la voluntad de poder) favorecen muy seguramente la trivialización (*Verflachung*) señalada, si no incluso la supresión misma de la *esencia* de la voluntad de poder. Y es completamente indiferente si esas falsas monedas (*Falschmünzereien*) políticas alimentan el odio de los alemanes o, por el contrario, deben ‘servir’ para promover el amor por Alemania” (N, I, p. 650).

En nada converge el pensamiento de Nietzsche con las construcciones totalitarias -“encantadas” aún-de lo político, al estilo del “Estado total” de Carl Schmitt; la advertencia del nihilismo y la afirmación de la “decadencia” más bien desquician de antemano cualquier restauración de Absolutos.

Si acaso es posible que la primera y fugaz estimación positiva del nacionalsocialismo por Heidegger tuvo uno de sus motivos en *una* lectura de Nietzsche, se abre ahora el interrogante inverso, esto es, si, por una parte, la “ruptura” después de la dimisión del rectorado y el inmediato desengaño respecto de la nueva perspectiva política alemana, no concluye en *otra* lectura

de Nietzsche (concretamente, la de los cursos) en el sentido anteriormente esbozado y, por otra parte, si todo lo dicho sobre lo "impolítico" nietzscheano no es transferible término a término al pensamiento tardío de Heidegger. ¿Hay un "impolítico" heideggeriano? ¿El conjunto a-político/político -el intento de conversión en términos políticos de la tradición espiritual alemana en el '33- no es desplazado, en el último Heidegger, por lo impolítico en tanto deconstrucción de la política como valor (y a la vez como aspecto central de la técnica), sin retorno posible, sin embargo, a las antiguas tablas de la *Kultur*; sin referencia posible a los valores de lo a-político o bien, más precisamente, al *Geist*?

