

JÜNGER Y LA DERIVA  
DE LA INTERPRETACIÓN  
HEIDEGGERIANA DE NIETZSCHE

Jünger and Heidegger's Drift in Interpreting Nietzsche

*Manuel Barrios Casares*

Universidad de Sevilla

RESUMEN: La confrontación de Heidegger con Nietzsche no sólo se ha mostrado decisiva en la historia de los estudios Nietzscheanos. También lo fue para la propia marcha del pensar heideggeriano. Las lecciones impartidas en la Universidad de Friburgo entre los años 1936 y 1940 constituyen una pieza fundamental del giro dado por Heidegger a su comprensión de la historia de la metafísica y al problema de la superación del nihilismo. Ernst Jünger ha jugado en este contexto un papel clave, desde el cual se examina aquí la trayectoria seguida por la interpretación heideggeriana de Nietzsche.

*Palabras clave:* nihilismo – técnica – metafísica

ABSTRACT: Not only has Heidegger's confrontation with Nietzsche proved to be decisive in the history of Nietzsche Studies, but also for the very Heideggerian way of thinking. The lessons taught at the University of Freiburg between 1936 and 1940 become a fundamental part in the turn given by Heidegger to his understanding of the history of metaphysics and to the issue of overcoming nihilism. Taking into account the role played in this context by Ernst Jünger, we are going to examine the path followed by the Heideggerian interpretation of Nietzsche in this essay.

*Keywords:* Nihilism – Technology – Metaphysics

De pocas obras de la filosofía contemporánea puede decirse que hayan puesto de manifiesto de una manera tan intensa y fehaciente la convicción hermenéutica de que una auténtica interpretación no sólo transforma y enriquece el sentido de lo interpretado, sino también la posición misma del intérprete. En la historia de los estudios Nietzscheanos hay un antes y un después del *Nietzsche* de Martin Heidegger. Pero en no menor medida hay, para la propia marcha del pensar heideggeriano, un antes y un después de aquellas lecciones impartidas en la Universidad de Friburgo entre los años 1936 y 1940, que fueron el germen de ese libro soberbio. Sabedor de la importancia de estos cursos –y de los subsiguientes ensayos sobre Nietzsche del periodo comprendido entre 1941 y 1946– para una caracterización más completa de su propia evolución intelectual, Heidegger se preocupó de preparar todo ese ingente material para su publicación conjunta, hasta verlo editado por primera vez en 1961<sup>1</sup>. Corrigió de forma minuciosa los

1. La obra apareció publicada por primera vez en dos volúmenes, en la editorial Günter Neske de Pfullingen. En el primer volumen se recoge material de tres cursos: el del semestre de invierno de 1936-37, «Nietzsche. La voluntad de poder», incluido ahí con el título de «La voluntad de poder como

manuscritos, suprimió o reelaboró algunos pasajes y dejó fuera de la recopilación el seminario del semestre de invierno de 1938-39 sobre la Segunda *Consideración intempestiva*, aduciendo que, a diferencia del resto, el texto en cuestión no abordaba el examen de la dimensión esencial del pensar Nietzscheano, en cuanto pensamiento del final de la metafísica<sup>2</sup>. En el prólogo de la obra, Heidegger aludió además a la relación de lo allí expuesto con el contenido de otros escritos suyos como *La doctrina de Platón sobre la verdad*, *De la esencia de la verdad* o, indirectamente, las *Dilucidaciones sobre la poesía de Hölderlin*, dentro de una trayectoria iniciada hacia 1930 y culminada en torno a 1947 con la *Carta sobre el humanismo*. De este modo quedaban trazados los hitos fundamentales del famoso giro del autor de *Ser y Tiempo* hacia la segunda etapa de su camino del pensar, donde la pregunta por el sentido del ser dejaba de centrarse en el análisis del existente humano y pasaba a hacerlo en la temática de la diferencia ontológica, en términos de una meditación en torno al acontecer histórico de la metafísica occidental. Sin embargo, a la vez que explicitaba esas huellas, más luminosas, de su itinerario filosófico, Heidegger relegaba a un segundo plano otros aspectos que, en aquellos años oscuros que siguieron a su nombramiento como primer rector nacionalsocialista de la Universidad de Friburgo, en 1933, y a su posterior renuncia, en 1934, resultaron no menos decisivos en su confrontación con Nietzsche.

Por eso, pese a la enorme fuerza especulativa que posee, pese al tremendo atractivo que ha ejercido y sigue ejerciendo la caracterización heideggeriana de Nietzsche como último pensador metafísico de Occidente, conviene no olvidar las coordenadas históricas concretas dentro de las cuales se gestó esta poderosa interpretación. Es obvio que su contexto histórico-filológico difiere notablemente del nuestro, donde, entre otras cosas, la labor de edición crítica iniciada a finales de los años sesenta del siglo pasado por Giorgio Colli y Mazzino Montinari y proseguida luego por sus discípulos y colaboradores nos permite hoy en día una lectura más amplia y rigurosa de los escritos Nietzscheanos. Heidegger supo reaccionar con agudeza a los intentos de toscos ideólogos nazis como Alfred Rosenberg de hacer de Nietzsche un teórico de la selección racial a base de desentenderse

arte»; el del semestre de verano de 1937, «La posición metafísica fundamental de Nietzsche en el pensamiento occidental», que se nombra según el subtítulo del manuscrito de las lecciones, «El eterno retorno de lo mismo»; y el del semestre de verano de 1939, «La doctrina Nietzscheana de la voluntad de poder como conocimiento». En el segundo volumen, las dos últimas clases del semestre de 1939, que no llegaron a impartirse, aparecen bajo el título de «El eterno retorno de lo mismo y la voluntad de poder». «Nietzsche: el nihilismo europeo» recoge el contenido de unas lecciones del segundo trimestre de 1940 y «La metafísica de Nietzsche» el de unas lecciones anunciadas para el semestre invernal de 1941-42, que tampoco llegaron a impartirse. Los cuatro textos que completan este volumen fueron escritos entre 1914 y 1946. En castellano contamos con la excelente versión de estos dos volúmenes del *Nietzsche* de Heidegger realizada por Juan Luis Vermal y publicada en la editorial Destino, de Barcelona, en el año 2000, por la que citaremos aquí con la abreviatura *Nietzsche I* o *Nietzsche II*.

2. En los tomos de la edición completa de las obras de Heidegger (*Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M.: Klostermann; en adelante citados como GA), el texto de estos cursos aparece sin las modificaciones introducidas por Heidegger para la edición de 1961. En la «Nota del traductor» a la edición castellana del *Nietzsche*, Juan Luis Vermal comenta que «un cotejo de los textos muestra sin embargo que las diferencias no son fundamentales» (*Nietzsche I*, p. 9). No obstante, en el «Postfacio» a la edición italiana (Milán: Adelphi, 1995), Franco Volpi sugería el interés de un análisis de estas modificaciones más allá del mero prurito filológico, precisamente debido a esa especial preocupación de Heidegger por ofrecer una versión autorizada de su *Denweg* de la que estuvieran ausente algunos «puntos dolientes».

de algunas de sus ideas y privilegiar otras, discutiendo asimismo la excesiva politización del pensamiento de la voluntad de poder operada por Alfred Baeumler<sup>3</sup>, y, en ese sentido, su remisión directa a los textos fue de un rigor y exhaustividad muy superiores a los de cualquiera de las aproximaciones coetáneas. También supo mostrar sus reservas ante la labor del Archivo-Nietzsche, sobre todo en lo referente a la arbitraria composición de un conjunto de inéditos como si se tratase de un libro preparado por el mismo filósofo y presentado como su obra cumbre bajo el título de *La voluntad de poder*<sup>4</sup>. Pero es innegable que su propia exégesis estuvo mediada por un contexto muy peculiar de recepción del pensamiento Nietzscheano: un contexto donde, por ejemplo, los grandes temas de la obra de madurez eclipsaron el trabajo previo de Nietzsche como genealogista de la cultura, y donde muchos de los escritos y fragmentos póstumos de la etapa anterior a *Así habló Zaratustra* quedaron desatendidos, cuando no sencillamente ignorados. No hay que olvidar a este respecto que, de hecho, ya antes que Heidegger, fue Baeumler quien puso a Nietzsche en relación directa con el conjunto de la tradición metafísica y fue dentro de esta consideración de su faceta de pensador solemne del ocaso de Occidente y la transvaloración de los valores donde pudo sancionarse la irrelevancia de una serie de obras «menores», correspondientes al periodo intermedio (obras en las que, como ha subrayado Gianni Vattimo, la peculiar índole del nexo ahí establecido entre crítica de la metafísica y crítica de la cultura resulta clave para una correcta apreciación del alcance postmetafísico de las ideas Nietzscheanas)<sup>5</sup>. Gracias a este oscurecimiento de importantes matices del Nietzsche intempestivo, Heidegger pudo encontrar un modo de compaginar su actitud inicial de rechazo de la frivolidad y el heroísmo Nietzscheanos, tal como los había criticado en sus años de estudiante de teología, con la admiración que ahora sentía por esta nueva dimensión recién descubierta del filósofo como aquel que había sabido presagiar el abismo del presente y captar en la crisis de la época moderna el fin de la metafísica occidental. Claro que, ahondando en dicha dimensión, Heidegger buscaba su propia originalidad antes que una coincidencia con las diversas tentativas de otros intelectuales afines al nazismo por hallar en Nietzsche una base teórica para sus proclamas racistas y antisemitas. Este clima favorable al pensamiento Nietzscheano no podía suponer, en quien aspiraba al rango de «Führer del espíritu», sino un acicate para reforzar su propio prestigio intelectual mediante una lectura más precisa de dicho pensamiento y dotada de mayor proyección de cara a una praxis histórica verdaderamente revolucionaria. Entre otras razones porque, frente a las disquisiciones insustanciales sobre la decadencia por parte de Spengler, Klages y tantos otros, el de Messkirch había encontrado ya, en los años previos a su ascenso al rectorado, un magnífico catalizador de este renovado interés suyo por la figura de Nietzsche. Ciertamente, Scheler había abierto antes el camino y propiciado este pasaje hacia una lectura de la filosofía Nietzscheana orientada hacia las cuestiones de la técnica y la creación de valores, pero su fallecimiento en mayo de 1928 truncó el intenso

3. Cf. *Nietzsche I*, p. 35. Heidegger se refiere aquí a la obra de A. Baeumler *Nietzsche. Der Philosoph und der Politiker*, Leipzig: Reclam, 1931.

4. *Nietzsche I*, pp. 24-25.

5. Cf. Gianni Vattimo, *Introducción a Nietzsche* (ed. orig. Roma/Bari: Laterza, 1985), trad. de Jorge Binaghi, Barcelona, Península, 1987, pp. 12 y 47ss.

contacto que Heidegger había venido manteniendo con él desde 1927. Así que propiamente, tal como él mismo reconociera en una mirada retrospectiva a ese periodo, fueron los escritos de Ernst Jünger, *La movilización total*, de 1930, y *El trabajador. Dominio y figura*, de 1932, los que lo situaron ante una «comprensión esencial de la metafísica de Nietzsche»:

Un simple dato puede dar a entender cómo veía yo entonces la situación histórica. En 1930 había aparecido el artículo de Ernst Jünger sobre «La movilización total», en el que se anunciaban los rasgos básicos de su libro *El trabajador*, aparecido en 1932. Estos escritos los había estudiado, con mi ayudante de entonces, Brock, 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. Pensando a partir de estos escritos, y más esencialmente aún a partir de sus fundamentos, pensábamos lo que había de venir, es decir, tratábamos de afrontarlo debatiéndolo. En aquel entonces, muchos otros también habían leído estos escritos; pero, junto con otras muchas cosas de interés, que también se leían, se los dejó de lado y no se reparó en su trascendencia. En el invierno de 1939-1940 estudié otra vez, con un grupo de colegas, el libro de Jünger *El trabajador* y comprobé cuán extraños eran aún entonces estos pensamientos y cómo resultaban chocantes, hasta que fueron ratificados por «los hechos». Lo que Ernst Jünger piensa con las ideas del dominio y la figura del trabajador y lo que ve a la luz de estas ideas es el dominio universal de la voluntad de poder en la historia, vista en su extensión planetaria. Todo se encuentra hoy en esta realidad, llámese comunismo, fascismo o democracia mundial<sup>6</sup>.

Cabe afirmar, por tanto, que en esos primeros años de la década de 1930 Heidegger recogía estímulos para una lectura de Nietzsche que, bajo la apariencia inicial de no estar apartándose excesivamente de las coordenadas de interpretaciones autorizadas oficialmente, en el fondo apuntaba hacia una comprensión de la situación histórica de mucho mayor calado. En esa medida, los textos de Jünger constituyeron para él una mediación esencial en un triple sentido: reforzaron su convicción acerca de la importancia del pensamiento Nietzscheano para clarificar las convulsiones de la época, le ofrecieron una vía por la que pudo seguir cultivando durante cierto tiempo la ilusión de su «nacionalsocialismo privado» y, por último, una vez que se produjo su desafección política, le permitieron proyectar hacia el exterior los demonios de su propia cercanía ideológica con el movimiento nacionalsocialista. La constatación de los vínculos existentes entre la evolución de su interpretación de Nietzsche y los vaivenes de su compromiso político en aquellos años posee, así pues, un interés netamente filosófico, al margen de otros derroteros, y por ello haremos referencia a los mismos en el curso de la presente consideración<sup>7</sup>.

6. M. Heidegger, *Das Rektorat 1933/34*, edición de H. Heidegger, Frankfurt: Klostermann, 1983. Traducción Ramón Rodríguez, *El rectorado, 1933-1934. Hechos y reflexiones*, en edición conjunta con el discurso del rectorado *La Autoafirmación de la Universidad Alemana*, Madrid: Tecnos, 1996, pp. 25-26.

7. Aunque al intentar explicar dicha evolución se apunte implícitamente una discrepancia con la lectura heideggeriana de Nietzsche, que gran parte de los intérpretes de Heidegger suele dar por válida, no es el propósito del presente artículo desarrollar los pormenores de la misma. Para dicha cuestión, puede verse mi libro *La voluntad de poder como amor*, Madrid: Arena Libros, 2006 (1990).

En aquellos textos, Ernst Jünger, ese inclasificable autor asociado entonces a la revolución conservadora, escrutaba el sentido de las profundas transformaciones experimentadas en el siglo veinte y, apelando a elementos de la caracterización Nietzscheana del nihilismo, venía a decretar la caducidad del mundo burgués y sus modelos humanistas, así como la obsolescencia del materialismo histórico<sup>8</sup>. La crisis se precipitaba cada vez más y anunciaba un verdadero cambio de época en un momento en el que las masas y las máquinas habían cobrado un protagonismo espectacular. La guerra mundial había sido un ejemplo de primer rango de este cambio, porque había puesto de manifiesto el «poder que habita en la técnica, con exclusión de todos los elementos económicos y progresistas»<sup>9</sup>. Los movimientos de masas y las revoluciones subsiguientes estaban siendo una prueba aún más palmaria de que la destrucción del viejo orden del mundo constituía un proceso imparable. Era preciso, pues, habilitar otra mirada para entender ese nuevo mundo que se avecinaba, donde el fenómeno de la técnica y la movilización total provocada por ella aún no eran visibles en su verdadera esencia. En opinión de Jünger, lo que se anunciaba era una nueva forma de existencia no regida por el cálculo y la seguridad; una existencia donde la lucha se situaba en el centro y donde, lejos de toda lectura en clave economicista, debía considerarse que el trabajador encarnaba, ya no a una clase particular de individuos, sino a un nuevo tipo de humanidad<sup>10</sup> que había interiorizado la guerra y había surgido del vencimiento de la muerte<sup>11</sup>. No se podía expresar con tono más sublimatorio el deseo de conjurar la frustrante experiencia del fracaso alemán en la Primera Guerra Mundial. Dando cierto aire hegeliano a la anulación del individuo en la figura superior del trabajador, Jünger apostaba por esta recuperación de los poderes de lo elemental como vía para afrontar el nihilismo reinante<sup>12</sup>. Y para él esos poderes se albergaban en la técnica, comúnmente concebida, de modo erróneo, como una herramienta neutral al arbitrio del hombre<sup>13</sup>, cuando se trataba propiamente de una fuerza incontrolable, titánica, descomunal, pero también creadora de nueva realidad, que ya había comenzado a acometer el proceso de

8. Ernst Jünger, *El trabajador. Dominio y figura*, Barcelona: Tusquets, 1990. Para la crítica jüngeriana de estos modelos desfasados, vid. en general la primera parte de la obra.

9. *Ibid.*, p.155.

10. *Ibid.*: «El resultado invisible consiste en la movilización del mundo por la figura del trabajador».

11. Escribe Jünger: «es el siglo XIX el que ha interpretado al trabajador como el representante supremo de un estamento nuevo, el portador de una sociedad nueva y como un órgano de la economía» *Ibid.* p. 36. Sin embargo, «la reivindicación suprema que el trabajador es capaz de plantear consiste en ser el portador, no de una sociedad nueva, sino de un Estado nuevo. Hasta que no llega ese instante no declara el trabajador la lucha a vida o muerte. Y entonces la persona singular (la cual no es en el fondo sino un empleado) se transforma en un guerrero; y la masa se transforma en un ejército; y la instauración de un nuevo orden de mando sustituye a la modificación del contrato social» *Ibid.*, p. 33.

12. «Si se ve como centro del proceso destructor y movilizador del proceso técnico la figura del trabajador, la cual se sirve del hombre activo y pasivo como de un *medium*, entonces cambia el pronóstico que cabe hacer a ese proceso» *Ibid.*, p. 159.

13. «En modo alguno es, pues, la técnica un poder neutral, un almacén de medios eficaces o cómodos al cual pudiera recurrir a su antojo cualquiera de las fuerzas tradicionales. Lo que se esconde precisamente detrás de esa apariencia de neutralidad es, antes bien, la lógica misteriosa y seductora con que la técnica sabe ofrecerse a los seres humanos, una lógica que se hace más y más evidente e irresistible a medida que va ganando totalidad el espacio del trabajo» *Ibid.*, p. 156.

una reorganización completa del mundo<sup>14</sup>. De ahí que el paisaje apocalíptico dibujado en principio por Jünger, con todo ese escenario de fuerzas primordiales desatadas y en pugna, culminara en una celebración de la técnica como instancia superadora de las decadentes formas de vida pretéritas.

Este tono final tan positivo, lo mismo que el anuncio de un nuevo orden, la mística de la guerra o el desprecio de la libertad burguesa eran puntos de contacto de *El trabajador* jüngeriano con algunas de las directrices ideológicas del régimen que se avecinaba. En cambio, sus consideraciones sobre la desaparición del *ethos* del Estado nacional y el carácter planetario del proceso descrito encajaban mal con él. Tampoco la manera en que Jünger ahondaba en los entresijos de la experiencia nihilista y describía el anonadamiento inherente a esa existencia arriesgada, factores ambos recogidos y acentuados por Heidegger en su meditación sobre la nada, iban muy en consonancia con las consignas del NSDAP. Pronto, algunos adversarios de Heidegger como Ernst Krieck atacarían por ese flanco<sup>15</sup>. Pero esto no parecía preocuparle demasiado al de Messkirch. Pese a no compartir el larvado platonismo de muchas de las formulaciones de Jünger, impactado por el estilo visionario y expresionista de su escritura, debió hallar en estas dos obras motivos sumamente sugerentes con los que completar el acercamiento entre su propio pensamiento y la filosofía de Nietzsche. Lo cual no significa que las tesis expuestas por Jünger en los dos textos mencionados fuesen asumidas sin más por Heidegger. Más bien, habría que decir que Jünger vino a *interferir* en dicho acercamiento, provocando una deriva en la interpretación heideggeriana de Nietzsche, hasta convencerlo de que la superación del nihilismo pretendida por éste pasaba por la instauración del dominio planetario de la técnica. Si inicialmente pudo reafirmar a Heidegger en la idea de que con Nietzsche se daba paso a «otro inicio» del pensar, como aquel que él mismo venía intentando desde *Ser y Tiempo* y sobre el que reflexionaba expresamente en sus lecciones de metafísica del semestre de invierno de 1929-30 (*Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo – Finitud – Soledad*), luego contribuyó a darle los argumentos necesarios para circunscribirlo dentro del horizonte de la metafísica, al hacer de la voluntad de poder la cifra de ese desmedido subjetivismo, que concibe cuanto es al modo de entes enteramente disponibles y manipulables. De este aspecto del *Denkweg* heideggeriano, que ha debido desarrollarse entre 1929 y el periodo del rectorado, no hay testimonios incontrovertibles ni pistas claras<sup>16</sup>. Pero en el curso del semestre invernal de 1936/37, «La volun-

14. «Por muy dinámica, explosiva y cambiante que pueda mostrarse la técnica en su carácter empírico, lo cierto es que conduce a unos órdenes enteramente determinados, unívocos y necesarios; y esos órdenes se hallan de antemano incluidos en germen en ella como su tarea y su objetivo» *Ibid.*, p. 157.

15. Cf. nota 21.

16. Contamos, eso sí, desde el año 2004, con el material recopilado en el volumen 90 de la *Gesamtausgabe*, titulado «Zu Ernst Jünger», en el que por primera vez se publican apuntes y manuscritos inéditos sobre este autor redactados por Heidegger a partir de 1934 y se reproducen los subrayados y anotaciones de su ejemplar de *El trabajador*. En esas anotaciones, Heidegger establece desde el primer momento una asociación directa entre las ideas de Jünger, la noción Nietzscheana de voluntad de poder y la metafísica moderna de la subjetividad: «La 'figura del trabajador' no es un hombre –ni siquiera, en primera instancia, un tipo de hombre– sino más bien el tipo de un modo de la subjetividad, cuya esencia es la certeza. Cálculo como voluntad de poder –la última 'verdad' sobre el ente en su totalidad» GA 90, p. 5.

tad de poder como arte», e incluso en el del semestre de verano de 1937, «La posición metafísica fundamental de Nietzsche en el pensamiento occidental (El eterno retorno de lo mismo)», Heidegger mantiene en diversos momentos una significativa afinidad con las ideas del solitario de Sils-Maria, que en seguida dará paso a una valoración mucho más crítica, y que sugiere la existencia de una evolución en su interpretación, coherente con la línea de lectura que estamos esbozando aquí. La presencia innegable de Jünger y del Nietzsche jüngeriano en textos coetáneos de los *Beiträge zur Philosophie* apunta en la misma dirección<sup>17</sup>. Y es indiscutible que, apenas un año antes, Heidegger aún presenta la propuesta Nietzscheana de un contramovimiento superador del nihilismo como una opción estrechamente vinculada a una política nacionalsocialista, sobre cuya capacidad para responder a la situación histórica mantiene ya claras reservas, pero sin llegar a formularlas más que de forma tibia. En el texto completo del curso del semestre de verano de 1936 dedicado a Schelling, hay un pasaje, suprimido por Heidegger en la versión publicada en 1971, pero incluido en la edición posterior de sus obras completas, en el que podemos leer lo siguiente:

Por lo demás, es sabido que los dos hombres que en Europa habían puesto en marcha, de modo distinto en cada caso, contramovimientos basados en la configuración política de la nación, es decir, del pueblo, esto es, Mussolini y Hitler, han sido influidos de modo esencial por Nietzsche en diversos aspectos, sin que llegaran a hacer valer de modo directo el auténtico ámbito metafísico del pensamiento Nietzscheano<sup>18</sup>.

Así pues, aunque es cierto lo que Heidegger afirmó en su famosa entrevista en *Der Spiegel*, que sus lecciones sobre Nietzsche supusieron una confrontación con el nacionalsocialismo<sup>19</sup>, se trata de una afirmación incompleta. Tendría que haber añadido que ésta comenzó siendo una confrontación interna entre diversas versiones de la concepción nacionalsocialista y sólo con posterioridad se convirtió en un rechazo de la posibilidad de hallar en dicho movimiento una respuesta al desarraigo del mundo moderno. De manera que, en realidad, desde un principio, el propósito de Heidegger al interpretar a Nietzsche como parte esencial de la historia de la metafísica no era tan sólo el de rescatarlo de su extendida imagen de mero literato, psicólogo y crítico de la moral –o, a lo sumo, de

17. Alexander Schwan sostiene que, aun cuando «en los *Aportes* comienza a definirse la tendencia de la filosofía posterior de Heidegger a fijar de manera apodíptica la época del presente en términos de historia del Ser», no obstante, todavía se plantea ahí la posible superación (*Überwindung*) de la metafísica mediante una decisión que sigue recayendo en individuos escogidos y, por consiguiente, se concibe aún como un «acto del hombre». Cf. «Heideggers 'Beiträge zur Philosophie' und die Politik», en Christoph Jamme y Karsten Harries eds., *Martin Heidegger. Kunst, Politik, Technik*, München: Fink, 1992, pp. 181-182. Lo cierto es que este tipo de expresiones convive en los *Beiträge* con otras en las que Heidegger parece haber dejado ya atrás este planteamiento, según estamos sugiriendo aquí. Cf. *supra*, la cita de los *Aportes* de la nota 39.

18. GA 42, pp. 40-41.

19. «Tras la retirada del rectorado retorné a mis tareas docentes. En el semestre de verano mis clases versaron sobre 'Lógica'. En el siguiente semestre 1934-1935 di el primer curso sobre Hölderlin. En 1936 empezaron los cursos sobre Nietzsche. Todos los que pudieron oírlos entendieron que se trataba de una discusión con el nacionalsocialismo» (Entrevista en *Der Spiegel*, incluida en edición conjunta con el discurso del rectorado *La Autoafirmación de la Universidad Alemana*, op. cit., p. 64).

«filósofo de la vida», en el sentido diltheyano, o de «filósofo de los valores», en la línea de la antropología filosófica de Scheler<sup>20</sup>; quería librarlo asimismo de las tergiversaciones biologistas de su obra por parte de ideólogos nazis, para situarlo en sintonía con su propia concepción de ese «nuevo arraigo» del que hablaba el discurso del rectorado. Por eso, también la de Heidegger era, a su modo, una lectura interesada: defendiendo a Nietzsche de simplificaciones y elevando el listón de la crítica, se defendía a sí mismo de las acusaciones que la línea dura del partido había venido vertiendo contra sus ideas, calificándolas de un nihilismo inoperante, incapaz de estar a la altura de las exigencias del tiempo<sup>21</sup>.

De ahí la constante que ya se establece desde las primeras lecciones de 1936/37 entre la temática del nihilismo y las de la voluntad de poder y el eterno retorno. Heidegger insiste en que el nihilismo no es un mero acontecimiento puntual. Es la entraña misma de Occidente; o, dicho de manera más precisa, del modo de responder a la pregunta por el ser que ha distinguido a la metafísica occidental a lo largo de toda su historia hasta el presente. Refiriéndose al proyectado libro de *La voluntad de poder* escribe:

La obra debía empezar, pues, con una amplia exposición de ese hecho fundamental de la historia occidental que es reconocida por vez primera con esa agudeza y alcance por Nietzsche: el nihilismo. El nihilismo no es para Nietzsche una cosmovisión que aparece en algún lugar y en algún momento, sino el carácter fundamental del acontecer en la historia occidental. Incluso allí, y precisamente allí, donde no aparece como doctrina o como exigencia, sino aparentemente como su contrario, el nihilismo está en acción. Nihilismo significa: los valores supremos se desvalorizan. Esto quiere decir: lo que en el cristianismo, en la moral desde la antigüedad tardía, en la filosofía desde Platón, ha sido puesto como realidades y leyes que sirven de norma, pierde su fuerza vinculante, y esto siempre significa para Nietzsche: su fuerza creadora. El nihilismo no es nunca para Nietzsche un mero hecho de su presente inmediato, ni tampoco sólo del siglo XIX. El nihilismo comienza ya en los siglos anteriores a la era cristiana y no finaliza con el siglo XX<sup>22</sup>.

Nietzsche habría sido el primero en advertir la complejidad de este fenómeno, un fenómeno que, de la mano de Jünger, Heidegger entiende en su configuración actual como dominio planetario de la técnica. Y es aquí donde se sitúa el segundo elemento de su controversia con la línea oficial del partido, que no

20. Para la discusión de Heidegger con estas interpretaciones, cf. *Nietzsche I*, p. 21; sobre Baeumler y Jaspers, pp. 33ss.; sobre Klages, pp. 127ss.

21. Escribía por ejemplo Ernst Kriek en febrero 1934, en la revista nazi de la que era editor, *Volk in Werden*: «El tono ideológico fundamental de la doctrina de Heidegger está determinado por los conceptos de 'cura' y 'angustia', que apuntan, ambos, a la nada. El sentido de esta filosofía es un ateísmo declarado y un nihilismo metafísico, análogo al representado hasta ahora, sobre todo, por literatos judíos; y es, por consiguiente, un fermento de destrucción y de descomposición para el pueblo alemán. En *Sein und Zeit* Heidegger filosofa de manera consciente y deliberada sobre la «cotidianidad»: no hay nada ahí que nos hable del pueblo y del Estado, de raza y de todos los valores de nuestra concepción nacional-socialista del mundo. Cuando bruscamente, en el discurso del rectorado *La autoafirmación de la Universidad* se siente resonar un tono heroico, se trata de una adaptación al año 1933, que está en total contradicción con la actitud fundamental de *Sein und Zeit* (1927) y ¿Qué es metafísica? (1931)» Citado por G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, Berna, 1962, p. 225.

22. *Nietzsche I*, p. 38.



entiende el papel esencial jugado por la filosofía Nietzscheana como intento de réplica al nihilismo, cuando es precisamente esto lo que para Heidegger debería de haber constituido, según escribe en 1935 en su *Introducción a la metafísica*, la «interna verdad y grandeza del movimiento» (y al parecer especificó en un paréntesis añadido en 1953): «el encuentro entre la técnica determinada planetariamente y el hombre moderno»<sup>23</sup>. Lo que permite suponer que Heidegger ha comenzado situando a Nietzsche en íntimo parentesco con sus propias ideas y pensando que el nacionalsocialismo podría permitir a Alemania escapar de ese destino nihilista preconizado por Jünger y contribuir a otro inicio. Durante un tiempo, Heidegger ha podido creer en esa superación del nihilismo, vinculada a su adhesión a la revolución nacionalsocialista y a su lectura empática de Nietzsche como anticipo de aquello que él vendría ahora a instituir debidamente: el pasaje al otro lado de esa metafísica ya cumplida. Pero tan pronto como estas esperanzas se han mostrado vanas, los ha condenado a ambos<sup>24</sup>. El nazismo se ha convertido en una expresión más del olvido del ser que, en la estela de la metafísica moderna, se entrega de forma rotunda a la instrumentalización del ente, mientras pesca en las turbias aguas de «valores» como la vida o la raza; y Nietzsche ha pasado a ser el filósofo que piensa íntegramente en la perspectiva de la noción de valor, en plena concordancia con esta ontificación del ser y sin verdadero atisbo de un pensar más esencial. Tras ello, Heidegger no ha vuelto a formular su pensamiento en términos si quiera remotamente asimilables a los de una mera superación de la línea del nihilismo. Ha sido Jünger y, con él, Nietzsche, quienes han quedado atrapados en las redes de esa metafísica invertida. Heidegger ha quedado a salvo. Pero el coste, personal e intelectual, ha sido grande. Otto Pöggeler ha sugerido que la crisis anímica vivida por el filósofo en el año 1938, además de motivada por la inminencia de la guerra y las difíciles circunstancias personales del momento, guardaba relación directa con su interpretación de Nietzsche. El propio Pöggeler, entre otros, nos ha transmitido el testimonio de aquella solemne frase pronunciada por Heidegger, que no deja de ser enigmática, pero que en este contexto vendría a cargarse de sentido: «Der Nietzsche hat mich kaputt-gemacht», «Nietzsche me ha destruido».

La paradoja de esta destrucción radica en la circunstancia de que ha sido el propio Heidegger quien la ha llevado a cabo. Al plantearse primero la sintonía entre el proyecto de su ontología fundamental y la idea Nietzscheana de un rebasamiento del nihilismo mediante la decisión en pro del eterno retorno y considerar luego que Nietzsche piensa aún esta decisión según el modelo de una subjetividad que se determina a sí misma de manera incondicionada y, por consiguiente, al modo de un fundamento metafísico, Heidegger ha arrastrado también en ese movimiento crítico las propias formulaciones de *Ser y Tiempo* en torno al estado-de-resuelto del *Dasein*. De su torpeza y ceguera para elegir su propio héroe ha extraído una consecuencia radical, inhabilitando al ser humano para coordinar su adscripción a un destino histórico, a un concreto modo del

23. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, en GA 40, 1983, p. 208.

24. Por eso, de manera ciertamente imprecisa todavía, al pasaje antes citado sobre la comprensión Nietzscheana del nihilismo añade Heidegger lo siguiente: «Este proceso histórico colmará aún en los siglos venideros, incluso si, y precisamente si se *moviliza* una reacción de defensa» *Nietzsche I*, p. 38, subrayado mío.

darse epocal del ser, con la asunción de su propia responsabilidad<sup>25</sup>. Cabe la legítima sospecha de si con ello Heidegger no sólo ha desfigurado el pensamiento Nietzscheano del eterno retorno, convertido en una suerte de decisionismo cosmológico, sino también el suyo propio. Sea como fuere, resulta sintomática la cercanía a los propios planteamientos con la que Heidegger lee todavía en sus lecciones de 1936/37 diferentes aspectos de las nociones de voluntad de poder y eterno retorno, empleando a veces parte de la terminología acuñada en su primera obra.

Heidegger comienza ahí declarando a Nietzsche un pensador metafísico, que con la expresión «voluntad de poder» nombra «el carácter fundamental de todo ente»<sup>26</sup>, y de inmediato –replicando a Baeumler, entre otros– liga esta noción con el «pensamiento más grave», para subrayar la unidad fundamental entre ambas nociones y el proyecto de una transvaloración de los valores<sup>27</sup>. Y aunque con esta caracterización del ser del ente como voluntad y de la tentativa transvaloradora como imposición de valores anuncia los límites del preguntar Nietzscheano, unos límites que poco después van a servirle para marcar su distancia respecto a esas ideas, ya desde este primer momento habla también de la voluntad de poder como de un «resolverse a sí», que enlaza directamente con la temática de *Ser y Tiempo*. El poder del *Wille zur Macht*, sigue diciendo, no ha de entenderse como un añadido a la voluntad, sino que significa una aclaración de su misma esencia, por lo que propiamente no es más que «voluntad de voluntad», esto es, un querer que se quiere a sí mismo. Sabemos adónde conduce finalmente, según Heidegger, este pensamiento de la voluntad que se afirma y se quiere a sí misma en el caso de Nietzsche: a una mera inversión –pero no *De-struktion*– del primado moderno del *cogito* como fundamento que dispone por entero de su propia subjetividad y establece desde ella su dominio global del ámbito de los objetos. Pero al describir este movimiento de autoafirmación como una fuerza creadora y un contramovimiento opuesto al nihilismo, Heidegger mantiene una ambigüedad, desde luego inherente al sentido de su *Auseinandersetzung* con Nietzsche, pero que da que pensar si acaso no está recreando en este punto, de forma paralela a su exégesis de las ideas Nietzscheanas, el camino recorrido por su propio pensamiento en esos años sombríos.

En efecto: en *Ser y tiempo*, Heidegger había buscado ya, frente al adormecimiento generalizado del querer del individuo en la vida cotidiana del mundo industrializado, despertar su fuerza libre y creadora. La existencia inauténtica se amolda a lo que hay, convierte la posibilidad en una mera cuestión de cálculo y elección dentro de lo que la realidad efectiva ofrece. Mas con ello no se reconoce de forma genuina la temporalidad del existente humano y su querer queda bloqueado. En cambio, cuando se proyecta de modo auténtico, en la cura, este querer es un poder-ser, abierto verdaderamente al carácter temporal de nuestro

25. Reiner Schürmann sugiere que en sus *Beiträge zur Philosophie* Heidegger habría intentado conjugar esos dos momentos, en la misma medida en que habría avanzado un pensamiento trágico del ser como «double-bind» originario («Ein brutales Erwachen zur tragischen Bestimmung des Seins. Über Heideggers 'Beiträge zur Philosophie'», en Ch. Jamme y K. Harries, *op. cit.*, pp. 261-278). Sin negar este aspecto, lo sugerido aquí es que su pensamiento posterior ha optado más bien por la devota espera.

26. *Nietzsche I*, p. 20.

27. *Ibid.*, p. 31.

estar en el mundo. Es ahí donde el *Dasein* se resuelve a salir de la caída en el «Se» (*Man*) impersonal y asume la finitud radical de su proyecto. Y en esta resolución no sólo adviene el reconocimiento de nuestra posibilidad más propia en cuanto seres que están a la muerte, sino también la genuina dimensión histórica de esta temporalidad, el arraigo del ser humano en una tradición. Sólo que, en *Ser y Tiempo*, la repetición de una posibilidad de existencia que ya ha sido, recibida por tradición, permanece esencialmente remitida al destino (*Schicksal*) individual, fundada existencialmente en la resolución precursora del propio *Dasein*<sup>28</sup>. La cuestión del enlace entre esa asunción de su finitud por parte del existente humano y el destino (*Geschick*) histórico de un pueblo ya está planteada en esta obra, pero no parece posible derivar de sus premisas un llamado concreto a la acción, ni individual ni, mucho menos, colectiva. Sin embargo, pronto Heidegger se ve urgido por la coyuntura histórica y manifiesta con énfasis la necesidad de integrarse en la revolución nacionalsocialista, en la que ve un vuelco completo en la existencia del pueblo alemán, que le permitirá salir del marasmo nihilista. Nietzsche se convierte en el pensador que, al interrogar al nihilismo como el hecho fundamental de la historia, orienta en la debida dirección. Incluso en sus respuestas vendría a darse cierta coincidencia con el propio indagar heideggeriano. El querer pensado como un poder-ser y el ser pensado como tiempo son elementos clave de *Ser y Tiempo* que Heidegger recupera en su lectura de la voluntad de poder como arte y del eterno retorno. Como escribe en un pasaje de sus lecciones del 36/37, suprimido en la versión de 1961, «y de conformidad con ello, nosotros tomamos la interpretación Nietzscheana del arte, sobre todo, en la dirección de la revolución (*Umwälzung*), no en términos de una situación rezagada o cercana a ella»<sup>29</sup>. Nietzsche no ha quedado rezagado respecto de aquellos que hoy invocan su nombre, al contrario. Por eso Heidegger discute en esas primeras lecciones la lectura biologista de la filosofía Nietzscheana, reivindica una concepción de la embriaguez dionisiaca alejada de pautas románticas e irracionistas y coincide con su apuesta por la dignidad ontológica del arte, ligada a su condición de contramovimiento opuesto al nihilismo, por su capacidad de crear nuevas formas vitales. En todo ello, Nietzsche es un autor que orienta respecto a la cuestión esencial de la época, la decisión frente al nihilismo. Ahora bien, ¿hasta qué punto eran compatibles la afirmación Nietzscheana del eterno retorno y el carácter eminentemente formal de la resolución del *Dasein* en pro de su existencia propia con la posición política adoptada por Heidegger? ¿En qué medida fue coherente con el horizonte de la ontología fundamental esta opción personal, según él mismo llegó a sugerir en determinadas circunstancias? ¿Acaso no sucumbió Heidegger a una de las formas más extremas de ese olvido del ser, al reificar su llamado y hacerlo presente en la figura de un *Führer*, de un pueblo, de un *Reich*?

En 1927, proyectando el ánimo ensombrecido con el que se vivía la situación de crisis en la época de la República de Weimar, Heidegger encontró en el temple de la angustia el ámbito en el que la pregunta por el sentido del ser podía ser encarada por el *Dasein* sin los mecanismos consoladores de una metafísica

28. En esta línea se pronuncian, entre otras destacadas interpretaciones, las de Pedro Cerezo y Félix Duque en el volumen colectivo *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1991.

29. GA 43, p. 16.

de la presencia que, reduciendo al hombre a la categoría de un ente más entre los otros entes, venía a hacer de él un objeto dado y bien definido para resguardarlo del vértigo de una existencia abierta a la indeterminación y la libertad. Al remontar así la pregunta por el sentido del ser y apuntar hacia la diferencia ontológica, Heidegger parecía estar mostrando una nueva orientación y su propio lenguaje, con términos como «decisión», «existencia auténtica» e «inauténtica», etc., sugería la posibilidad de hallar cierta impronta ética en sus reflexiones. Pero su insistencia en que la vida del individuo en el anonimato cotidiano, embebido en las ocupaciones habituales, y, más profundamente, la impropiedad misma con la que el hombre está en el mundo, olvidado de su ser, no constituía algo así como un error puntual y transitorio, sino una forma originaria de nuestro estar-ahí, cerraba las puertas a toda expectativa consoladora tal como había sido concebida tradicionalmente, mediante la apelación a un ente más ente que todos los entes –Dios, el orden del mundo– que pudiera conceder término y plazo fijo a la angustia, dictando lo que la existencia debía ser en todo caso. Si el sentido del ser se halla en la temporalidad extática, que constantemente quiebra esas desfiguraciones con las que el *Dasein* se cierra frente a sí mismo<sup>30</sup>, esto supone que no hay lugar donde el cuidado repose. O dicho en lenguaje más próximo al de Heidegger: que ese lugar no es otro que la nada. Al pretender hallar en el pueblo y su guía un sustrato más originario que reemplace al *Man*, Heidegger parece haber caído en la tentación de conjurar esa nada. Su compromiso político ha estado alentado por esa fe en una acción creadora capaz de remediar el creciente desarraigo del hombre provocado por el entramado técnico industrial que se extiende ya a escala planetaria. También su pensamiento se ha visto tamizado por esta tentativa terapéutica, que es la que entronca con la reivindicación Nietzscheana del arte como creador de nuevos valores y, en un sentido más esencial, con la afirmación del eterno retorno. Pero cuando Heidegger comprende al fin de qué modo se funden y confunden en el nacionalsocialismo la invocación de los derechos sagrados de la sangre y el suelo con la desafortunada entrega a la movilización total del mundo por la técnica, renuncia a todo pensamiento de esta índole y se aplica a deshacer las equívocas asociaciones que él mismo había establecido anteriormente.

Como hemos reiterado ya, son estas tensiones las que atraviesan sus primeros cursos sobre Nietzsche, en particular, el curso de 1937, en el que Heidegger conecta de forma directa la doctrina del eterno retorno con la temática de la decisión abordada en *Ser y Tiempo* y, pese a esta cercanía, acaba decretando la permanencia del pensamiento Nietzscheano dentro del circuito de la metafísica. La penetrante lectura que Heidegger lleva a cabo de la obra del solitario de Sils-Maria debe sin duda buena parte de su carácter fascinante y complejo al movimiento dúplice que genera este implícito «ajuste de cuentas» con algunos elementos de su propio *Denkweg*. Como se lee en los *Aportes a la filosofía*, escritos en paralelo a estas lecciones, la confrontación con Nietzsche se hace mucho más perentoria en la medida en que este pensador es «el más próximo a él» y, a la vez, «el que más alejado se mantiene de la pregunta por el ser»<sup>31</sup>. Una y otra

30. Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1972, p. 129 (trad. de Jorge Eduardo Rivera, Madrid: Trotta, 2003, p. 153).

31. GA 65, p. 176.

vez se tiene la impresión de que Nietzsche es alzado a lo más alto para luego ser derribado del modo más rotundo. Heidegger lo justifica así: siendo el filósofo que lleva a su pleno cumplimiento el destino de la metafísica, debe ser también el que prepara el pasaje a otro ámbito del pensar<sup>32</sup>. En ese sentido escribe en el arranque de su curso:

La doctrina Nietzscheana del eterno retorno de lo mismo no es una doctrina cualquiera sobre el ente junto a otras, sino que ha surgido de la más dura controversia con el modo de pensamiento platónico-cristiano y sus consecuencia y deformaciones en la época moderna<sup>33</sup>.

Una vez reafirmada la correlación entre voluntad de poder y eterno retorno (el querer a sí mismo de la voluntad quiere retornar eternamente), Heidegger se encarga de subrayar la especificidad de ese pensamiento que quiere oponerse a todo el platonismo y hacerse cargo de la gravedad de la experiencia nihilista tras la muerte de Dios y la conversión del mundo verdadero en fábula. Procede así a analizar las diferentes formulaciones de la doctrina, que por ejemplo se presenta en *La gaya ciencia* como un imperativo moral, mientras que en *Así habló Zaratustra* adopta, sobre todo en boca de los animales y del enano, la apariencia de una tesis cosmológica, de una concepción circular del tiempo. En ambos casos, los comentarios de Heidegger dilucidan las ideas de Nietzsche en términos próximos a aquellos en los que su primera obra describía la temporalidad del *Dasein*. Así, cuando se refiere a la decisión a favor del que Nietzsche denomina «el pensamiento más grave»:

En esta ‘más solitaria soledad’ no hay nada de una singularización en el sentido de aislamiento, sino que se trata de una singularización que tenemos que comprender como la apropiación (*Vereigentlichung*), en la que el hombre se vuelve propio en su sí mismo. El sí mismo, el ser propio (*Eigentlichkeit*), no es el ‘yo’ es *ese* ser-ahí en el que se fundan la relación del yo al tú, del yo al nosotros y del nosotros al vosotros, y desde donde únicamente estas relaciones, si han de ser una fuerza, pueden y tienen que ser dominadas. En el ser sí mismo se decide qué peso tendrán las cosas y los hombres, con qué balanza habrán de pesarse y quién lo hará<sup>34</sup>.

E igualmente, cuando describe la visión de Zaratustra de un portal llamado instante en el que se encuentran y chocan dos callejones (el que transcurre hacia delante, hacia el aún-no-ahora, hacia el futuro, y el que lo hace hacia atrás, hacia el ya-no-ahora, hacia el pasado):

Ver el instante quiere decir: estar en él. El enano, en cambio, se mantiene fuera, se acurruca al margen.

¿Qué se aporta con todo esto para una recta comprensión del pensamiento del eterno retorno? Algo esencial: lo que será en un futuro es precisamente cosa de

32. Cf. GA 65, p. 201: «De este modo, la metafísica occidental está, al final, lo más alejada de la *verdad* del ser y, sin embargo, al mismo tiempo, lo más próxima a ella, en la medida en que, en cuanto final, ha preparado el tránsito (*Übergang*) a la misma».

33. *Nietzsche I*, p. 213.

34. *Nietzsche I*, p. 227.

decisión, el anillo no se cierra en algún lado en el infinito, sino que tiene su inquebrantada conclusión en el instante en cuanto centro del antagonismo; qué retorna –si retorna– lo decide el instante y la fuerza para dominar las tendencias opuestas que chocan en él. Esto es lo más grave y lo propio de la doctrina del eterno retorno, que la eternidad es en el instante, que el instante no es el ahora fugaz, no es el momento que se desliza veloz para un observador, sino el choque de futuro y pasado. En él el instante accede a sí mismo. El determina el modo en que todo retorna<sup>35</sup>.

Heidegger considera, por tanto, que la versión de la doctrina como un tiempo circular sin sentido ni finalidad que se repite eternamente (la versión de los animales de Zarathustra) o como forma extrema de nihilismo que asfixia al hombre en el tedio de la indiferencia, donde nada vale la pena (la versión del enano), son formulaciones insuficientes, que no dan cuenta de la verdadera dimensión de su controversia con el modo de pensamiento platónico-cristiano. Es algo más que otra idea del tiempo distinta a la concepción lineal lo que Nietzsche ofrece<sup>36</sup>. Frente a la imagen de un tiempo cumplido, clausurado, ya sea en un transmundo o bajo la forma secularizada de un término del proceso de los ahora que se suceden, lo que el instante de la decisión por el eterno retorno abre es la temporalidad misma. De ahí la importancia que posee la dimensión de la posibilidad en las distintas maneras en que Nietzsche comunica su doctrina y que permiten leer su pensamiento en conexión con algunos de los planteamientos de *Ser y Tiempo*; puesto que lo que retorna al repetir «lo mismo» (la tradición, en *SuZ*) no es tampoco en este caso un pasado cerrado, sino posibilidades latentes en él, pero que no se dieron efectivamente. Lo que retorna es la posibilidad –que sigue estando en lo ya sido y por lo cual ni el presente no se agota en su pura presencialidad ni el futuro se limita ser un progreso lineal y un acabamiento de lo previamente dado. Pero tan pronto como Heidegger insinúa esa línea de lectura, desploma la potencia postmetafísica del pensamiento Nietzscheano y lo lleva a cuadrarse con el uniforme del platonismo invertido, insistiendo unilateralmente en que lo que Nietzsche pone en juego en el instante de la decisión es meramente una resolución individual, en virtud de la cual su concepción regresa a la posición de un sujeto que se tiene por origen de sí mismo y quiere determinarse incondicionalmente:

La temporalidad del tiempo de *la* eternidad que se exige pensar en el retorno de lo mismo es la temporalidad en la que, ante todo y, por lo que sabemos, sólo está el hombre, en la medida en que re-suelto [*ent-schlossen*] a lo futuro y conservando lo sido, configura y soporta lo presente. El pensamiento del eterno retorno de lo mismo, surgido y fundado en esa temporalidad, es por lo tanto un pensamiento ‘humano’ en el sentido más alto y excepcional. También parece estar expuesto, por lo tanto, a la objeción de que con él se produce una correspondientemente amplia humanización del ente en total, es decir, exactamente aquello que Nietzsche quiere evitar con todos los medios y de todas las maneras posibles<sup>37</sup>.

35. *Nietzsche I*, pp. 255-256.

36. Sobre los diferentes modos de concebir el eterno retorno, he desarrollado más mi propia lectura en el capítulo final de mi libro *Narrar el abismo. Ensayos sobre Nietzsche, Hölderlin y la disolución del clasicismo*, Valencia: Pre-textos, 2001, pp. 175-212.

37. *Nietzsche I*, p. 291.

Con esto Heidegger, pese a sus declaraciones en sentido contrario, desvincula esas dos dimensiones del eterno retorno –como posibilidad del individuo y como acontecer real– que se conjugan en la fórmula del *amor fati* (la cual implica, como espléndidamente ha argumentado Diego Sánchez Meca, un acto supremo de desposesión de sí<sup>38</sup>), y opta por entenderlo como una expresión más, última, del humanismo y subjetivismo metafísicos. La distinción entre un plano óntico de elección entre diferentes opciones que se le dan circunstancialmente a un individuo y el plano ontológico de la decisión por la que el *Dasein* se resuelve a existir de modo auténtico, a la que con cierta legitimidad podría haberse remitido la afirmación Nietzscheana del instante, ya no parece interesar a Heidegger, desde el momento en que ha emprendido el viraje de su pensar hacia un horizonte de ideas libre de la sospecha de residuos subjetivistas. En los epígrafes finales del apartado inicial de los *Aportes a la filosofía*, coetáneos a estas lecciones, declara sin rodeos su distancia, cada vez más firme, respecto a ese tipo de planteamientos: «Si se habla de de-cisión, pensamos en un hacer del hombre, en un cumplir, en un proceso. Pero lo esencial, aquí, no es ni el carácter humano de un acto, ni la conformidad a un proceso»<sup>39</sup>.

La vinculación del ser humano a un destino histórico se convierte en un acontecer del ser mismo, que se da sin que el hombre pueda intervenir en esa decisión epocal. ¿Carece de sentido la pretensión de curarse del olvido del ser? Su ocultamiento, la metafísica, son eventos *del* ser. No cabe superar el nihilismo en el sentido en que Nietzsche o Jünger, pero también el propio rector Heidegger, pudieron proponérselo en determinado momento. Sólo resta abandonarse. No la rectificación. Nada de esto fue un error. Todo fue errancia. El único guía verdadero es el ser.

### *Coda final*

La historia de esta deriva de la interpretación heideggeriana de Nietzsche y del papel jugado en ella por la obra de Ernst Jünger registra un episodio tardío, ilustrativo del proceso implícito de revisión de algunos aspectos de su pensamiento llevado a cabo por Heidegger en aquellos años oscuros. Se trata del famoso debate en torno a la línea de demarcación del nihilismo que Heidegger y Jünger entablaron en sendos escritos de homenaje que se dedicaron el uno al otro en la década de los cincuenta del siglo pasado, con motivo del sexagésimo cumpleaños de cada uno de ellos, según la costumbre académica, bastante extendida en

38. Diego Sánchez Meca, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid: Tecnos, 2005, pp. 370-371: «En Nietzsche, el amor del destino no es otra cosa que el acto máximo de desposesión de sí en virtud del cual se vuelven intercambiables sujeto y objeto, yo y mundo (*ego fatum*). [...] La afirmación del superhombre no hace más que repetir y producirse en la dirección de la autoafirmación que la vida se da eternamente a sí misma. Por eso termina diciendo Zarathustra que el instante de ese acto de *amor fati* no es un momento del tiempo, sino que es eternidad, la eternidad de la vida afirmándose a sí misma en el instante en el que, con nuestra afirmación, nos identificamos con ella. Esto significa que el sentido del instante en el que el hombre comprende su temporalidad auténtica no es, como cree Heidegger, el de una diferencia de mi existencia frente al curso vulgar de los acontecimientos. Es, por el contrario, la mayor atenuación que pueda pensarse de la separación entre yo y mundo».

39. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, en GA 65, 1989, p. 87.

Alemania, de componer un *Festschrift*, un volumen colectivo con contribuciones conmemorativas de la trayectoria intelectual de un autor, por regla general una vez cumplida esa edad<sup>40</sup>. En este caso, le correspondió a Jünger inaugurar lo que acabaría siendo toda una singular «fiesta del pensar»<sup>41</sup>, no carente, por cierto, como toda fiesta que se precie, de algún que otro exceso.

Su texto de 1950, titulado *Sobre la línea* (*Über die Linie*), se abre, efectivamente, con una dedicatoria «a Martin Heidegger, en su 60 cumpleaños». Pero, de forma cuanto menos curiosa, Heidegger no vuelve a ser nombrado a lo largo de todo el escrito, pese a que Jünger se dedica íntegramente a reflexionar sobre lo que había sido temática común de ambos desde los años 30, la caracterización de la situación de la época a partir del diagnóstico Nietzscheano sobre el nihilismo. En cambio, sí que se encarga de remarcar el hecho de que ya su ensayo de 1932, *El trabajador*, abordaba el estado de provisionalidad concomitante a la experiencia nihilista de la decadencia de los valores<sup>42</sup>. Tras conmemorarse a sí mismo obviando toda referencia a Heidegger, Jünger, distanciado ya de la visión de la técnica como instancia superadora que defendía en aquella obra, vuelve a preguntarse en qué fase del despliegue del nihilismo se encuentra ahora la humanidad y, en base a ello, modula su pronóstico favorable, considerando que en aquellos individuos selectos que reconocen que el nihilismo se ha vuelto un estado normal, no sólo patológico, en aquellos que han vivido en sí el increíble poder de la nada y han aprendido a encararlo, es posible atisbar un cruce más allá de la línea, aunque de hecho nuestro mundo permanezca esencialmente entregado aún a fenómenos de descomposición. Mediante otros desarrollos argumentales, Jünger reitera, pues, su enfoque optimista de la cuestión. Y para ello recurre a elementos que realmente no estaban presentes en su reflexión de los años 30 o, al menos, no con la intensidad posterior, hasta que Heidegger no supo destacarlos, como es el caso de la idea del nihilismo como destino epocal.

A Heidegger, sin duda, el regalo de Jünger debió hacerle torcer el gesto, cuando menos. Lo suficiente como para cocinar a fuego lento la respuesta. Aguardó cinco años y en 1955, en su contribución al volumen de homenaje a Jünger por su sexagésimo cumpleaños, se dispuso a obsequiarle con una verdadera rememoración y dilucidación esencial de las respectivas posiciones de cada uno. Aparentemente, se diría que el escrito es todo un ejercicio de cortesía académica en el que Heidegger, caballerosamente, comienza reconociendo sin reparos su deuda teórica con el autor de *La movilización total* y *El trabajador*, mientras evoca cómo ya en 1939 quiso pronunciar un seminario sobre esta obra, que finalmente fue cancelado por las autoridades nazis<sup>43</sup>. Para dar una gran sorpresa, nada mejor que hacer como si todo transcurriera dentro de la normalidad

40. Citamos aquí ambos textos en la edición de José Luis Molinuevo, *Acerca del nihilismo*, en Ernst Jünger, *Sobre la línea* y Martin Heidegger, *Hacia la pregunta del ser*, Barcelona: Paidós, 1994.

41. Heidegger emplea esta expresión al comentar en su primer curso sobre Nietzsche un aforismo en el que éste afirma que «el pensamiento abstracto es para muchos una fatiga; para mí, en los buenos días, una fiesta y una embriaguez» y conectarlo con este otro: «La fiesta incluye: orgullo, insolencia, desenfreno; el escarnio de todo tipo de seriedad y bonhomía; un divino decir sí a sí mismo» *Nietzsche I*, p. 21.

42. E. Jünger, *Sobre la línea*, *op. cit.*, p. 23.

43. Cf. *ibid.*, pp. 79-80.



y así Heidegger escoge para su redacción el género epistolar, transmitiendo sensación de cercanía: «Querido señor Jünger» son primeras palabras. Ya no le será necesario volver a citar ese nombre en todo el resto del *Festschrift*, devolviendo anonimato por anonimato con otro juego de lenguaje, en el que a primera vista se trataría de complementar dos modos de aproximación al lugar del nihilismo, pero donde finalmente se jerarquizan el enjuiciamiento jüngeriano de la situación (*Lagebeurteilung*) y la localización (*Erörterung*) heideggeriana, en beneficio de ésta última. Pues lo cierto es que ya desde el arranque, desde ese «pequeño cambio del título de ese ensayo que Ud. me dedicó en ocasión semejante»<sup>44</sup>, *Sobre «la línea»* (*Über «die Linie»*), el homenaje de Heidegger se las trae. Pese a la imagen más conciliadora de la diferencia de posiciones entre ambos que ofrecen algunos intérpretes<sup>45</sup>, la retórica y el tono del escrito heideggeriano resultan evidentemente polémicos, e incluso nos atreveríamos a decir que con una punta de socarronería. Tras unas indicaciones iniciales en las que Heidegger resume algunas ideas de su colega, en seguida formula la divergencia de planteamiento: «Mi explicación quisiera salir al encuentro del enjuiciamiento médico de la situación expuesto por usted. Usted mira y pasa por encima de la línea; yo sólo miro la línea por usted representada»<sup>46</sup>.

En este encuentro saltan chispas, por más que Heidegger trate de endulzar el pastel de cumpleaños de difícil trago que va a endosarle a Jünger. Al principio, alude efectivamente a la importancia de las primeras descripciones jüngerianas del carácter total del trabajo de lo real como rasgo dominante en un mundo orientado por la técnica. Pero tanto o más que querer recordar el mérito inaugural de este buen oteador del nihilismo, parece querer regalarse el oído a sí mismo con un «ya lo dije yo entonces»: que ahí se anunciaba un fenómeno epocal, cuya determinación esencial sólo su pensamiento estaba llamado a esclarecer. De hecho, en las anotaciones inéditas sobre Jünger de la segunda mitad de los años treinta, Heidegger reitera la misma pauta dual de interpretación que ya venía aplicando por aquel entonces a Nietzsche, distinguiendo una y otra vez entre «lo que Jünger ve» y «lo que Jünger no ve»; valorando su enorme capacidad para contemplar «la realidad actual como voluntad de poder» y para ofrecer una «fría descripción» de las diversas manifestaciones del nihilismo en el horizonte de la técnica moderna, pero insistiendo en que con ello no alcanza a comprender cuál es «la esencia de la voluntad como realidad de lo real», dado que no remite estos fenómenos de movilización total y de cosificación del ente a su arraigo en la historia del ser<sup>47</sup>.

44. *Ibid.*, pp. 73-4.

45. Así Enrique Ocaña en su minucioso y excelente estudio *Más allá del nihilismo. Meditaciones sobre Ernst Jünger*, Universidad de Murcia, 1993, pp. 266ss., en consonancia con el punto de vista expresado por Otto Pöggeler en *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. de Félix Duque, Madrid: Alianza, 1986, pp. 311.

46. M. Heidegger, *Hacia la pregunta del ser*, op. cit., p. 78.

47. Cf. GA 90, pp. 263-264. Ahí mismo, Heidegger insiste en que Jünger es un «descriptor (*Beschreiber*) de lo real», no un pensador. En el primero de los suplementos añadidos a su conferencia de 1938, «La fundamentación de la moderna imagen del mundo por medio de la metafísica», escritos, según declaración del propio Heidegger, al mismo tiempo, pero no pronunciados en ella, se lee: «La meditación sobre la esencia de la Edad Moderna sitúa al pensamiento y la decisión en el campo de influencia de las fuerzas esenciales propias de esta Edad. Dichas fuerzas actúan tal como actúan, sin dejarse afectar por las valoraciones cotidianas. Frente a ellas, sólo queda la disponibilidad

Por eso, en última instancia, la buena declaración de intenciones del comienzo («su enjuiciamiento... *trans lineam* y mi explicación... de línea se corresponden»<sup>48</sup>) se diluye por completo: «podría esperarse ‘una buena definición del nihilismo’ de una explicación *de línea*» –o sea, la que supuestamente iba a dar Heidegger modulando la de Jünger– «si el esfuerzo humanamente posible por la curación pudiera compararse a un cortejo *trans lineam*»<sup>49</sup>. Esto es, si el nihilismo pudiera entenderse tan sólo como una situación del hombre, en el sentido de algo que al hombre le pasa porque él ha provocado dicha situación y tiene en su mano, a su disposición, la manera de solucionarla, «podría esperarse»..., como quien espera un regalo que le ilusiona. Pero la esperanza se le atraganta a Jünger cuando, a renglón seguido, Heidegger vuelve a cuestionar, ahora ya de manera más firme y sostenida, el «estilo médico» de su ensayo, declara que «la esencia del nihilismo no es curable ni incurable; es lo sin cura» y que, por tanto, «tiene que intentarse de otro modo una explicación de la línea»<sup>50</sup>.

A partir de ese momento, desvelada la sorpresa, Heidegger no se cansa de decirle a Jünger que su posición cree haber superado la metafísica, cuando de hecho se ha quedado atrapado en las redes del lenguaje metafísico<sup>51</sup> con ese discurso sobre el avanzar y dejar atrás, según una imagen lineal progresiva del tiempo propia de la modernidad. Ese lenguaje suscita un equívoco esencial, al representarse el nihilismo como un objeto (un mero entramado de una configuración histórica concreta), que el sujeto podría poner ante sí y de ese modo controlar su curso, cruzando el punto crítico, el meridiano cero en que ahora se encuentra hasta rebasarlo por entero. Incluso le impide consolarse con la ilusión de que, al haber abandonado su anterior interpretación de la figura del trabajador como indicio de tal superación, se ha aproximado a las afueras del nihilismo:

Ud. no participa ya en aquella acción del nihilismo activo, que también en *El trabajador* es pensada en sentido Nietzscheano en la dirección de una superación. Sin embargo, el no-tomar-parte no significa en absoluto: estar fuera del nihilismo. Máxime si la esencia del nihilismo no es nihilista y si la historia de esta esencia es más vieja y sigue siendo más joven que las fases históricamente constatables de las diversas formas del nihilismo<sup>52</sup>.

para la resolución o la huida a la ahistoricidad. Pero para eso no basta con asentir a la técnica o plantear absolutamente la ‘movilización total’ –cuando ha sido reconocida como existente– a partir de una posición incomparablemente más esencial. De lo que se trata en primer lugar y siempre es de comprender la esencia de la era a partir de la verdad del ser que reina en ella, porque sólo así se experimenta al mismo tiempo aquello que es más digno de ser cuestionado y que soporta y vincula a un crear en dirección al porvenir, dejando atrás lo que está ahí para que la transformación del hombre se convierta en una necesidad surgida del propio ser» M. Heidegger, «La época de la imagen del mundo», en *Caminos de bosque*, trad. de Arturo Leyte y Helena Cortés, Madrid: Alianza, 1996, p. 95.

48. *Ibid.*, p. 75.

49. *Ibid.*, p. 76.

50. *Ibid.*, p. 77.

51. Así de rotundamente en p. 85: «Pero el intento de decir con Ud. en el diálogo epistolar algo de línea, topa con una dificultad especial, cuya razón consiste en que Ud. habla el mismo lenguaje en el ‘más allá’ sobre la línea, es decir, en el espacio más acá y más allá de la línea. Parece que, en cierta manera, se ha abandonado ya la posición del nihilismo al cruzar la línea, pero ha quedado su lenguaje. Me refiero aquí al lenguaje no como simple medio de expresión».

52. *Ibid.*, p. 81.

Concluyendo con una llamada de atención sobre el uso lingüístico del pensar y sobre la dificultad de representarse la esencia del nihilismo, el escrito de Heidegger, de postre, cita un texto de Goethe, que simboliza el pastelazo final en el rostro de Jünger:

Si alguien [pongamos, por caso, Heidegger] considera palabra y expresión como testimonios sagrados y no quiere ponerlos en circulación de forma demasiado rápida e instantánea, como si fueran calderilla o papel moneda, sino que quiere saberlos intercambiados en el comercio y tráfico espirituales como verdaderos equivalentes, entonces no se le puede tomar a mal que llame la atención [por ejemplo, a Jünger] sobre cómo expresiones tradicionales, que no plantean problema a nadie, ejercen sin embargo un influjo pernicioso, agostan ideas, desfiguran el concepto y dan a especialidades enteras una falsa dirección<sup>53</sup>.

Así, reinventando de manera magistral su retórica de la humildad –esa misma que hizo de su rechazo de la invitación al gran mundo de la Universidad de Berlín y de su permanencia en una modesta universidad de provincias un ejercicio de fidelidad a lo esencial, como lo hizo también de sus otras renunciadas y silencios– Heidegger se despoja del énfasis decisionista de antaño e interpretando como mero voluntarismo la convicción de Jünger de que el cruce de la línea del nihilismo pudiera depender sin más de una decisión del hombre, «supera» a los superadores a base de remitirse a la necesidad de pensar más a fondo ese lugar, limitándose a cuidar y preparar con actitud rememorante la posibilidad de otro inicio, que ya no depende del arbitrio de un sujeto que escoge entre alternativas que se le ofrecen, sino que es destino del ser. Con su famoso «paso atrás» no sólo ha cogido impulso para lanzar contra Jünger, Nietzsche e *tutti quanti* la indicación de que han sido ellos quienes han quedado circunscritos en un estilo de pensar metafísico; ha aprovechado para repasar su propio *Denkweg* y despejarlo de adherencias incómodas.

Por mediación de Nietzsche llegó Heidegger al convencimiento de que el nihilismo era la clave para reinterpretar la crisis de su tiempo como expresión de un acontecimiento ligado esencialmente a la historia de la metafísica; profundizando en el sentido de su diagnóstico sobre la muerte de Dios comprendió que lo que Nietzsche expresaba con ello era la absoluta pérdida de fundamento y de toda medida externa de valor para el hombre. La falta de sólidos anclajes para esta libertad humana pudo sintonizar inicialmente con la su propia comprensión en *Ser y tiempo* de esa experiencia de desasimiento que, en la angustia, precipitaba al *Dasein* a resolverse en la existencia auténtica. La creciente asimilación del pensamiento Nietzscheano de la voluntad de poder a una apuesta por la técnica como factor de superación de la crisis, inducida por Jünger, pero también por la marcha del nacionalsocialismo, marcó el punto de inflexión de su lectura. Ésta tendió a hacerse más unívoca, se concentró en algunas nociones centrales y practicó más de un forzamiento hermenéutico. Probablemente, sin todo ello tampoco habría logrado la hondura, la pregnancia y la fascinante proyección en el presente que tiene este genial acercamiento a la obra de Nietzsche. Pero Heidegger se guardó para sí muchas intuiciones y agudos matices aprendidos en los

53. *Ibid.*, p.127.

textos Nietzscheanos, donde el carácter esencialmente transitorio de la época de advenimiento del nihilismo es una constante que impide pensar este acontecimiento de forma unilateral (por cuanto implica un desfundamiento de los viejos valores y, *a la vez*, la posibilidad de otro suelo); donde, como hemos visto, el problema de la decisión se formula de modo más complejo que en los exclusivos términos de «una acción del nihilismo activo», y donde tampoco la crítica del nihilismo consiste en un mero desprenderse de un error, dejarlo atrás y superarlo, sino donde de hecho se enuncia ya expresamente la idea de que es preciso una *Verwindung*, una relación de otra índole con esa historia<sup>54</sup>. Heidegger se olvidó de este Nietzsche en el trazado final de su confrontación con el pensador del más grave de todos los pensamientos. Se fajó a fondo con el Nietzsche jüngeriano, con el último de los metafísicos, con quien habría cumplido el acto final del *subiectum* moderno merced a su voluntad de superar la línea. Sin embargo, el señor Nietzsche, que con su retórica de la soberbia dijo conocer su destino, advirtió también: «una vez que se me ha encontrado, lo difícil es perderme». En los últimos meses de vida, según el testimonio de su mujer y de su hijo, Heidegger habría vuelto a repetir de manera insistente, casi obsesiva, aquella misteriosa frase, que parece una clave oculta para las líneas borradas de su magno trabajo de interpretación: «Nietzsche me ha destruido».

54. Para esta cuestión, vid. mi texto «Nietzsche: la crítica de la metafísica como curvatura de la ilustración», publicado como introducción a F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, trad. de Alfredo Brotons, 2 vols., Madrid, Akal, 1996, vol. I, pp. 20-21.