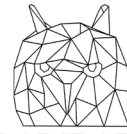


Voluntad de verdad y verdad del Ser. Sobre Nietzsche en el pensar del Ereignis



CLARIDADES
REVISTA DE FILOSOFÍA
ISSN 1889-6855 · ISSN-E 1989-3787

*Will to truth and truth of Being. On Nietzsche in Heidegger's Ereignis-Denken*¹

CÉSAR GÓMEZ ALGARRA

LA UNIVERSITÉ LAVAL (QUÉBEC, CANADÁ)

Fecha de envío: 06/07/2022

Fecha de aceptación: 19/09/2022

DOI 10.24310/Claridadescrf.v15i1.15098

RESUMEN

La influencia de Nietzsche en Heidegger es bien conocida desde sus famosos cursos, impartidos en los años 1930-40 pero tan sólo publicados en 1961. Sin embargo, la publicación de los tratados del *Ereignis* desde 1989, y la más reciente de los *Cuadernos Negros* desde 2014 permite reconsiderar el sentido de la lectura heideggeriana y de su confrontación con Nietzsche. En este artículo, y a partir de un análisis detallado de los herméticos textos del pensar del *Ereignis*, queremos reevaluar y completar el rol de Nietzsche

en la historia del Ser. Siguiendo el problemático hilo de la verdad, y de cómo se oponen voluntad de verdad y verdad del Ser, procuraremos mostrar de qué manera el filósofo del martillo es más importante para el pensar del *Ereignis* de lo que el propio Heidegger reconocía en sus cursos públicos, y que, pese a la radicalidad de su crítica, una proximidad crucial puede establecerse entre ambos.

PALABRAS CLAVE

Heidegger; Nietzsche; verdad; *Ereignis*; historia del Ser; fenomenología

1. Este artículo se enmarca en el proyecto de investigación “La hermenéutica fenomenológica en el contexto de la filosofía trascendental. Desde su apropiación hasta su crítica radical” (PID2019-108291GB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, dirigido por F. Jaran (Universidad Complutense de Madrid) y que cuenta con fondos FEDER.

ABSTRACT

Since his famous courses (from 1930-40 but not published until 1961) the influence of Nietzsche on Heidegger is well known. However, the publication of the *Ereignis*'s posthumous writings from 1989, and the more recent publication of the *Black Notebooks* from 2014 allows us to reconsider the meaning of Heidegger's reading and his confrontation with Nietzsche. In this paper, we would like to re-evaluate the place of Nietzsche in the history of Being. Following the problematic

thread of truth, and the way will to truth and truth of Being are opposed, we would aim to show how Nietzsche is more important in the *Ereignis-Denken* than Heidegger himself acknowledged in his courses, and that, in spite of his radical critique, a crucial proximity can be drawn between the two thinkers.

KEY-WORDS

Heidegger; Nietzsche; truth; *Ereignis*; history of Being; phenomenology

Solo quien haya padecido desde lo profundo el abandono del ser [...] y quien haya seguido con pasos efectivos el camino de Nietzsche, será capaz de transmitir Nietzsche al futuro.

HGA 94: 325/253.

Nietzsche, el ineludible.

HGA 97: 464.

Con la publicación en 1961 de los cursos sobre Nietzsche, Heidegger hacía pública una lectura original del filósofo del martillo, marcando con un sello indeleble las interpretaciones venideras, incluso aunque éstas se opusieran en todo punto al sentido mismo de tal lectura. Al situar a Nietzsche, en los cursos que van desde los años 1936 hasta 1941, en el marco de la metafísica y de la onto-teología como su último eslabón, el filósofo alemán otorgaba un valor y una dignidad a su obra que no existía en el contexto hermenéutico de la época. No obstante, como se percibe, al menos desde la famosa monografía de Deleuze hasta comentarios más contemporáneos, Heidegger parecía forzar a menudo una exégesis que solo giraba en torno a la pertenencia de la filosofía nietzscheana a la tradición

metafísica —sin cederle ni concederle poco o nada a su decisiva ruptura con ella (2006: 259).

Sin embargo, lo planteado en estos famosos cursos sobre la voluntad de poder, el eterno retorno, el superhombre o la inversión del platonismo, así como lo que afirmarí­a en algunas conferencias y artículos en los años 1950 y 1960 no contiene la totalidad de la interpretación heideggeriana de Nietzsche. Aunque la mayoría de los cursos presentaban una lectura muy detallada y profunda de la filosofía nietzscheana, no debemos olvidar que pertenecían a lo que hoy en día, en el ámbito de la investigación actual, convendría llamar textos *exotéricos* de Heidegger: los cursos, las conferencias y los escritos públicos (Trawny, 2011; Sommer, 2017). Es decir, y si bien la distinción y la separación entre doctrina esotérica y exotérica no es absolutamente insalvable, no cabe duda de que lo que Heidegger expuso ante su auditorio no engloba todo lo que pensó y escribió en los años 1930, y en particular, en los llamados tratados de la historia del Ser y los *Cuadernos Negros*². En ese sentido, hallamos en estos volúmenes, que irían desde las *Contribuciones a la filosofía* (HGA 65) hasta *El evento* (HGA 71), además de los cuatro primeros *Cuadernos* (HGA 94-97), importantes desarrollos sobre Nietzsche en relación con los temas propios al pensar del *Ereignis* en esos años³. El propio Heidegger invita a esta reconsideración, al afirmar unos años después de la guerra que sus lecciones sobre Nietzsche deben enmarcarse en el «pensar de la verdad del ser», pensar reunido «por escrito

2. Citamos la obra completa de Heidegger en curso de publicación (*Gesamtausgabe*), según el volumen y seguido del número de página original y, si esta no se encuentra en la edición española, su número correspondiente tras un «/». En algunas ocasiones, hemos modificado la traducción para adecuarla al contexto. Para Nietzsche, citamos la paginación de la *Kritische Studienausgabe*, junto a la fecha y el número de fragmento póstumo. Para el resto de referencias y autores proponemos nuestra propia traducción.

3. Con esto no queremos afirmar que los tratados y los *Cuadernos Negros* representen un mismo tipo de documento para la exégesis heideggeriana; presentan diferencias notables. Sobre todo, formalmente, pero también respecto a algunos temas: por ejemplo, la crítica política y cultural se aborda más a menudo en los *Cuadernos*. Como indica C. Sommer, estos últimos son un laboratorio de experimentación conceptual, donde se fraguan ideas fragmentarias que reaparecerán en algunos tratados —mientras que otras serán abandonadas (Sommer 2021). No obstante, consideramos que los tratados y los *Cuadernos* comparten la dimensión esotérica del pensar heideggeriano por los conceptos (*Ereignis*, claro, *Machenschaft*, conflicto tierra-mundo, etc.) y por la manera en que se interrogan las posibilidades de una historia del Ser —lo que el autor evoca de manera polémica en la primera página de sus «Comentarios IV» (1947/48) con una cita de Leibniz: «quien solo me conoce por mis escritos públicos, no me conoce» (HGA 97, 325).

en las “Contribuciones”» (*HGA* 97: 395). Ello permite no tanto una reconsideración absoluta de la lectura heideggeriana, puesto que el esquema interpretativo se mantiene relativamente estable, pero sí la posibilidad tanto de completar como de matizar algunos de sus argumentos clave. Por ejemplo: el lugar y el sentido de la psicología y fisiología nietzscheana, la dimensión de lo inconsciente y de lo instintivo o su personalismo son cuestiones que aparecen poco (o nada) en los cursos. Al emplazar las reflexiones sobre Nietzsche en los textos de la historia del Ser se hace más evidente la relación con la aportación positiva que Heidegger entendía desarrollar a partir del viraje (*Kehre*): una filosofía conceptualmente densa y oscura, que, para evitar el riesgo de ser malinterpretada, no se exponía con toda su complejidad en los cursos públicos. Nietzsche se muestra entonces como una constante: su filosofía es analizada por Heidegger a partir de otras perspectivas en los tratados y *Cuadernos*, se le reconocen más aciertos y se aceptan otras dimensiones de su pensamiento. Y esta valoración tiene lugar antes de que su figura asuma el rol de último pensador metafísico de la «voluntad de voluntad».

En este artículo, queremos exponer un punto destacado y esencial de la lectura heideggeriana de Nietzsche: el problema de la verdad y de la voluntad de verdad (*Wille zur Wahrheit*) en contraposición a la verdad del Ser (*Wahrheit des Seyns*). Lo llevaremos a cabo centrándonos no tanto en los cursos como en lo que Heidegger desarrolló en los escritos privados y notas manuscritas de reciente publicación, que permiten arrojar nueva luz al problema de la verdad en ambos autores. De esta manera, nuestro enfoque debería ayudar, por un lado, a profundizar el rol de Nietzsche en el proyecto de la historia del Ser, y por otro, a aclarar a través de una comparación conceptual el sentido que asume la verdad en ese mismo proyecto⁴.

Procederemos en dos etapas argumentativas. Primero, detallaremos cómo comprende Heidegger la voluntad de verdad y el sentido de la verdad en la obra de Nietzsche, destacando principalmente la forma en la que liga la verdad a una serie de conceptos metafísicos, propios de lo que es nombrado en los textos del *Ereignis* como maquinación o fabricación

4. La investigación respecto al lugar de Nietzsche en los *Cuadernos negros* está en gran medida por desarrollar. Una excepción destacada sería Coli-Giubilato, 2018, que insisten sobre la dimensión de transición y presagio del filósofo del martillo —punto en el cual les seguimos, como se verá. También B. Babich ha esbozado algunas reflexiones interesantes respecto al método de comunicación selectiva nietzscheana que Heidegger hereda, que no solo compara el estilo aforístico, sino que plantea un paralelismo de índole editorial entre ambos autores (2015). Para una perspectiva más crítica, A. U. Sommer, 2017.

(*Machenschaft*)⁵. A continuación, mostraremos de qué manera esa lectura de la voluntad de verdad debe ser comprendida situándola en el marco de la historia del Ser, y oponiéndola, al menos dentro de ciertos límites, a la verdad del Ser. Finalmente concluiremos, desde esos mismos límites, planteando una posible crítica y reevaluación del puesto que asume Nietzsche en la historia del Ser.

1. LÍMITES DE LA VERDAD EN NIETZSCHE SEGÚN EL PENSAR DEL EREIGNIS

1.1. VOLUNTAD DE VERDAD, VIDA Y DEVENIR

Heidegger, en varios de sus cursos sobre Nietzsche, expone el problema de la verdad en su filosofía poniendo de relieve su ambigüedad constitutiva⁶. La verdad, opuesta *aparentemente* a la apariencia (*Schein*), se muestra escindida en la obra nietzscheana por una «ambigüedad» entre una voluntad de aseguramiento y de fijación de la vida que contrasta con los impulsos vitales y de supervivencia de esa misma vida. Son estos impulsos los que a su vez e inversamente, pueden llegar a ser incapaces de soportar la verdad y requieren

5. Para evitar toda resonancia del término de maquinación como intriga o «plan secreto» humanos —lo que Heidegger ya hace explícitamente en HGA 65, §61 y HGA 69, §42— preferimos traducirlo como *fabricación*. Nos inspiramos así de la decisión interpretativa que toma A. Boutot en la edición francesa de *Besinnung* (HGA 66). A fin de cuentas, el *machen* evoca algo más propio del *faber* latino, y un apunte de Heidegger en el tercer volumen de los *Cuadernos Negros*, que merecería un trabajo aparte, liga todo esto de manera coherente: «Animal rationale: homo faber» (HGA 96: 270/ 233).

6. Esta voluntad de paradoja y contradicción, asumida y desarrollada como tal, es un lugar común en la bibliografía sobre Nietzsche desde hace casi un siglo, como se ve en los trabajos de K. Jaspers y W. Kaufmann. Sin embargo, cabría destacar que la filosofía de Heidegger también tiene sus propias contradicciones y limitaciones. Sobre todo, encontramos en sus textos privados formulaciones repetitivas que podrían ser tildadas de ambiguas, además de enigmáticas. Pero esta ambigüedad, como ha subrayado en un artículo reciente G. Kovacs, es «endémica» en los tratados de la historia del Ser. Casi todos los conceptos, como Ser, *Ereignis*, fundación, ἀλήθεια, *Da-sein*, *Inständigkeit*, proyecto, claro, esenciarse, etc. reaparecen en distintas combinaciones que asumen una pluralidad de constelaciones de sentido. Tal plurivocidad debe ser reconocida por el intérprete, ya que responde a un intento muy claro y voluntario (y muy nietzscheano, reconozcámoslo) por parte de Heidegger para filosofar de una manera diferente respecto a sus conceptos tradicionales. En cierto modo, podría decirse que si J. Granier defendía una lectura «vertical» de las contradicciones nietzscheanas en pos de un sentido que las trascendiera, las fórmulas del *Ereignis* deberían leerse «horizontalmente» como múltiples caminos que repiten desde distintos sitios *lo mismo*. (Granier, 1966: 27-28; Kovacs, 2020: 131).

la mentira (*KSA* 13: 193; Vermal, 2007: 167). Y, sin embargo, esta voluntad de verdad no sería lo más alto, requiriendo la vida, en el curso de su despliegue y de su fluir, un *más allá* de la verdad como fijación del ente que parecería lograr el arte o la mentira en relación con la voluntad. En los cursos, Heidegger reconoce por momentos el valor de la inversión nietzscheana frente a la tradición occidental, tradición que siempre ha pensado la verdad en relación con lo verdadero. Pero, pese a ello, no deja de atacar los presupuestos de tal interpretación, para así denunciar la dependencia nietzscheana respecto a una metafísica de la que pretende reclamarse como su destructor. Veamos ahora la forma que adopta esta crítica a la verdad en los escritos privados de Heidegger⁷.

Esta crítica se expone de manera particularmente clara en el primero de los tratados, las *Contribuciones a la filosofía*. En el §234, Heidegger se pregunta qué significa la voluntad de verdad para Nietzsche, y destaca que:

voluntad de verdad es voluntad de apariencia (*Wille zum Schein*) y ello necesariamente como una voluntad de poder, aseguramiento de estabilidad de la vida (*Bestandsicherung des Lebens*) (*HGA* 65: 364).

Es en ese sentido que se precisa la ambigüedad de tal voluntad, que aparece dividida entre voluntad de poder y voluntad de verdad, y

es en tanto sujetar (*Festmachen*), aversión a la vida y en tanto voluntad de apariencia, como transfiguración, elevación de la vida (*Erhöhung des Lebens*). Qué quiere en nosotros esta voluntad, esa es la pregunta de Nietzsche (*HGA* 65: 464).

7. Por ello, no será necesario analizar en detalle la lectura heideggeriana de la verdad en relación al valor y a la evaluación. La cuestión del valor, como problema derivado y dependiente de tendencias filosóficas de la época, si la comparamos con otras características de la verdad, aparece menos a menudo en los textos póstumos. Heidegger resume esta cuestión —que en los cursos es central— subrayando (muy discutiblemente) el platonismo vulgar y la esencia *machenschaftlich* que la mera utilización del término «valor» conlleva: «por fin en Nietzsche sólo aún la pregunta por el *valor* de la verdad, una pregunta auténticamente *platonizante* (!). Todo muy alejado de la tarea de poner la esencia de la verdad como tal en íntima referencia a la verdad del Ser y así al Ser mismo en pregunta» (*HGA* 65: 216). Compárese con el §143 de las «Reflexiones VI» (1938), donde Heidegger, en su intento de superar a Nietzsche, suena especialmente nietzscheano: «El ser humano no necesita *nuevos* valores — lo que necesita, es liberarse de los valores, que no son otra cosa que la objetivación gratuita de sus “ideales”» (*HGA* 94: 504/395).

Inmediatamente después, Heidegger prosigue interrogándose sobre qué es la verdad para que podamos preguntar por ella, y subraya que para Nietzsche la verdad no es otra cosa que «condición de la vida» y ella misma es a la vez algo que va «contra la vida» (HGA 65: 365). Aquí se abre una primera crítica al ámbito conceptual en el que se mueve la verdad según Nietzsche: su propia concepción de la vida. Tal y como se expone en los textos de los años 1930 y 1940, esta concepción no dejaría de depender de la tradición metafísica. Cabe ahora determinar en qué sentido se interpreta la vida según Nietzsche.

Sabemos que Heidegger siempre rechazó las lecturas hiperbólicamente *biológicas* de la obra nietzscheana, pero —y retomando argumentos que los cursos ya presentaban parcialmente— subraya que pese a ello Nietzsche recae en ciertos lugares comunes problemáticos, particularmente a través de la noción de vida tal y como la llega a desarrollar en su filosofía. Uno de los puntos fundamentales sería que, dependiendo aún del marco histórico del siglo XIX, Nietzsche no deja de utilizar un concepto de vida cargado de manera positivista, y, por lo tanto, heredero de la filosofía idealista (HGA 65: 359). Esta lógica conceptual dista mucho de ser evidente, pero corresponde a la manera en la que la historia del Ser despliega una lectura de la historia de la filosofía: según ella, el idealismo y el positivismo se reúnen en la primacía de la efectividad (*Wirklichkeit*) como criterio de medida de lo real, y ambos culminarían tanto en el neokantismo como en la obra nietzscheana. Dado que, según Heidegger, todos los pensadores después de Hegel siguen dependiendo de esta idea de lo efectivo, todos podrían ser caracterizados hasta cierto punto de idealistas (HGA 66: 284-285). Pero, sobre todo, es esta primacía de la efectividad que define esencialmente lo que los escritos privados entienden como fabricación (*Machenschaft*).

Este concepto pretende reunir las características insignes que abocan a la última etapa de la metafísica. Es decir, la fabricación designa el final de la historia de la filosofía, cuyos ecos resuenan en el momento histórico en el que el mismo Heidegger está inmerso. Allí donde reina lo efectivo, *wirklich*, ello implica que el Ser ha abandonado al ente y este permanece anclado en su in-esencia (*Unwesen*), lo que se manifiesta en cómo el sentido y el valor de las cosas se reducen a lo que simplemente *es*, está ahí y es presente, y reduce la realidad al conjunto de lo que siendo, produce efectos y resultados, y que por tanto puede catalogarse subjetivamente como vivencia (*Erlebnis*). Este sería un primer aspecto que hace de Nietzsche un pensador metafísico: su concepción de la vida comprende ésta, pese a sus matices, como conteniendo la efectividad del todo, y lo hace desplegándose en el eterno fluir del devenir: «La vida», afirma Heidegger, es así «plantada

simplemente como efectividad fundamental (*Grundwirklichkeit*) y se le adjudica el carácter general del devenir» (HGA 65: 362 y 221)⁸.

Para Heidegger el filósofo del eterno retorno opera la inversión del platonismo a través de la elevación de la vida misma a condición de posibilidad, situándola así por encima de cualquier otra posibilidad; la vida se convierte, a partir de su ausencia absoluta de fines, en el «fin último» al que no se puede superar ni suceder —salvo, quizá, en el caso del superhombre (HGA 95: 331/278)⁹. Y esto, Nietzsche lo lleva a cabo retomando la división metafísica fundamental que opone el ser al devenir, con todos los límites que tal división conlleva. La vida se convierte entonces en un particular sinónimo del devenir, y se concibe dionisiacamente en tanto que flujo constante y caótico. Este punto es desarrollado en el conjunto de los escritos privados, y es característico para Heidegger de los límites nietzscheanos. Así, en las «Reflexiones IX» (1938/39) afirma polémicamente que «lo que hace que la posición fundamental de Nietzsche sea aún una posición “metafísica”, atrapándolo por tanto en lo anterior —a pesar de toda “inversión”— de una forma casi burda [...] [es] haber asumido de forma acrítica la distinción entre lo que es y lo que llega a ser (Parménides y Heráclito simplificados escolarmente)», distinción que ya tilda años antes de «fatídica contraposición» (HGA 95: 218/187; HGA 94: 50/47)¹⁰. A ese respecto, merece la pena completar aquí la descripción del problema a partir del §75 de *Meditación*, que lleva el título «Ser y devenir», y de otros apuntes presentes en los *Cuadernos*.

En el contexto de una interpretación crítica de los dos últimos avatares de la metafísica que son Hegel y Nietzsche, Heidegger subraya que ambos representan la absolutización de la vida y la reconducción del ser mismo al devenir. Es decir, si según el platonismo vulgar se ha entendido al devenir como algo inferior al ser, o bien se ha situado al devenir más allá del ser, Nietzsche por su parte realizaría una operación conceptual más compleja y problemática. No se trataría de oponer, simplemente, el ser como algo estático al devenir, sino que se integraría el uno dentro del otro; aunque sea de manera velada, Heidegger reconoce que ambos no llegan a confundirse y volverse indiferenciables del todo (HGA 66: 282). Pero, con

8. Sobre la efectividad de la vida en Nietzsche, véase también HGA 95: 255/218.

9. El problema del superhombre y la idea de su cría (*Züchtung*) representa otro eslabón de la crítica heideggeriana a Nietzsche en los tratados y en los *Cuadernos Negros*, crítica que hemos abordado en un trabajo reciente (C. Gómez Algarra, 2021).

10. Para Heidegger, pese a que con Nietzsche (como con Hölderlin) parece inaugurarse una «relación esencial con los griegos», la manera en la que éste lee a los preplatónicos no deja de ser absolutamente «superficial». Véase HGA 95: 67/64 y HGA 96: 228/197.

esta operación, aunque Nietzsche lo que buscara fuera volver «obsoleta la distinción entre más acá y más allá», la disolución de la distinción así planteada no dejaría de legitimar «la masificación de lo viviente y de su apremio a vivir» (HGA 95: 247/211). En última instancia, el problema es que «la primacía aparente del devenir sobre el ser» acaba convirtiéndose en *fabricatividad* (*Machsamkeit*), como capacidad de *hacer* y de *producir*, y que de esta forma el devenir, que termina asumiendo las determinaciones y caracteres del ser, no deja de ser algo fijado, paradójicamente, en su fluir sin fin mismo (HGA 66: 27).

En otras palabras, las filosofías que siguen esta contraposición, y cuya última figura es Nietzsche, proceden a través de una radicalización del devenir que acaba constituyendo una inversión por la cual el mismo devenir se ve atribuido los caracteres pertenecientes al ser. Como leemos en el segundo volumen de los *Cuadernos*, se llega a comprender «el ente a partir de la vida (lo que deviene y llega a ser), y salvar eso mismo que deviene y llega a ser declarándolo la efectividad fundamental (*Grundwirklichkeit*), y por tanto dominar y calcular todo lo pensable y experimentable produciéndolo y re-presentándolo» (HGA 95: 311/263). El problema no es pues solo la fijación del devenir, sino también que éste se convierte así en lo que determina el pensamiento mismo y a lo que el pensar mismo tiende. Para el filósofo de Meßkirch, el devenir es finalmente entendido como la efectividad suprema que la voluntad de verdad va a intentar fijar para conservarse y sobrevivir, pese a su capacidad inherentemente destructiva. Según esta óptica, la verdad no dejaría de estar determinada por cierta adecuación al devenir como flujo de la vida, y es esta ambigüedad la que Heidegger procura desmontar¹¹.

Al absolutizar la vida, al hacer de ella lo que es más efectivamente *siendo*, como ente, Nietzsche no dejaría de plantear la pregunta por la verdad en un ámbito metafísico, y por tanto perteneciente al esquema de la fabricación. Como leemos en el importante §193 de las *Contribuciones*:

11. Lo que hasta aquí hemos expuesto se completa con lo que Heidegger escribe al principio de *Sobre el comienzo*, donde caracteriza la oposición entre devenir y ser como falsa, en tanto que con ella es más bien la determinación del ser la que es reconducida a una sola problemática: la del ser como «el permanecer» o «lo que permanece» (*das Bleiben*). Esta diferenciación implica una forma crítica de reconsiderar la oposición tradicional ser-devenir; el punto de partida asumiría entonces dos maneras de comprender lo que permanece, ya que, para Heidegger, «su esencia es ambigua». El *permanecer* metafísico se piensa a partir de la presencia y el presenciarse (*Anwesenung*), mientras que el otro, el permanecer que comienza (*anfänglichlich*) corresponde a la aprehensión de ausencia perteneciente al Ser mismo: el *Aus-bleiben* (HGA 70, 28-38).

Aquí se encuentra la razón de que la pregunta por la verdad, que Nietzsche plantea aparentemente desde una originaria fuerza cuestionadora y decisiva (*ursprünglichen Frage- und Entscheidungskraft*), precisamente en él no es planteada, sino explicada, desde la posición fundamental (*Grundstellung*) en la “vida”, biológicamente como aseguramiento de la estabilidad de la vida y poniendo por base la interpretación tradicional del ente (como estabilidad y presencia) (*HGA* 65: 315-316).

De esta manera, para Heidegger, la entidad del ente seguiría siendo aquello por lo que Nietzsche pregunta. Aunque el ente asuma la forma de lo que se desvanece en la vida, el problema de la entidad no deja de constituir una «apariencia necesaria» en esta filosofía (*HGA* 65: 112). Pero no se trata tan sólo de una fijación tradicional de la vida como devenir que exige (o despliega) la voluntad de verdad, sino que, además, al subrayar Heidegger la pertenencia de Nietzsche a la metafísica, quiere destacar cómo su propio planteamiento es tributario de los conceptos metafísicos.

En ese sentido, más allá de la concepción de la vida, la misma forma nietzscheana de pensar la verdad y la voluntad de verdad heredaría los conceptos determinantes, como son la representación (*Vorstellung*) y la corrección (*Richtigkeit*), véase incluso la verdad como certeza (*Gewissheit*) y el aseguramiento de sí-mismo que estos conceptos implican. Se trata, por un lado, de que Nietzsche no solo retoma la oposición *ser* y *devenir*, sino que incluso como supuesto «adversario» a la oposición *ser* y *pensar* no deja de moverse en el mismo «marco tradicional», sin llegar a plantear la pregunta por el ser como tal (*HGA* 65: 215). Pero, por otro lado, y aún más decisivamente, Nietzsche se enfrenta a esas oposiciones marcado de manera inconsciente por la conceptualidad de la filosofía cartesiana y post-cartesiana. Esta interpretación heideggeriana no deja de ser polémica en sumo grado. ¿No es precisamente Nietzsche el gran detractor de la certeza moderna y de todas sus figuras derivadas a la hora de problematizar la verdad? Se trata ahora de exponer cómo, si la voluntad de verdad acaba siendo algo opuesto y relacionado a la vida como devenir, es porque el pensar mismo de tal voluntad es concebido como *representativo*.

1.2. EL MARCO REPRESENTATIVO DE LA VERDAD: INCONSCIENTE Y CUERPO

Si a lo largo de toda su obra, desde los cursos de los años 1920 hasta los textos de posguerra, Heidegger mostró un rechazo frontal a la inauguración de la filosofía moderna simbolizada por Descartes, ¿no debería haber visto en la crítica nietzscheana un poderoso aliado? En cierto modo así ocurre, y

no debemos olvidar la cantidad de fragmentos que son testimonio de esta influencia; el pensar del *Ereignis* no es abarcable del todo si no tenemos en cuenta que Heidegger, lo reconozca o no, está heredando numerosos temas de Nietzsche: la crítica a la causalidad, la transformación del ser humano, el arte, la relación con el mito, etc. Pese a ello, tal cercanía no debe enmascarar la distancia insalvable que la historia del Ser pretende instaurar con la filosofía del eterno retorno. Esto es lo que demuestra particularmente el ataque a la voluntad de verdad como pensar metafísico.

La pregunta decisiva entonces sería: ¿en qué sentido Heidegger puede atribuir a Nietzsche una retoma de la representación subjetiva? Si la crítica de Nietzsche a la subjetividad y al concepto de substancia que subyace al *ego cogito* cartesiano constituye lo que P. Ricoeur bautizará años más tard como la figura ejemplar del *cogito quebrado* (*cogito brisé*), no parece nada evidente que el filósofo del martillo recupere la noción de representación en el marco de su interrogación sobre la verdad (Ricoeur, 2006: XXII-XXVIII). Y sin embargo según Heidegger, al haber elevado la vida-devenir a lo efectivo por encima de todo otro ente, Nietzsche no consigue romper con las limitaciones del esquema fabricativo, según el cual el pensar mismo es representación del ente ahí delante, ente que solo puede ser *efectivamente* en la medida en que es representado (*HGA* 65: 136). En ese sentido, hay que concebir más bien cómo la relación mutua entre representación y devenir llega hasta tal punto que:

Cuanto más exclusivamente nos mantengamos en el representar y en el explicar representativo, cuanto más determine esto de antemano y sin excepciones toda visión y todo lo visible, tanto más nos parecerá que está en movimiento y en devenir lo que [...] permanece arrejuntado como el curso de lo vivo (*HGA* 95: 131/116).

Ciertamente, se trata aquí de una interpretación que liga la primacía del devenir a las vivencias agitadas y frenéticas en la época de la fabricación, pero la referencia a Nietzsche no deja de ser reveladora. Entonces, ¿de qué manera la representación se conjuga a la forma de la voluntad de verdad en la obra nietzscheana?

Heidegger es perfectamente consciente de que en esta obra no existe algo semejante a un concepto de sujeto cartesiano, pero a la hora de defender cómo la entidad del ente entra en el marco de su interrogación —y dado que la vida es el devenir-efectivo al que se tiende representativamente como verdad— no le queda otro camino que centrarse más en la *forma* de la relación que en el contenido. Solo de esta manera podrá afirmar que, pese

a las distancias y a las rupturas aparentes, algo así como una conciencia subjetiva vuelve a emerger en la filosofía nietzscheana. Y este desplazamiento lo lleva a cabo poniendo de manifiesto que será el cuerpo y las pulsiones los que asumirán una función representativa. Más precisamente, Heidegger afirma que «*Nietzsche* trata de superar el *subjetivismo* de Descartes; pero no hace otra cosa que pensar aún más rudimentariamente al ser humano como sujeto, interpretándolo como “corporalidad” en lugar de como conciencia» (HGA 95: 412/347). En consecuencia, si el «sitio» desde el que Nietzsche lleva a cabo su «interpretación del ente como tal y en su totalidad» no es otro que el cuerpo, como «criterio de medida de la subjetividad del *subjectum* (*Maßgebende Subjektivität des “Subjektums”*)», entonces debe aclararse cómo, a través de la corporalidad, puede captarse representativamente al ente mismo (HGA 66: 27; HGA 95: 374/315)¹².

Para empezar, interpretando el despliegue del cuerpo como una forma de pre-conciencia o de inconsciente (*Unbewusstsein*), Heidegger destaca que un planteamiento semejante nunca alcanza a cambiar la posición misma del problema. Por una parte, porque estaría determinándose a través del opuesto al que pretende enfrentarse, pero del que depende, siendo la «huida» a las pulsiones e instintos inconscientes una «aparición» de la conciencia como forma derivada de ésta (y ello, aunque aquí lo inconsciente no llegara a considerarse un ente *superior* y más *efectivo*, como es el caso en el idealismo de Hegel) (HGA 71: 100). Pero, por otra parte, y más fundamentalmente, la primacía del cuerpo y de sus pulsiones, sin caer en mero biologismo, no deja de funcionar como una radicalización subjetiva de la conciencia del ser humano, incluso a través de una animalización progresiva de éste.

Un apartado de las «Reflexiones XII» (1939) es especialmente revelador al respecto. Tras precisar que «la última salida que le queda a la “fundamentación” metafísica de la “conciencia” reside en la reconducción de lo consciente a lo inconsciente», resulta sin embargo que «la conciencia no se supera ni se concibe» a través de esta evasión a lo inconsciente como sería el instinto (HGA 96: 26-28/ 31-32). Lo que equivale, para Heidegger, al hecho innegable de que esta pretendida superación, donde lo inconsciente y la corporalidad parecen constituir la última escapatoria de la

12. Que Heidegger acabe desarrollando un pensar excesivamente a-corporal, quizás justamente para alejarse del cuerpo nietzscheano, es algo que ya intuyó M. Richir en *Du sublime en politique* (1991: 425), influenciado por M. Haar (1990). Sin embargo, esto no impide necesariamente elaborar una filosofía del cuerpo que confluya con los textos del *Ereignis*. Confluencia que creemos podría completarse a partir de trabajos recientes de fenomenología contemporánea. A ese respecto, véase Vallega-Neu, 2005 y 2019.

metafísica, sigue permaneciendo en el ámbito interpretativo del «punto de vista de la conciencia», llegando a justificar incluso la transición a lo inconsciente como lo que sería ahora lo «auténticamente efectivo» (HGA 96: 27/ 32). En ese sentido, Heidegger insiste en cómo la interpretación de los instintos y de los impulsos en Nietzsche implica una determinación «de la misma raíz que las representaciones (πάθη — νοήματα)» y por lo tanto del afecto que pone delante de sí un objeto, en la medida precisamente en que

la reconducción de los impulsos como lo propiamente vivo de la vida solo es posible dentro de la *con-ciencia* y con base en ella, es decir, dentro del hacerse presente al ser humano como algo dado *representándose* (HGA 95: 217-218/186-187).

Para Heidegger, la interpretación nietzscheana se fundamenta no tanto en una *destitución* como en una *expansión* de la conciencia a través de sus pulsiones y su voluntad, de tal manera que por este camino la posición fundamental de Descartes no puede ser superada, y Nietzsche «se contenta con consolidar este *animal rationale* en su *corporalidad* y de reducirla a un ente en su presencia ahí (*subjectum*)» (HGA 95: 224/193). Es en ese sentido en el que debemos comprender también la polémica (e hiperbólica) afirmación del § 42 de *Metafísica y nihilismo*, según la cual «la psicología de Nietzsche [es] como el despliegue completo de las *Meditaciones de prima philosophia*» (HGA 67: 52). En consecuencia, para Heidegger la filosofía de Nietzsche adopta una forma de análisis psicológico, la última posibilidad que le queda a la metafísica. Es decir, allí donde la inversión del platonismo ha deshecho toda posibilidad de pensamiento supra-sensible, la metafísica debe desplegarse como «fisiología», de tal manera que el «sí» nietzscheano al mundo «sensible» y su afirmación absoluta de la vida-devenir como lo efectivo se convierte en el nuevo y exclusivo ámbito de interrogación sobre el ente (HGA 96: 25/30).

Es pues a través de esta óptica que Heidegger lee la psicología-fisiología de Nietzsche, y los numerosos comentarios e interpretaciones que encontramos en los tratados y en los *Cuadernos Negros* permiten matizar la idea según la cual este problema habría sido completamente «silenciado» en su interpretación (Wotling, 1999: 14-15). Y, sin embargo, es innegable que se trata de una interpretación ambigua por parte de Heidegger, puesto que a la vez que separa el método psicológico de Nietzsche de las tendencias del psicologismo imperante en la época, no deja de mostrar que el segundo depende del primero, y que es un heredero limitado y problemático, esencialmente ligado al desarrollo de todas las perniciosas

«concepciones del mundo» (*Weltanschauungen*) (HGA 65: 38). Así, por un lado, Heidegger critica la fisiología nietzscheana como último refugio de la metafísica en la vida y el cuerpo como absoluto, pero por otro lado reconoce en las *Contribuciones* la importancia de la psicología y de la tendencia biográfica extrema presentes en *Ecce Homo*. Esta tendencia, definida como «análisis de sí mismo», es un fenómeno fundamental que tiene su propio lugar en la historia del Ser, y que debe ser totalmente separado de las comprensiones de una «doctrina del nihilismo» como «psicología cultural (*Kulturpsychologie*)» (HGA 65: 85 y 139)¹³.

Recapitemos lo que hasta aquí hemos expuesto. Heidegger considera que la voluntad de verdad nietzscheana no deja de operar a través de *dos* conceptos clave, que remiten a oposiciones esencialmente metafísicas, ser y pensar (como representar), aunque sea asumiendo la forma más compleja del devenir constante de la vida y del cuerpo como hilo conductor de la representación. De esta manera, aunque son «nuestros afectos los que interpretan», y es «el cuerpo el que filosofa y solo el cuerpo» la verdad a la que Nietzsche aspira no dejaría de ser una verdad plenamente determinada por la fabricación (KSA 12: 161; KSA 10: 226)¹⁴. Por ello, a la pregunta de «¿Puede la inesencia de la conciencia ser descartada, cultivando y disciplinando a conciencia lo inconsciente, el cuerpo?» la respuesta de Heidegger es radicalmente negativa (HGA 96: 190/165). Pese a su intención explícita, tal intento no podría evitar recaer en el tratamiento de lo consciente como un cálculo fabricativo de las pulsiones y afectos —afectos desfigurados en sentimientos efectivos y que acabarían malinterpretándose *psicológicamente*¹⁵. Lo que equivale a defender que el marco en el que el pensamiento de Nietzsche se desarrolla sigue siendo uno en el que el ente es comprendido como efectividad, y que incluso el cuerpo sería lo efectivamente superior y supremo.

13. Respecto al «personalismo» de Nietzsche como despersonalización, véase también el importante §103 de las «Reflexiones V» (1937), en HGA 94: 374-376/292-293.

14. Véase también Franck, 2014: 476. La interpretación de D. Franck, desde una perspectiva influenciada por la fenomenología heideggeriana, pero aventurándose más allá de ella, es una de las más sugerentes. Remitimos a la tercera y a la cuarta parte («Le fil conducteur» y «La logique du corps»), y a sus críticas de Husserl a partir de Nietzsche (2014: 259-271; 2018).

15. Respecto al rechazo de la psicología desde las *Grundstimmungen*, es especialmente importante el §90 de *Meditación*, donde Heidegger discute la dimensión metafísica del *πάθος* y la *affectio* (HGA 66: 320). Véanse también las «Reflexiones IX», donde leemos que «en el marco de la representación nietzscheana de la “vida”, la *Stimmung* sería pensada «solo de manera psicológico-biológica» (HGA 95: 209/180).

Así, pese a múltiples indicios de que según la historia del Ser Nietzsche sería el filósofo más cercano a la *transición* (*Übergang*), el «übergehender *Denker*» hacia el otro comienzo de la filosofía (tan sólo «superado» por Hölderlin), su concepción de la verdad no deja de ser una concepción esencialmente metafísica (*HGA* 65: 219)¹⁶. Desde esta perspectiva, cabe añadir que incluso las fórmulas más hiperbólicas de Nietzsche serán descartadas por asumir el mismo esquema. Es lo que leemos en *Meditación*, cuando Heidegger defiende que en la caracterización de la verdad como «error»,

lo esencial no se encuentra acaso en que la cambie [la verdad] en su contrario, sino en que su *esencia*, a consecuencia de una primacía de la fabricación, una vez más se ha modificado de la seguridad a la fijación (*HGA* 66: 111).

En otras palabras, lo que se manifiesta a través de esta modificación sigue siendo correspondencia y adecuación, *adaequatio*, aunque ésta asume la forma de la adecuación al «ser, es decir al “devenir” como voluntad de poder» y, en consecuencia, «Nietzsche destina metafísicamente la verdad como corrección y certeza a su acabamiento» (*HGA* 66: 111).

El resultado de la posición fundamental de Nietzsche, en la medida en que se mueve aún en un marco representativo respecto a la entidad del ente en la vida, captable y alcanzable a través de la corporalidad del cuerpo (es decir, su voluntad de poder implícita), no sería otro que el de una concepción de la verdad como certeza en juego en la inversión del platonismo. De esta manera, la ambigua relación de la verdad como opuesta y a la vez necesaria para la vida se desvanece como irrelevante, en la medida en que la relación entre ambas, ya sea positiva o negativa, finalmente sigue entendiéndose como representando la entidad del ente en su efectividad. Por ello, el intento radical que supone el pensar del *Ereignis*, desplegándose a través de la verdad del Ser y del Ser como verdad, debe

16. Sobre la relación entre Nietzsche y Hölderlin, véanse por ejemplo los comentarios en *HGA* 96: 199/173, donde Heidegger afirma que, mientras que el primero «es el nombre para el cumplimiento de la metafísica», el segundo «se mantiene desde 1800 fuera de la metafísica e instituye (*stiftet*) algo Otro». Al final, el filósofo recuerda que Nietzsche «pensaba *romanamente* (*römisch*)», y que un abismo infranqueable separa su «grosera» oposición a la metafísica de la posición de Hölderlin (*HGA* 97: 13). Pese a tales críticas, algunas referencias parecen poner a los dos pensadores al mismo nivel, como si ambos representaran la transición al otro pensar (*HGA* 66: 231).

asumir la exigencia de ser más originario que el planteamiento nietzscheano —en cualquiera de sus formas.

2. VERDAD DEL SER FRENTE A VOLUNTAD DE VERDAD

Si, como ya hemos señalado, Nietzsche es el último pensador en preguntar profunda y «apasionadamente» por la esencia de la verdad y por hacer de esta pregunta su problema, *nuestro problema*, ello no impide que «aún esta pregunta y este saber (*Wissen*) en torno de esta pregunta no es originario» (HGA 65: 361-364). La verdad, reconducida a la corrección y a la certeza, no podría jamás concebirse como verdad originaria, afirma Heidegger, y es justamente en ese sentido en que sobresalen los límites de la filosofía nietzscheana. Como expone en el §234 de las *Contribuciones*, su dependencia metafísica a los conceptos de vida, devenir y representación impiden, en última instancia, plantear la pregunta más originaria que se despliega en los tratados: la pregunta por el esenciarse de la verdad y de la verdad del Ser (HGA 65: 362).

El problema radica entonces en que la concepción nietzscheana, al no dejar de girar en torno a los conceptos que la condenan a asumir la forma de «voluntad de verdad (como corrección)», revelan que ésta «no ha sido por lo tanto aún fundamentada» pues, tal concepción de la verdad carece de fundamento (HGA 66: 112). Frente a ésta, lo que Heidegger va a exponer como verdad del Ser sí deberá ser una verdad fundamentada. Más precisamente, la verdad del Ser se comprende en los tratados del *Ereignis* de manera conjunta a la tarea de una fundación (*Gründung*) en el abismo (*Ab-grund*), en el fundamento que se retira o, más bien, en el retirarse del fundamento mismo.

Pensar la verdad del Ser, a partir del Ser, constituye el esfuerzo constante de la *Kehre*, y debe plantearse únicamente como un pensar que no se reduzca a la captación del ente como verdadero, sino que vaya a su origen en el Ser (*Seyn*) como el Entre (*Zwischen*), de donde surge la diferenciación entre ser y ente. Este esfuerzo se despliega a través de la idea de una fundación, desarrollada en mayor profundidad en el apartado-fuga V de las *Contribuciones*, pero que penetra el conjunto de los tratados. Dada su importancia dentro del pensar del *Ereignis*, aquí deberemos contentarnos con exponer la manera en la que la concepción de la verdad, junto a la de fundación, se opone explícitamente y a la vez pretende superar a la tentativa de Nietzsche.

Los tratados del *Ereignis* presentan la fundación como el movimiento mismo del pensar, por el que la verdad del Ser se esencia o despliega su esencia (*wesen* y *Wesung*), y lo hace a través de una reconsideración de la verdad como el abismo y el claro (*Lichtung*) de la verdad. La fundación, como leemos en las *Contribuciones*, requiere del pensar que se lance en un proyecto (*Entwurf*) ya de entrada determinado por el Ser mismo, con el objetivo de fundar al Ser en ese mismo proyecto, sin ser «algo previo, sino que acontece sólo con ese arrojarse» (Vermal, 2007: 121). Pero la fundación así entendida, y es sobre este punto que Heidegger no dejará de meditar en estos años (y desde una influencia schellinguiana), no equivale a alcanzar un *fundamentum inconcussum* al estilo que Descartes inauguró con la Modernidad. Al contrario, debemos concebir la fundación en relación con el acto de *buscar* el fundamento, o más bien, sondear el fundamento: *ergründen* y *Ergründung*. La dimensión verbal y activa, marcada aún más por el prefijo de acción *Er-*, se conjugan con la fundación del Ser como abismo. Más concretamente, Heidegger afirma que «la verdad como fundamento funda, originariamente, como abismo» (HGA 65: 383). El abismo, en tanto que *Ab-grund*, como subraya también el prefijo, es entonces el fundamento que se ausenta y se retira. ¿En qué sentido debemos aprehender esta ausencia?

Toda una miríada de términos hace eco a la naturaleza *ausente* del fundamento: ya sea la definición de éste como «*Weg-bleiben des Grundes*», lo sin-fundamento (*Grundlose*), el fundamento aparente (*Scheingrund*), junto a las nociones de rechazarse o rehusarse (*sich versagen*), o de retirar (*entziehen*) y de la retirada (*Entzug*)¹⁷. Estas expresiones indican, como subraya S. Gourdain, la naturaleza dinámica del fundamento-abismo, que no puede fijarse nunca en un punto de partida inamovible para el resto del pensar, ya que su propia naturaleza es impedir tal fijación (2017: 188). Fijación que Heidegger piensa también como el no-fundamento o el in-fundamento (*Un-grund*), y equivale a una deformación del abismo: cuando éste está ya *detenido* y el ser, abandonado, acaba reducido a asumir un sentido fijo y ya determinado, como ocurre en su máximo esplendor con la fabricación (HGA 65: 380)¹⁸. Frente a ello, el abismo representa el fundamento originario (*Ur-grund*), del que Heidegger afirma que no es otra cosa que el Ser como tal: lo que se pretende alcanzar en el acto mismo de sondear el fundamento (HGA 65, 380). El acto de sondear como *Ergründung* constituye entonces, según las palabras de F. Dastur, un fundar «aparentemente paradójico», en la medida

17. Entre muchos pasajes, podríamos destacar HGA 65: 379 y HGA 67: 64.

18. Respecto al *Un-grund*, véase HGA 67: 33.

en que «el despliegue originario del ser del fondo» no se comprende como «la simple ausencia de fondo» pero más bien a partir del hecho «que el fondo falta [...] que se retira en tanto que fondo» (2011: 69). Finalmente, todo esto podría resumirse en un pasaje destacado de *Meditación*, en el que Heidegger escribe:

El Ser en ninguna parte ni nunca ha sido sujetado, fijado, apoyado y rendido — el Ser es el “fundamento”, como tal ya rechazado, porque como *Ereignung* es la autorehusante asignación a lo in-sostenido e in-defenso, porque Ser significa tan sólo esto (*HGA* 66: 99).

En ese sentido, debemos comprender que la fundación, como *Ergründung*, equivale a la verdad del Ser mismo. Su mutua imbricación es claramente enunciada en las *Contribuciones*: «El fundar originario del fundamento es el esenciarse de la verdad; la verdad es fundamento en el sentido originario» (*HGA* 65: 307)¹⁹. Por verdad del Ser ya no debemos entender entonces una relación con el ente, relación que se retrotrae como facultad (representativa) del ser humano. Esa habría sido la posición de la filosofía que Heidegger bautiza con el nombre de *primer comienzo*. Ahora, lo que los tratados y los *Cuadernos* presentan como verdad es algo muy diferente; algo menor en cierto sentido, pero que precede a las otras determinaciones que ya conocemos. La verdad del Ser se entiende entonces en el esenciar mismo, y asume la forma del claro, según las variaciones conceptuales que encontramos en la época: el claro como «ocultación aclarante» (*lichtende Verbergung*) o el «claro para la ocultación» (*Lichtung für die Verbergung*), uniendo así el contexto de sentido la negatividad de la ausencia y del retirarse propia de la fundación. En última instancia, fundar el claro y la verdad del Ser no representan más que un solo y mismo fenómeno: el «claro *como* claro del rehúso que sin apoyo ni asilo se amplía al a-bismo, que *es* el esenciarse del Ser mismo como su verdad» (*HGA* 66: 131). Por todo ello, la verdad del Ser constituye la posibilidad de un pensar que antecede a todas las determinaciones tradicionales que la metafísica instauró y fijó —hasta alcanzar su bloqueo total en la fabricación. Frente a la fabricación, que se consume en el todo efectivo de la vida, el pensar del *Ereignis* es la apertura de las posibilidades negativas que la ausencia misma despliega.

19. Véase también *HGA* 65: 348: «La pre-pregunta por la verdad es al mismo tiempo la pregunta fundamental por el Ser, éste como *Ereignis* se esencia como verdad».

Así, con la dimensión de retirada y rehúso perteneciente a la verdad del Ser mismo, Heidegger quiere poner de manifiesto que a través del esenciar del Ser se opera un desmontaje completo de la verdad entendida como corrección. Esta última no sería, a fin de cuentas, más que una mera distinción entre verdadero y falso, operada por el pensamiento humano moderno, ineludiblemente representativo. En ese sentido, debemos considerar la verdad del Ser como algo que no puede tener un contrario o un opuesto claro y determinado, sino que alberga en sí misma, por su dimensión de rehúso, una «negatividad» propia que le constituye. Es precisamente lo que mienta la verdad cuando nos aproximamos a ella desde la noción de ἀλήθεια. Sin embargo, Heidegger subraya que más allá de la palabra misma y de las traducciones problemáticas que giran en torno al «a» privativo como «no-ocultación» (*Unverborgenheit*), la ἀλήθεια debe ser captada a partir del «hacer la experiencia del claro para el ocultarse» (*HGA 65: 360*)²⁰. La *Lichtung* de la verdad, como apunta J. L. Vermal, no consiste entonces en «un despejamiento o claro que sea el lugar de revelación, el espacio abierto rodeado de lo oculto, sino de un despejamiento o claro hacia lo oscuro mismo: lugar abierto que es experiencia del ocultarse» (2011: 390).

Así, frente al intento hiperbólico de Nietzsche de defender la verdad como error e ilusión necesaria para la vida, la verdad del Ser estaría por su parte íntimamente ligada a la noción de errancia o de extravío (*Irre*). Esta noción, que recibe un primer acercamiento en la conferencia sobre la esencia de la verdad de 1930²¹, reaparece de manera fundamental en varios de los tratados de la época. La sección V de *Meditación* («Verdad y saber») insiste especialmente sobre este punto, y Heidegger subraya que «la verdad», como «claro del Ser», es también «el Ser del extravío (*Irre*)» (*HGA 66: 112*). Lo es en la medida en que tal extravío pertenece al esenciar del claro, y que, dentro de la metafísica, según la cual «lo verdadero como lo correcto ya ha rebajado el extravío a la incorrección», el extravío se desvanece así en «falta o error en el pensar y representar del circuito ob-jetivo (*Gegen-standbezirkes*) ya asegurado» y por tanto y en

20. Unas páginas antes, en el §226, Heidegger ya insiste sobre los límites de la pregunta por la verdad a partir de la ἀλήθεια, en la medida en que sigue presa de la determinación del ente desde la φύσις propia del primer comienzo (*HGA 65: 350-351*). Sobre esta cuestión, véase también *HGA 71: 9-31*.

21. Heidegger ofreció distintas versiones de la conferencia en 1930, que se publicaría en 1943 bajo su forma definitiva y recogida en *GA 9*, «Vom Wesen der Wahrheit», 177-202. Desde 2016 tenemos acceso a las primeras versiones de la conferencia original, así como a varias notas, en *GA 80.1*, «Vom Wesen der Wahrheit», 327-427.

definitiva, a mera «haceduría (*Gemächte*) del ser humano» (*HGA* 66: 112; *HGA* 69: 150)²².

Se hace así patente cómo a partir de la crítica a la verdad se abre también una posible *deshumanización* radical de la verdad, e incluso de la transformación de la esencia humana. La modificación del ser humano en su posibilidad más alta, como *Da-sein* determinado a partir de la relación con el Ser, es un problema que recorre el conjunto de los tratados y *Cuadernos*, ligando la cuestión de la esencia humana a la de la verdad. Baste subrayar, dado que un análisis *in extenso* supera el marco de este trabajo, lo que ya escribe al respecto Heidegger en las *Contribuciones*:

Lo que tanto dificulta y casi impide el más propio pensamiento de Nietzsche es el entendimiento de que el esenciarse de la verdad (*Wesung der Wahrheit*) significa: *Da-sein*, es decir, estar en medio del claro de lo que se oculta y sacar de ello fundamento y fuerza del ser humano (*HGA* 65: 363).

El pensar de la verdad del Ser es inseparable entonces de la búsqueda constante de un fundamento (abismal) —en cierto modo es esa misma búsqueda²³—, sin poder ni deber nunca aprehenderlo como base para un conocimiento que revestiría los hábitos de la certeza moderna (*HGA* 65: 80). Tal conocimiento sería entonces algo *poseído* por el ser humano, reducido a ser una pertenencia, como si la verdad acabara siendo un *objeto* más entre otros. Esto condenaría la verdad a ser meramente lo *verdadero*, concibiéndola como algo objetual, algo representado y, por ende, determinable tan sólo a partir de su ser efectivo y presente. En ese sentido, si la verdad del Ser es, en tanto que *Ereignung*, apropiación, lo que acontece en el retirarse del fundamento mismo, solo lo es en la medida en que se despliega precediendo a toda fijación posterior del ente en su entidad. Es esta fijación la que Heidegger identifica en la concepción de la voluntad de verdad nietzscheana, como una tendencia cargada casi «antropológicamente» por asegurarse del saber disponible, según la cual «el origen de la preeminencia del *ego* se encuentra

22. A este respecto, véase también *HGA* 70, §49.

23. «*Buscar*: ya mantenerse-en-la-verdad, en lo abierto de lo que se oculta y se sustrae. El buscar (originariamente) como referencia fundamental al titubeante *rebúso*». Sobre la búsqueda y el ser humano/*Da-sein* como buscador, véase también el §56 de las «Reflexiones V» y el §100 de las «Reflexiones VI», respectivamente *HGA* 94: 343-344/267-268 y 480/376. Por nuestra parte, hemos propuesto un primer acercamiento a este problema a partir del hilo conductor del nihilismo, en C. Gómez Algarra, 2020.

en la voluntad de certeza, estar *seguro de sí mismo*, puesto sobre sí» (HGA 65: 202).

Por esa misma razón, Heidegger considera que las disquisiciones de Nietzsche sobre la verdad, por múltiples y diversas que sean, no pueden sino abocar a una determinación de lo que es *verdadero*, y no de la verdad en cuanto tal (HGA 65: 362). Antes de desplegar esa pregunta, que concierne únicamente a lo verdadero, el pensar del *Ereignis* despliega la pregunta sobre la verdad del Ser. No se trata, pues, de preguntar por algo superior o «más verdadero», sino de interrogar la «suprema» cuestionabilidad de la verdad misma, al margen de todas las presuposiciones tradicionales, que solo pueden añadirse *a posteriori*. Por ello la representación se entiende ahora como un desarrollo posible pero que presupone la verdad del Ser como tal. En ese sentido, Heidegger subraya en el §219 de las *Contribuciones* que «la verdad es lo originariamente verdadero», y que es justamente una vez que la verdad del Ser ha sido fundada en el claro cuando «es fundada la posibilidad y la necesidad de la corrección», no suponiendo más que un «inevitable esbozo de la verdad (*unumgänglicher Ableger der Wahrheit*)» (HGA 65: 344).

En última instancia, como concluye la larga reflexión del §234 sobre la verdad según Nietzsche, la inversión de su filosofía en el marco del pensar del *Ereignis* adopta la forma siguiente:

Si la voluntad de poder es el querer-más-allá-de sí (*Über-sich-hinaus-wollen*) y de este modo llegar-a-sí-mismo (*Zu-sich-selbst-kommen*), entonces la verdad, por cierto, entendida de otro modo que en el de Nietzsche, se muestra como condición de la voluntad de poder. El más-allá-de sí, cuando no [es] sólo un ascenso numérico, sino inauguración y fundación (*Eröffnung und Gründung*) (HGA 65: 365).

3. CONCLUSIÓN: NIETZSCHE Y LA HISTORIA DEL SER

Lo que hemos expuesto hasta el momento constituye una prueba fehaciente de que la interpretación heideggeriana de Nietzsche tiene raíces aún más profundas que lo que sus cursos dejaban entrever. Los tratados del *Ereignis* y los *Cuadernos Negros* son documentos valiosos para atestiguar la riqueza de esta confrontación filosófica que se extiende a partir de los años 1930, y que se proseguirá hasta el final de la vida de Heidegger. Cabría subrayar entonces que lo que Heidegger denunciará repetidas veces como límites del pensamiento nietzscheano va más allá de la pertenencia al esquema

onto-teológico como filosofía de la voluntad de poder y del eterno retorno, o evaluación y cálculo (fabricativo) de valores²⁴. Pero también va más allá de una lectura simplista de la certeza y de la representación en Nietzsche, pues el fenomenólogo lleva afilando durante largo tiempo sus instrumentos conceptuales de crítica. En ese sentido y finalmente, cuando Heidegger otorga a Nietzsche el (cuestionable) título de último representante de la «voluntad de voluntad» (*Wille zur Wille*), está culminando un camino interpretativo que comenzaba a principios de los años 1930. Hay que subrayar entonces, tal y como leemos en *El evento* (1941/42), que para Heidegger la «voluntad de voluntad tiene su esencia en la fabricación», lo que conecta decisivamente la lectura metafísica de los tratados del *Ereignis* con la que ya conocíamos en los cursos, destacando sobremanera la coherencia hermenéutica de este *corpus* de textos (*HGA* 71: 139). Esta coherencia permite además situar y completar las reflexiones de posguerra sobre la voluntad de voluntad en la historia de la filosofía occidental y su transformación decisiva en lo que podría tildarse de «rasgo fundamental de la técnica contemporánea» (Sánchez-Meca, 2010: 185). Sin embargo y respecto a la ambigua situación de Nietzsche en estas reflexiones, sus límites no han dejado de ser señalados desde hace más de medio siglo. Desde J. Granier hasta W. Müller-Lauter, la impresión de que Heidegger se esfuerza incansablemente por encajar a Nietzsche en un molde metafísico que le viene demasiado grande —lo «haya él mismo destruido» o no—, es una idea que no abandona fácilmente a los estudiosos de ambos autores (Müller-Lauter, 2000: 223).

Nuestra intención en este artículo no es, sin embargo, añadir nuevos argumentos a la causa de un Nietzsche metafísico o de uno radicalmente anti-metafísico. Según esa perspectiva, uno puede acabar condenando a Heidegger por ser un mal lector de la historia de la filosofía, lo que en cierto modo podría defenderse que fue —e incluso que lo fue *voluntariamente*, sin por ello quitarle ningún mérito²⁵. Como ya apuntaba acertadamente F. Martínez Marzoa, el peligro radica más bien en que

cuando Heidegger en verdad ejerce de lector, es el mejor lector que conocemos, pero ejerce de manera inconstante y sin aviso externo de cuándo está ejerciendo y cuándo no (sólo entrando en materia se percibe) (1999: 25).

24. A ese respecto, véase Vallega-Neu, 2018, 68-70.

25. Heidegger reconoce su propia «violencia» hermenéutica en varias ocasiones, como en el caso de la interpretación de Kant: *HGA* 66: 89. Sin embargo, en los «Comentarios V» reconoce no haber hecho otra cosa en sus 30 años de docencia que intentar enseñar a *prestar atención a aquello que ocurre* en la historia del pensar (*HGA* 97: 454)

Pero tampoco es mucho más acertado ni ventajoso, hermenéuticamente, hacer de Nietzsche el precursor de la superación de la metafísica que Heidegger pretendió llevar a cabo hasta sus últimas consecuencias, y que habría sido adelantado por el filósofo del eterno retorno. Ciertamente, parece plausible defender, como apunta R. Rodríguez, que fue la lectura de Nietzsche la que llevó a Heidegger a enfocar el problema del ser desde una determinación histórica, como un todo que comienza con Platón hasta su consumación (2010: 153-154). Pero lo cierto es que esa óptica es más problemática de lo que puede parecer a simple vista, puesto que corre el riesgo de hacer de la historia del Ser una historia totalizadora, sistemática, allí donde lo que está en cuestión no es tanto una lógica del cierre como la apertura a nuevas y múltiples posibilidades del pensar, y que quizás «la fidelidad al movimiento experimentado exige [...] que no se cierre lo allí abierto» (Vermal, 2008: 185). ¿Acaso esta pluralidad no es lo que Heidegger define, en los textos de estos años, como el «otro comienzo»²⁶? No debemos olvidar que el proyecto de la historia del Ser es precisamente eso, un *proyecto*: en el sentido técnico heideggeriano, pero también más allá de él. Cuando D. Vallega-Neu refiere en un libro reciente, a «historias del Ser» y no a una historia del Ser, creemos que está apuntando a un problema esencial de la obra heideggeriana en estos años (2018: 52-54). Quizás es lo único que puede quedar de tal proyecto, si acaso éste no está, tras la lectura de Nietzsche, condenado a hundirse en un *sublime* «naufragio en el mar del Ser», como sentenciaba F. Volpi (2011: 62)²⁷. Para concluir, y a partir de las problemáticas ya analizadas, nos gustaría replantear ahora nuestra pregunta inicial: ¿Qué puesto asume Nietzsche en el proyecto de la historia del Ser?

Hemos expuesto los límites que Heidegger identifica en la posición nietzscheana en lo que respecta a la voluntad de verdad, pero también respecto a la fijación del devenir según el esquema tradicional o al alcance de la inversión del platonismo. Sin embargo, un corto y enigmático pasaje de las *Contribuciones* nos puede ayudar y guiar para determinar el gran logro que Nietzsche supone para la historia del Ser. Allí, Heidegger destaca que quizá estamos aún demasiado cerca para entender la obra del filósofo del eterno retorno. Y prosigue afirmando, dejando trasparecer

26. Sobre la relación entre *primer* y *otro* comienzo, véase HGA 71: 27-31; 315-316. Encontramos un interesante análisis del problema en Barbariá, 2016: 82-96.

27. Naufragio, por otro lado, que el mismo Heidegger invita a considerar: «el barco que se hunde en el mar del Ser es el pensar (*Das sinkende Schiff aus dem Meer das Seyns ist das Denken*)» (HGA 97: 112). Naufragio, finalmente, que valdría la pena analizar, junto a Blumenberg, «metaforológicamente».

su «*philosophierende Ich*» —cosa que raramente ocurre en estos textos, menos aún de manera dubitativa—, que «ese extasiado estar fuera en lo desconocido, para Nietzsche ciertamente fue experiencia fundamental (*Jenes entrückte Hinausstehen in das Unbekannte, das für Nietzsche gewiss Grunderfahrung war*)», no sin matizar después que tal experiencia «no podía volvérselo, si yo lo veo correctamente, centro fundado de su preguntar (*konnte ihm nicht, wenn ich recht sehe, zur gegründeten Mitte seines Fragens werden*)» (HGA 65: 363)²⁸.

Esa experiencia fundamental de apertura a lo desconocido, ¿acaso no corresponde a la del claro como verdad del Ser? En el §38 de las *Contribuciones*, Heidegger la define así: es «el contenerse de la retención ante el titubeante rehusarse en la verdad (claro de la ocultación) de la *tribulación*, de la que surge la necesidad de la *decisión*» (HGA 65: 80). Experiencia fundamental, por otra parte, que Heidegger destaca en numerosos momentos de los tratados, como la experiencia que se eleva a necesidad (*Notwendigkeit*) para desplegar el otro comienzo del pensar, y que no es otra cosa que la experiencia del Ser como lo más «extraño» y «singular» (HGA 65: 249). Quizás Nietzsche pudo prever algo de esta extrañeza, y lo habría hecho según Heidegger, en la medida en que él «fue el único que vio la “situación actual (*heutige Situation*)” y pudo verla... porque mirando algo distinto pudo prever (*in ein Anderes voraussah*). / Y con ello creó una postura (*Haltung*) del ser humano completamente distinta —el mirar-hacia-delante» (HGA 94: 49/47).

En ese sentido, aunque Nietzsche no se hubiera sumergido en lo desconocido —a lo que no dejó de enfrentarse— y Heidegger no dejará de repetir que el último eslabón de la tradición no preguntó por el Ser ni estaba en medida de hacerlo, ¿no es cierto que se acercó a él más que ningún otro pensador? Nietzsche, qué duda cabe, —y sin determinar si su filosofía superó los límites de la metafísica respecto al ser y al ente desde la causalidad, la sustancialidad del sujeto, y toda forma de ideal— se interrogó por el abismo de esa experiencia sin medida. La interrogación de Nietzsche, comprendida como su «más íntimo querer (*innerstes Wollen*)», bien podría conllevar la liberación de posibilidades para un pensar distinto y una filosofía del porvenir, tal y como lo es el pensar de la verdad del Ser (HGA 94: 39/39).

28. Compárese este pasaje con HGA 97: 511, donde Heidegger también reconoce la necesidad nietzscheana de filosofar a golpe de martillo, lo que Coli-Giubilato comentan en el artículo citado (2018).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Heidegger, M. (2004) *HGA 9, Wegmarken*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 3a ed.

Heidegger, M. (1994) *HGA 65, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 2a ed.

Heidegger, M. (1997) *HGA 66, Besinnung*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt: V. Klostermann Verlag.

Heidegger, M. (1999) *HGA 67, Metaphysik und Nihilismus*, ed. H.-J. Friedrich, Frankfurt: V. Klostermann Verlag.

Heidegger, M. (2012) *HGA 69, Die Geschichte des Seyns*, ed. P. Trawny, Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 2a ed.

Heidegger, M. (2005) *HGA 70, Über den Anfang*, ed. P.-L. Coriando, Frankfurt: V. Klostermann Verlag.

Heidegger, M. (2009) *HGA 71, Das Ereignis*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt: V. Klostermann Verlag.

Heidegger, M. (2016) *GA 80.1, Vorträge. Teil 1: 1915 bis 1932*, ed. G. Neumann, Frankfurt: V. Klostermann Verlag.

Heidegger, M. (2014) *HGA 94, Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, ed. P. Trawny, Frankfurt: V. Klostermann Verlag.

Heidegger, M. (2014) *HGA 95, Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939)*, ed. P. Trawny, Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 2014.

Heidegger, M. (2014) *HGA 96, Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, ed. P. Trawny, Frankfurt: V. Klostermann Verlag.

Heidegger, M. (2015) *HGA 97, Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*, ed. P. Trawny, Frankfurt: V. Klostermann Verlag.

Nietzsche, F. (1999) *KSA 10, Nachgelassene Fragmente 1882-1884*, Berlín: De Gruyter.

Nietzsche, F. (1998) *KSA 12, Nachgelassene Fragmente 1885-1886*, Berlín: De Gruyter.

Nietzsche, F. (1998) *KSA 13, Nachgelassene Fragmente 1887-1888*, Berlín: De Gruyter.

Babich, B. (2015), «Heidegger's Black Night: The Nachlass and its Wirkungsgeschichte», en J. Malpas, y I. Farin (eds.), *Reading Heidegger's BlackNotebooks (1931-1941)*, Cambridge: MIT Press, pp. 59-86.

Barbarić, D. (2016), «Der untergehende Anfang», en *Zum anderen Anfang*, Friburgo: Karl Alber Verlag, pp. 82-96.

Dastur, F. (2011), *Heidegger et la pensée à venir*, París: Vrin.

Deleuze, G. (2006), *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama.

Franck, D. (2014), *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, París: PUF.

Coli, A.-L. y Giubilato, G.J. (2021), «A figura da Nietzsche nos *Cadernos Negros* (1931-1948). Uma abordagem hermenêutica», en *Voluntas*, 12, 1, pp. 1-26.

Gómez Algarra, C. (2021), «Heidegger contre Nietzsche. Préparation du *Da-sein* et élevage du surhomme», en *Études philosophiques*, 138, 3, pp. 123-141.

Gómez Algarra, C. (2020), «El nihilismo como ausencia de fines y su superación en el pensar histórico del ser», en *Différenz. Revista internacional de estudios heideggerianos*, 6, pp. 31-52.

Gourdain, S. (2017), «Le retrait de l'*Ereignis*. Ouverture à l'impossible», en A. Schnell (ed.) *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*. París: Hermann, pp. 179-196.

Granier, J. (1966), *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, París: Seuil.

Kovacs, G. (2020), «The Ambiguity and Limitation of Heidegger's Attention to the Question of God in his *Zum Ereignis-Denken*», in *Heidegger Studies*, 36, pp. 124-138.

Martínez Marzoa, F. (1999), *Heidegger y su tiempo*, Madrid: Akal.

Müller-Lauter, W. (2000), *Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretationen*, volumen III, Berlín: De Gruyter.

Richir, M. (1991), *Du sublime en politique*, París: Payot.

Ricoeur, P. (2006), *Sí-mismo como otro*, Madrid: Siglo XXI.

Rodríguez, R. (2010), *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid: 2010.

Sánchez-Meca, D. (2010), *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*, Madrid: Síntesis.

Sommer, A. U. (2017), «Nietzsche als Drehscheibe in "die" Moderne. Heideggers Nietzsche in den Schwarzen Heften und die Rolle des Philosophen», en Gander, H.-H. y Striet, M. (eds.), *Heideggers Weg in die Moderne, Eine Verortung der «Schwarze Hefte»*, Fráncfort: Vittorio Klostermann, pp. 71-94.

Sommer, C. (2021), «Heidegger I, II, III», en Arrien, S.-J. y Sommer, C. (eds.), *Heidegger aujourd'hui. Actualité de sa pensée de l'événement*, París, Hermann, pp. 419-425.

Sommer, C. (2017), «Für die Wenigen – Für die Seltenen. Doctrine ésotérique et "art d'écrire" chez Heidegger», en A. Schnell, *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, París: Hermann, 2017, pp. 7-24.

Trawny, P. (2011), *Adyton. Heideggers esoterische Philosophie*, Berlín: Matthias & Netz.

Vallega-Neu, D. (2019), «Body and Time-Space in Heidegger and Merleau-Ponty», en *Research in Phenomenology*, 49, pp. 31-48.

Vallega-Neu, D. (2018) *Heidegger's Poetic Writings. From Contributions to Philosophy to The Event*, Bloomington: Indiana University Press.

Vallega-Neu, D. (2005) *The Bodily Dimension in Thinking*, Albany: SUNY Press.

Vermal, J. L. (2011), «El origen negativo. Acerca de la nada y la negación en los *Beiträge*», en L. Sáez, J. de la Higuera y J. F. Zúñiga (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 283-300.

Vermal, J. L. (2008) «Ruptura de la experiencia y experiencia de la ruptura. Acerca de Heidegger, el nihilismo y el tiempo», en G. Amengual, M. Cabot y J. L. Vermal (eds.), *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, Madrid: Trotta, pp. 177-186.

Vermal, J. L. (2007) «Trascendentalidad, facticidad y fundación en los *Beiträge* de Heidegger», en S. Turró [Ed.], *Fonamentació i facticitat en l'idealisme alemany i la fenomenologia*, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, pp. 115-124.

Vermal, J. L. (1987) *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona: Anthropos.

Volpi, F. (2010), *Martin Heidegger. Aportes a la filosofía*, Madrid: Maia.

Wotling, P. (1999), *La pensée du sous-sol. Statut et structure de la psychologie dans la philosophie de Nietzsche*, París: Allia.

CÉSAR GÓMEZ ALGARRA es Doctor en Filosofía por la Université Laval (Québec, Canadá) y la Universitat de València.

Líneas de investigación:

- Fenomenología alemana (Heidegger) y francesa (Merleau-Ponty, Richir).
- Antropología filosófica (Gehlen, Blumenberg).
- Influencias y convergencias entre la fenomenología y la antropología (Binswanger, Maldiney).

Publicaciones recientes:

- «Virajes conceptuales. Notas sobre los *Inbegriffe* en los escritos de la historia del ser», *Studia Heideggeriana*, vol. XII, 2023, pp. 239-254.
- «Insistencia y *Da-sein*. El pensar del *Ereignis* y la filosofía trascendental», *Areté. Revista internacional de filosofía*, 34/2, 2022, pp. 344-366.

Correo: cesargomezalgarra@gmail.com

