

Revista
de Filosofía

Universidad Iberoamericana

119

Año 39 • mayo - agosto • 2007

Revista distribuida por la Universidad Iberoamericana, A.C.
Para suscripciones llamar al:
Tel.: 59-50-40-00 Ext. 4919
E-mail: publica@uia.mx
Prolongación Paseo de la Reforma 880
Col. Lomas de Santa Fe
Deleg. Álvaro Obregón
C.P. 01210, México, D.F.

Edición 2007
Diseño: Ivonne Lonna Olvera.
Impresión: torre y de la torre impresos
Tiraje: 600 ejemplares

Derechos reservados conforme a la Ley de Derechos de Autor 04-1999-
052516541700-102
Impreso en México/Printed in Mexico

Revista de Filosofía. Publicación cuatrimestral
del Departamento de Filosofía
Publicado anteriormente con la colaboración del Ateneo Cultural, Sociedad de
Alumnos, Colegio de Filosofía y Asociación Fray Alonso de la Veracruz
(Sec. de Filosofía)
Incluye reseña de libros

De las opiniones expresadas en los trabajos publicados
en la revista responden exclusivamente sus propios autores.

Revista de Filosofía/Universidad Iberoamericana, A.C.
Departamento de Filosofía, mayo-agosto, 2007
R3967 V.22 cm

1. Filosofía - Publicaciones periódicas I. Universidad Iberoamericana,
A.C., Ateneo Cultural, México. II. Universidad Iberoamericana, A.C.,
Colegio de Filosofía, México. IV. Asociación Fray Alonso de la
Veracruz. Sección de Filosofía, México. V. Universidad
Iberoamericana, A.C., Departamento de Filosofía, México.

Con certificados de licitud de Título y Contenido No. 5497 y 3990, otorgados
por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas, de la
Secretaría de Gobernación, el 13 de diciembre de 1990.

Revista de Filosofía 119 (mayo - agosto 2007)

Contenido



Ensayos

- Manuel Sánchez, *Crítica del gusto y formación del conocimiento empírico en el marco de la Dissertatio: un estudio histórico a partir de los materiales del Légado póstumo manuscrito y los apuntes de lecciones* 7
- Alejandro Tomasini Bassols y Sandra Maceri, *Demiurgo versus Motor inmóvil: cosmología y metafísica en Platón y Aristóteles* 45
- Carlos Gutiérrez, *La muerte de Dios y el último Dios. Nietzsche en los Aportes a la Filosofía de Martin Heidegger* 77
- Bernard Schumacher, *¿Es siempre la muerte un mal? Prolegómenos a una ética de la muerte* 91
- Julián Ferreyra, *Los pliegues del inconsciente: la metafísica materialista de Deleuze y Guattari* 131
- Rodrigo Munguía, *El escéptico. El caso del soñador* 163




Reseñas

- Francisco Castro, *El fondo y el abismo* 189
- Teresa de la Garza, *Medianoche en la historia* 197

• **Índices Revista de Filosofía 106-118**

dicho marco automáticamente ambos puntos de vista se derrumban. Esto es lo que mucho de la crítica contemporánea del teísmo clásico, inspirada básicamente en la obra del así llamado 'segundo Wittgenstein' logra, convirtiéndose así en una tumba común para la cosmogonía y la cosmología elaboradas por dos de los filósofos más grandes de todos los tiempos. Sobre esto, sin embargo, no diremos nada en este trabajo.

Fuentes y traducciones

- Aristóteles, *Metafísica*, introducción, traducción y notas T. Calvo, Madrid, Gredos, 1994
- Bekker, I., *Aristotelis Opera*, Berolini, Academia de Ciencias de Berlín, 1831-1870, 5 vols., reed., 1874-1879, reimp., 1968.
- Burnet, I., *Platonis Opera I-V*, Oxford, University Press, 1907.
- Platón, *Timeo*. Introducción, traducción y notas C. Eggers Lan, (hasta la nota 103, Ivana Costa realizó las notas 104-273 después de la muerte de C.E.L), Buenos Aires, Ediciones Colihue, 1999.
- Platón, *Timeo y Crítias*, introducción, traducción y notas Lisi, F., Madrid, Gredos, 1992. Publicado también por la editorial Planeta-Agostini en 1996.
- Ross, W. D., *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, University Press, 1924 y reimpressiones. 

La muerte de Dios y el último Dios. Nietzsche en los *Aportes a la filosofía* de Martin Heidegger

Carlos Gutiérrez Lozano
Universidad Iberoamericana

Resumen

El artículo expone críticamente la presencia de Nietzsche en la segunda gran obra de Heidegger, *Aportes a la filosofía*. Heidegger considera a Nietzsche como el último metafísico, pero el ser consumidor de la metafísica occidental es lo más grande que pueda decirse de un pensador, ya que al ser consumidor es, al mismo tiempo, preparador del 'otro' comienzo. Sin embargo, se pone de manifiesto que Nietzsche adelanta en varios puntos el 'otro' comienzo y que sus temas de la muerte de Dios, del nihilismo y de la verdad pueden en verdad abrir la puerta a un pensar postmetafísico, en palabras de Heidegger, un pensar de la historia del ser. Así, entre la muerte de Dios nietzscheana y el último dios heideggeriano existe una continuidad y un paralelismo manifiesto que necesita profundizarse en el futuro.

Palabras Clave: Nietzsche, Heidegger, muerte de Dios, nihilismo, verdad, *Aportes a la filosofía*, fin de la metafísica, 'otro' comienzo.

Abstract

The article critically develops Nietzsche's presence in Heidegger's second great work, Contributions to Philosophy. Heidegger considers Nietzsche the last metaphysicist. However, being Western Metaphysics' zenith is the greatest thing that can be said of a thinker, since being the one who brings to completion a school of thought makes one, at the same time, the precursor of the 'other' beginning. Conversely, it is shown that Nietzsche proposes some points of the "other" beginning and thus his concepts of God's death, nihilism and truth really can open the door to a kind of post-metaphysical thought, as Heidegger's would say, the thought of the history of being. Therefore, between Nietzsche's "God is dead" and Heidegger's "Last god" there exists continuity and a parallelism that needs future development.

Key Words: *Nietzsche, Heidegger, God is dead, Nihilism, Truth, Contributions to Philosophy, End of Metaphysics, 'other' Beginning*

Introducción

El presente ensayo ahonda sobre la presencia de Nietzsche en la segunda gran obra de Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Tal presencia no deja de llamar la atención, toda vez que la redacción de esta obra (1936-1938)¹ coincide, al menos en parte, con la impartición de las primeras lecciones sobre Nietzsche.²

I. Prospectiva

En esta parte introductoria de su obra, Heidegger presenta una meditación filosófica que puede caracterizarse como un “pensar según la historia del ser, sólo puede ser osado un intento de pensar a partir de la posición fundamental más originaria en la pregunta por la verdad del ser [Seyn]”.³ A esto se le conoce más generalmente como el pensar del evento (*Ereignis*). Tal proyecto conserva-superando el proyecto anterior, el de *Ser y tiempo*. Mientras que en su primera gran obra el proyecto era la comprensión del ser en el horizonte del tiempo, y el contenido primordial la analítica existencial del *Dasein*,⁴ en los *Aportes* Heidegger hace algunas precisiones importantes. Una de ellas está relacionada con la forma y la manera de entender el conjunto de reflexiones que componen la obra: “el proyecto tiene como propósito lo que sólo puede ser querido en el intento del pensar inicial, que sabe poco de sí mismo: ser un ensamble (*Fuge*) de este pensar”.⁵ El ensamble

¹ Cf. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Epílogo, en Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (en adelante: *AF*), trad. Dina Picotti, Buenos Aires, Biblos, 2003, p. 406.

² Cf. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe (GA) 43: Nietzsche. Der Wille zur Macht als Kunst (WS 1936/1937); GA 44: Nietzsches Metaphysische Grundeinstellung im abendländischen Denken. Die ewige Wiederkehr des Gleichen (SS 1937); GA 46: Nietzsches II. Unzeitgemässe Betrachtung (WS 1938/1939)*.

³ Martin Heidegger, *AF*, p. 21.

⁴ Cf. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002, pp. 23 y 36.

⁵ Martin Heidegger, *AF*, p. 79.

del pensar del ser está circunscrito con tres características fundamentales: como rigor de la estructura, como disposición de un camino y como ensamblaje (*Fügung*) del ser mismo. Enseguida Heidegger precisa lo particular del ensamble:

El ensamble es algo esencialmente diferente a un ‘sistema’ [...] Los seis ensamblajes del ensamble están cada uno por sí, pero sólo para hacer más encarecida la unidad esencial. En cada uno de los seis ensamblajes se intenta decir cada vez lo mismo sobre lo mismo, pero respectivamente desde otro ámbito esencial de lo que el evento nombra.⁶

Los ensamblajes reciben los nombres de “La resonancia”, “El pase”, “El salto”, “La fundación”, “Los futuros” y “El último dios”.

Que este nuevo proyecto continúa y radicaliza el primero, se muestra pocas páginas adelante, cuando Heidegger afirma: “En este ‘camino’, cuando así puede llamarse el precipitarse y ascender, es siempre preguntada la misma cuestión del ‘sentido del ser [Seyn]’ y sólo ella”.⁷ Heidegger se cuida muy bien de no ser malinterpretado en el sentido de progreso ulterior de un pensamiento personal, el cual incluso pudiera documentarse historiográficamente. El nuevo planteamiento es un preguntar más originario aún que el de *Ser y tiempo* y por ello “tiene que transformarse radicalmente”.⁸ Transformación radical que consiste sencillamente en el hecho de que “los lugares del preguntar son constantemente diferentes”.⁹ El nuevo lugar desde el que se despliega el pensar del ser como evento es la historia misma como acontecer destinal del ser:

Aquí sólo se repite lo que desde el fin del primer comienzo de la filosofía occidental, es decir, desde el fin de la metafísica, tiene que acaecer siempre más decididamente, que el pensar del ser [Seyn] no tenga que tornarse ninguna ‘teoría’ y ningún ‘sistema’, sino la auténtica historia y con ello lo más oculto.¹⁰

⁶ *Ibidem*, p. 80.

⁷ *Ibidem*, p. 82.

⁸ *Idem*.

⁹ *Idem*.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 82-83.

Enseguida, Heidegger menciona al pensador que ha llevado a cabo plenamente tal historia del ser como fin de la metafísica, aquel que ha llevado a sus últimas consecuencias el olvido del ser y que ha mostrado lo que no puede dejar de llegar como resultado de tal olvido. Tal pensador no puede ser otro que Nietzsche, puesto que éste, según la interpretación heideggeriana, con sus pensamientos sobre la muerte de Dios, el nihilismo y la disolución, el superhombre, la transvaloración de todos los valores, la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo “todavía busca lo recién por pensar y lo encuentra aún en el circuito del cuestionamiento metafísico (voluntad de poder y eterno retorno de lo igual)”.¹¹

Veamos rápidamente cómo todo este planteamiento fue clave para la posterior¹² interpretación heideggeriana de Nietzsche.

Heidegger, en sus lecciones de 1940 tituladas *La metafísica de Nietzsche*, propone esta misma metodología del ensamble para el estudio de los grandes temas de Nietzsche, que para el filósofo de Meßkirch son cinco, a saber: la voluntad de poder, el nihilismo, el eterno retorno, el superhombre y la justicia. Ahí escribe: “Cada una

¹¹ *Ibidem*, p. 83. En efecto, a lo largo de toda la obra, Heidegger insiste una y otra vez en considerar a Nietzsche como ‘el último metafísico’; cf. *ibidem*, p. 76: “la pregunta conductora determina desde los griegos hasta Nietzsche la misma manera de la pregunta por el ‘ser’”; *ibidem*, p. 102, donde hace referencia a Nietzsche y la apariencia necesaria; *ibidem*, p. 113, donde se habla de la historia del ser desde Platón hasta Nietzsche; *ibidem*, pp. 148-149, Nietzsche representa el fin creativo de la metafísica como saber del ‘ser’ del ente; *ibidem*, p. 150, Nietzsche como el fin de la metafísica occidental; *ibidem*, p. 153, Nietzsche como el despliegue total de la pregunta conductora; *ibidem*, p. 172, Nietzsche y el fin creador de la *ontoteología*; *ibidem*, p. 179, Nietzsche dentro del paradigma occidental del ser y el pensar; *ibidem*, p. 181, Nietzsche como ‘vástago’ actual del platonismo, por la inversión del mismo que logró. Aquí Heidegger apoya la afirmación nietzscheana del cristianismo como ‘platonismo para el pueblo’. *Ibidem*, p. 192: “el primer comienzo y su fin abarca toda la historia de la pregunta conductora desde Anaximandro hasta Nietzsche”. Sobre Nietzsche y Anaximandro véase también *ibidem*, p. 339. *Ibidem*, p. 344: “que la historia de la metafísica (con Nietzsche) llegó a su fin, de ninguna manera significa que desde ahora el pensar metafísico esté extirpado, por el contrario...”. *Ibidem*, p. 357, la rebelión de Nietzsche como inversión del estado inicial. *Ibidem*, p. 363: “Todavía y justamente en Nietzsche domina la clara referencia del ser a la lógica-de enunciado”. *Ibidem*, p. 386, donde Nietzsche piensa al sujeto en consonancia con el pensamiento moderno desde Descartes.

¹² Que no siempre fue esta la interpretación heideggeriana de Nietzsche se muestra al analizar las primeras lecciones (1937-1938) y las últimas (1940-1941) y, sobre todo, cuando se comparan estas lecciones con la obra que Heidegger publicó sobre Nietzsche en 1961.

de estas expresiones fundamentales nombra al mismo tiempo lo que dicen las demás. Sólo si se piensa *conjuntamente* lo dicho por éstas se extrae totalmente la fuerza denominativa de cada una de las expresiones fundamentales”.¹³

Ahí mismo, Heidegger declara enseguida que esa manera de ‘desocultar’ el pensamiento de Nietzsche está inspirada en *Ser y tiempo*, pues ahí se revela claramente que:

[...] en la historia del pensamiento occidental se ha pensado ciertamente desde un comienzo el ser del ente, pero la verdad del ser¹⁴ en cuanto ser ha quedado no obstante sin pensarse, y no sólo se le rehúsa al pensar como experiencia posible sino que el pensar occidental, en cuanto metafísica, encubre propiamente, aunque no a sabiendas, el acontecimiento de este rehusar.¹⁵

Y desde aquí se hace explícita la interpretación que Heidegger intenta de Nietzsche:

Por lo tanto, la siguiente interpretación de la metafísica de Nietzsche tiene que intentar ante todo, a partir de la citada experiencia fundamental, repensar el pensamiento de Nietzsche como metafísica, es decir, desde los rasgos fundamentales de la historia de la metafísica.¹⁶

Para concluir las cuestiones introductorias, Heidegger hace mención al sistema y ahí cita y critica la frase de Nietzsche: “la voluntad de sistema es una carencia de honradez”.¹⁷ Según Heidegger, Nietzsche no descubrió la profundidad de la cuestión y, aunque puso en tela de juicio el sistema, permaneció en el esquema dado por la modernidad. Lo radical sucede “cuando se da la ‘decisión’ contra el ‘sistema’, entonces es el tránsito de

¹³ Martín Heidegger, *Nietzsche II*, trad. Juan Luis Vermal, Barcelona, Destino, 2000, p. 211.

¹⁴ Sobre este punto, Heidegger dedica especialmente un apartado a Nietzsche. Cf. *AF*, pp. 290-293.

¹⁵ Martín Heidegger, *Nietzsche II*, p. 211.

¹⁶ *Ibidem*, p. 212.

¹⁷ Martín Heidegger, *AF*, p. 85. La frase de Nietzsche se encuentra en la obra *Crepúsculo de los ídolos*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2002, p. 38. Cf. También Nietzsche, *Kritische Studienausgabe (KSA)* 13, 11 [410], p. 189 y *KSA* 13, 15 [118], p. 477.

la modernidad al otro comienzo”.¹⁸ Según Heidegger, Nietzsche no dio el paso hacia el otro comienzo pero su doctrina como culminación de la metafísica preparó tal paso.

2. La resonancia

En este primer ensamblaje Heidegger persiste en que la historia de la filosofía occidental es una historia del olvido del ser. Si se quiere salir del olvido del ser y pasar mediante el salto al ‘otro’ comienzo, es necesario poner de manifiesto la resonancia del ser que se da en el olvido del ser. Para llegar a percibir la resonancia del ser han de adquirirse actitudes paradójicas como recordar el ser como olvido y reconocer la indigencia de la carencia de indigencia.¹⁹

En este ensamblaje Heidegger retoma el tema nietzscheano del nihilismo. El surgimiento de la metafísica que Nietzsche critica y el olvido del ser de Heidegger tienen como iniciador a Platón. Pero Heidegger afirma ir más allá que Nietzsche en tal consideración, pues “lo que Nietzsche reconoce por primera vez, y a saber, en dirección al platonismo como *nihilismo*, es en verdad, visto desde la pregunta fundamental a él extraña, sólo el primer plano del acaecer ampliamente más profundo del olvido del ser...”.²⁰ Es decir, Nietzsche hablaría únicamente del *olvido* del ser, mientras que Heidegger reconoce que el *abandono*²¹ del ser no fue intuido ni reflexionado por el filósofo de Röcken. Heidegger pues, afirma que en la resonancia del ser se percibe que el ser se rehúsa en el ente, se retira a favor del ente y esto hace que se caiga en el olvido del ser.

¹⁸ Martin Heidegger, *AF*, p. 86.

¹⁹ Cf. *ibidem*, p. 99.

²⁰ *Ibidem*, p. 105.

²¹ Para Parvis Emad el tema del nihilismo es la clave para entender la presencia de Nietzsche en los *Aportes*: “el abandono del ser delimita un campo transitorio de la historia del ser, en el cual las lecciones sobre Nietzsche y los ‘Aportes’ se tocan profundamente. En este tocarse, en el cual el decir transformado de los ‘Aportes’ habla sobre el abandono del ser [*Seyn*] y a partir del cual las lecciones sobre Nietzsche colocan su filosofía como una del tránsito, encontramos la clave para la comprensión del tema ‘Nietzsche en los *Aportes* a la filosofía de Heidegger’”. Parvis Emad, “Nietzsche in Heideggers *Beiträgen zur Philosophie*”, en Hans-Helmut Gander (ed.), *Verwechselt mich vor allem nicht! Heidegger und Nietzsche*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, p. 192. Curiosamente, Emad no toma en cuenta que el lugar que el mismo Heidegger concede a Nietzsche no está en la resonancia sino, como tránsito que es, en “El pase”.

Heidegger señala algunas situaciones que delatan el abandono del ser. Entre ellas sobresale la desintegración de Occidente por lo que Nietzsche llamó adecuadamente “la muerte del dios moral cristiano”.²² Aquí nuevamente Heidegger comenta que Nietzsche es el primero que ve con claridad el fenómeno del nihilismo pero que no pudo lograr llevar a la meditación sobre el mismo.²³ Al tema del nihilismo Heidegger dedica completamente el número 72 de su obra. El nihilismo de Nietzsche es la ausencia de todas las metas. Pero éstas, en cuanto interpretadas en seguimiento de una mala interpretación del *τελος* griego permanecen muy ligadas al idealismo y a la moralidad y, en todo caso, provisionales. Heidegger intuye que hay que ir aún más allá: “En la intención del otro comienzo el nihilismo tiene que ser concebido más fundamentalmente como consecuencia esencial del abandono del ser”.²⁴

A pesar de esto, Heidegger defiende la intención de Nietzsche, puesto que es acertada: ambos autores afirman que no se medita sobre el nihilismo porque “no se quiere confesar la ausencia-de-meta”,²⁵ al contrario: busca ser acallada una y otra vez. Heidegger alude a la hoy llamada cultura de bienestar y afirma, con Nietzsche, que el nihilismo está más presente cuanto más se ignora o cuanto más se cree conjurado o alejado. Esto quiere decir que el nihilismo puede presentarse de diversas formas, incluso antitéticas entre ellas, lo que lleva a Heidegger a reconocer: “y por ello también parece que el nihilismo, considerado en totalidad y fundamentalmente, es insuperable”.²⁶ Curiosamente, sabemos que Nietzsche nunca consideró el nihilismo como un estado definitivo, sino más bien transitorio,²⁷ que debe ser superado por la transvaloración de los valores efectuada por el superhombre.

²² Cf. Martin Heidegger, *AF*, p. 108. Ernst Behler comenta al respecto: “La frase de Nietzsche <Dios ha muerto> fue para Heidegger el resumen más corto y más consecuente de la falta de sentido del filosofar tradicional dentro de la metafísica occidental”. Ernst Behler, “Das Nietzsche-Bild in Heideggers *Beiträgen zur Philosophie* (Vom Ereignis)”, en Christoph Jamme (ed.), *Grundlinien der Vernunftkritik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997, pp. 473-474.

²³ Cf. Martin Heidegger, *AF*, p. 108.

²⁴ *Ibidem*, p. 122.

²⁵ *Ibidem*, p. 123.

²⁶ *Idem*.

²⁷ No deja de llamar la atención que también Parvis Emad en el artículo “Nietzsche in Heideggers *Beiträgen zur Philosophie*”, en Hans-Helmut Gander (ed.), *Verwechselt*

Con todo, Heidegger anuncia también el nuevo 'lugar' de la meditación sobre el nihilismo, lugar que ofrece la posibilidad de la superación del mismo.

Este lugar, que por sí mismo recién funda nuevamente espacio y tiempo, es el ser-ahí [*Da-sein*], sobre cuyo fundamento por primera vez el ser [*Seyn*] mismo llega al saber como el *rehúso* y con ello como el evento-apropiador [*Er-eignis*]. En la experiencia fundamental de que el hombre como fundador del ser-ahí es *usado* por la divinidad del otro dios, se inicia la preparación de la superación del nihilismo²⁸

Aquí Heidegger acentúa nuevamente que se debe pensar más allá de Nietzsche, pero podemos contemplar también evidentes paralelos. Nietzsche pone también la superación del nihilismo en el hombre, en su caso, en el superhombre, el cual ya no sigue las metas anteriores, pero tampoco unas nuevas, sino que más bien introduce un nuevo valorar. En un fragmento póstumo, Nietzsche escribe: "Superación de los filósofos, por la aniquilación del mundo de lo ente: Periodo intermedio del nihilismo: antes que la fuerza esté ahí para invertir los valores y para divinizar, sancionar lo deviniente, el mundo aparente como el único".²⁹

Tales metas surgen ahora de la afirmación de la voluntad de poder en el hombre. Para Nietzsche, esta voluntad de poder también podría ser usada por el dios Dionisos.³⁰ Y entonces tenemos que, para Heidegger, la

mich vor allem nicht! Heidegger und Nietzsche, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, p. 194 considere el nihilismo de Nietzsche como un 'estado normal' que no puede ser superado. Aquí se revela una lectura sesgada de Nietzsche, pues se toma aisladamente un solo fragmento, sin tener en cuenta los demás, que hablan claramente de un nihilismo que puede y debe ser superado.

²⁸ Martin Heidegger, *AF*, p. 124.

²⁹ "Überwindung der Philosophen, durch Vernichtung der Welt des Seienden: Zwischenperiode des Nihilismus: bevor die Kraft da ist, die Werthe umzuwenden und das werdende die scheinbare Welt als die Einzige zu vergöttlichen, gutzuheissen", Friedrich Nietzsche, *KSA* 12, 9 [60], p. 367.

³⁰ Al respecto Günter Figal comenta lo siguiente: "pues como Heidegger también Nietzsche ha intentado llevar a dios al lenguaje de una forma que no sea ni mítica ni teológica-especulativa... también el dios que Nietzsche nombra Dionisos es un dios después de la muerte de Dios, un último dios, del cual no se puede hablar ni mítica ni teológicamente". Gunter Figal, "Philosophie als hermeneutische Theologie", en Hans-Helmut Gander (ed.), *op. cit.*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, p. 97.

primera palabra metafísica de Platón prepara la última palabra metafísica de Nietzsche, a saber: 'la muerte de Dios'; ésta, a su vez, prepara la última palabra de Heidegger: 'el último dios'. Pero por lo dicho se puede pensar también que el platonismo termina en el nihilismo y que la superación de éste se encuentra, por un lado, en el superhombre utilizado por Dionisos y, por otro, en el *Dasein* utilizado por el último Dios.

3. El pase

En este segundo ensamblaje Heidegger menciona la importancia de sus cursos 'históricos' para la comprensión del pensar del ser como evento. En tales cursos, Nietzsche vuelve a cobrar un lugar preponderante. Aquí Heidegger escribe una de las frases más claras y contundentes sobre su comprensión de Nietzsche: "osar la confrontación con *Nietzsche* como el más cerca y sin embargo reconocer que está lo más alejado de la pregunta por el ser".³¹ ¿Por qué Nietzsche es el más cercano? Porque, según Heidegger, Nietzsche ha sido el único capaz de superar el platonismo, el cual inició la consideración del ser como mera presencia y de la verdad como mera adecuación o rectitud. La acérrima crítica nietzscheana a la filosofía como metafísica es lo más cercano a la repetición [*Wiederholung*] de la pregunta por el ser. ¿Por qué, entonces, el más lejano? Porque Nietzsche no hizo sino 'invertir' el platonismo y por ello "queda suspendido de la metafísica",³² incluso cuando opone el devenir al ser. Así pues, según Heidegger: "la huida al 'devenir' ('vida') es metafísicamente sólo una salida, la *última* salida al final de la metafísica...".³³

Así llega Heidegger a la posición metafísica fundamental de Nietzsche. Tal posición no está desarrollada en los *Aportes*, sino únicamente referida al curso de verano de 1937, contenido en su obra publicada sobre Nietzsche en 1961. No deja de llamar la atención que la posición metafísica fundamental sea "aquella posición que le es asignada por la historia de la filosofía occidental hasta el momento".³⁴ Tal posición

³¹ Martin Heidegger, *AF*, p. 150.

³² *Ibidem*, p. 154.

³³ *Idem*.

³⁴ Martin Heidegger, *Nietzsche I*, p. 372.

se sugiere de la respuesta de Nietzsche a dos interrogantes fundamentales: la constitución del ente y el modo de ser del mismo. En efecto, Heidegger escribe:

Esta diferenciación en medio del primer comienzo, por lo tanto surgiendo en la historia de la pregunta conductora, tiene que estar relacionada con la interpretación aquí conductora del ente como tal. Nombramos en cierta manera arbitrariamente al $\tau\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ la *constitución* (quididad, essentia) y al $\sigma\tau\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ el 'modo' (que- y cómo-ser, existencia). Más importantes que los nombres es la cosa y con ello la pregunta, cómo surge esta diferenciación de la entidad del ente, y por lo tanto pertenece al esenciarse del ser [Seyn].³⁵

La respuesta de Nietzsche a estas preguntas es: "el ente en su totalidad es voluntad de poder y el ente en su totalidad es eterno retorno de lo mismo".³⁶ La voluntad de poder expresa la constitución del ente, mientras que el eterno retorno manifiesta el modo de ser del ente. A partir de esto se puede encontrar la posición metafísica fundamental: "la filosofía de Nietzsche es el final de la metafísica, en la medida en que vuelve al inicio del pensar griego, lo recoge a su manera y cierra así el círculo que forma en su totalidad la marcha del preguntar por el ente en cuanto tal".³⁷ Es decir, Heidegger considera que Nietzsche, si bien ha transformado el preguntar por el ente, se ha quedado en el marco de referencia metafísico que ya se había instituido con Parménides y Heráclito: el pensar el ser como presencia (el ser es lo que es), por un lado, y la relación ente-devenir, por el otro. Nietzsche hace del devenir un ente, en cuanto eterno retorno de lo mismo.³⁸ Por eso Heidegger responde negativamente a la cuestión de si Nietzsche retorna al inicio, pues sólo llega al inicio (al platonismo) pero sin verlo como inicio, sino únicamente como decadencia. Y eso significa el fin de la metafísica, porque "el círculo que se cierra de esta manera no libera ya ninguna posibilidad más de

³⁵ Martin Heidegger, *AF*, p. 221.

³⁶ Martin Heidegger, *Nietzsche I*, p. 372.

³⁷ *Ibidem*, p. 373.

³⁸ Cf. *ibidem*, pp. 373-374. Heidegger cita la obra *La voluntad de poder*: "Que todo retorna es la más extrema aproximación de un mundo del devenir al mundo del ser: cima de la consideración". Este fragmento aparece en Friedrich Nietzsche, *KSA* 12, 7 [54], p. 312.

preguntar esencialmente la pregunta conductora".³⁹ Pero que Nietzsche represente el final de la metafísica es algo positivo y creativo, según Heidegger, ya que sólo un final como la filosofía de Nietzsche abre la puerta a un preguntar más originario que el preguntar por el ser de lo ente. Nietzsche es el final, pero sólo desde el final se puede buscar el otro comienzo. En este sentido, Heidegger aprueba la caracterización del pensamiento de Nietzsche como *amor fati*: "*Amor fati* es la voluntad transfigurada de pertenecer a lo más ente del ente".⁴⁰ Aquí surge una gran paradoja que ha sido siempre producto de fascinación en el pensamiento de Nietzsche. Heidegger ve con claridad que con el pensamiento de Nietzsche, "lo que al entendimiento común se le presenta, y tiene que presentársele, como <ateísmo>, es en el fondo lo contrario. Así como: allí donde se trata de la nada y de la muerte se piensa de modo m^os profundo el ser...".⁴¹ Esto significa que ahí donde Nietzsche habla del nihilismo, de la nada, ahí precisamente puede surgir un preguntar más originario por el ser. De la muerte de Dios surge la posibilidad del último dios. Nietzsche es, entonces, en términos de Heidegger, un tránsito.⁴²

4. La fundación

Las dos primeras partes de este ensamblaje están dedicadas al ser-ahí, el cual ha recibido su determinación a partir de sus componentes, cuerpo y alma, y la relación que guardan entre sí. Heidegger afirma que el planteamiento aristotélico sobre la $\psi\upsilon\chi\eta$ ha permanecido hasta Hegel y

³⁹ Martin Heidegger, *Nietzsche I*, p. 377.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 378.

⁴¹ *Idem*.

⁴² Que esta consideración de Nietzsche como tránsito saca totalmente de su contexto el pensamiento nietzscheano, es puesto de manifiesto por Wolfgang Müller-Lauter de la siguiente manera: Su interpretación [de Heidegger] exige dos cosas a Nietzsche: primero, debe dejarse integrar en el pensamiento metafísico como consumidor de la metafísica, que él mismo ya creía haber superado. Segundo, como consumidor de la metafísica debe presentarse como el preparador de un tránsito que debe introducir en una nueva esfera, para él mismo totalmente ajena. (Wolfgang Müller-Lauter, "Von Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsche unter besonderer Berücksichtigung der 'Beiträge zur Philosophie' und seiner Vorlesungen von 1936/37", en *idem*, *Nietzsche-Interpretationen III: Heidegger und Nietzsche*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2000, p. 200).

Nietzsche, aún con las modificaciones al sujeto llevadas a cabo por éstos últimos.⁴³ Incluso, Heidegger señala la línea directa que lleva de la crítica de la razón de Kant al idealismo alemán y su recaída en el positivismo y biologismo. Al menos este último fenómeno es atribuido por Heidegger a Nietzsche. En efecto, según Heidegger, dentro de la absolutización de la vida como reacción al idealismo alemán se encuentra la pregunta por la verdad nietzscheana, la cual permanece ligada a la interpretación tradicional del ente como presencia. Aquí se percibe, escribe Heidegger, “la más clara prueba de la *no* originariedad de su cuestionar”.⁴⁴

Pero Heidegger ahonda mucho más en la cuestión de la verdad en Nietzsche. De hecho, cuando habla de la pregunta por la verdad como meditación histórica sólo menciona dos autores: Platón y Nietzsche.⁴⁵ ¿Por qué Nietzsche? Porque “el que pregunta por última vez y del modo más apasionado por la ‘verdad’ es Nietzsche”.⁴⁶ Con todo, Nietzsche no pregunta originariamente, pues su cuestionar no es por la esencia de la verdad, sino por lo verdadero. Las razones de tal desfase del preguntar nietzscheano son para Heidegger las siguientes: Nietzsche refiere la verdad a la vida; concibe el ser a la manera platónica, es decir, como estabilidad; por último, la verdad es para Nietzsche resultado del pensar representativo.

No obstante lo anterior, Heidegger reconoce la profundidad del planteamiento nietzscheano contenido en la ‘voluntad de verdad’:

Su solución es: voluntad de verdad es voluntad de apariencia y ello necesariamente como una voluntad de poder, aseguramiento de estabilidad de la vida, y esta voluntad supremamente en el arte, por lo que éste, mayor valor que la verdad. Pero entonces la voluntad de ‘verdad’ es equívoca: en tanto sujetar es aversión a la vida y en tanto voluntad de apariencia, como transfiguración, elevación de la vida.⁴⁷

⁴³ Cf. Martin Heidegger, *AF*, p. 255.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 264. Para Behler, la cuestión de la verdad es la cuestión que distingue los *Aportes* de las lecciones. Aquí la verdad tiene la primacía, mientras que en las lecciones la tenían la voluntad de poder y el eterno retorno. (Cf. Ernst Behler, “Das Nietzsche-Bild in Heideggers Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)”, en Christoph Jamme (ed.), *op. cit.*, pp. 473-474).

⁴⁵ Cf. Martin Heidegger, *AF*, p. 288.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 290.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 292.

Por lo demás, la pregunta por la verdad en Nietzsche ya presupone una dirección en la cual se dará la respuesta: “verdad es para Nietzsche una condición de la vida, que hasta está *contra* la vida”.⁴⁸ De ahí que la pregunta por la esencia de la verdad se trueque por la pregunta por el valor de la verdad. Así, por ejemplo, escribe Nietzsche en sus fragmentos póstumos: “La voluntad de verdad como voluntad de poder [...] la valoración ‘creo que esto y esto es así’ como *esencia* de la ‘verdad’”.⁴⁹ Aquí también, Nietzsche es a los ojos de Heidegger un consumidor y, en tanto tal, un preparador del pensar del *Ereignis*.

Es importante anotar aquí que Heidegger toma una decisión respecto de su interpretación sobre Nietzsche aún cuando él mismo reconoce que aún se está lejos de pronunciar la última palabra sobre el problema de la verdad en Nietzsche. Heidegger mismo escribe: “y es probable que se encuentre en ello un paso en el pensamiento de Nietzsche, cuya dimensión todavía no apreciamos, porque le estamos muy cerca y por ello nos vemos forzados a ver todo demasiado en el horizonte (‘de la vida’), que Nietzsche en el fondo quería superar”.⁵⁰ Quizás entonces la tarea no sea, como opina Heidegger, preguntar más originariamente, sino hacer justicia tanto al contenido como a la forma en que Nietzsche expone y desarrolla su pensamiento.

Conclusiones


Heidegger muestra ya en los *Aportes a la filosofía* los rasgos característicos de su posterior interpretación de Nietzsche, a saber: como el último metafísico, que vio claramente los fenómenos del olvido del

⁴⁸ *Idem*.

⁴⁹ “Der Wille zur Wahrheit als Wille zur Macht ... die Werthschätzung ‘ich glaube, daß das und das so ist’ als Wesen der ‘Wahrheit’”. Friedrich Nietzsche, *KSA* 12, 9 [38], p. 352.

⁵⁰ Martin Heidegger, *AF*, p. 291. Al respecto, Müller-Lauter comenta que la búsqueda heideggeriana del sentido fundamental de la verdad en Nietzsche oscurece totalmente la multiplicidad de significados que el término verdad tiene en el pensamiento de Nietzsche. Heidegger ha encontrado en Nietzsche lo que él ya ha supuesto y por ello “subsume el concepto de verdad de Nietzsche en la tradición filosófica, de la cual Nietzsche se había separado decididamente”. Wolfgang Müller-Lauter, “Von Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsche unter besonderer Berücksichtigung der ‘Beiträge zur Philosophie’ und seiner Vorlesungen von 1936/37”, art. cit., p. 221.

ser, pero que no pudo conseguir el 'salto' al otro comienzo. Pero el mismo Heidegger afirma que: "concebir a Nietzsche como el fin de la metafísica occidental no es constatación histórica alguna de lo que se encuentra detrás de nosotros, sino el planteo *histórico* del futuro del pensar occidental".⁵¹ Según Behler,⁵² Heidegger ve en Nietzsche, Hölderlin y Kierkegaard a los futuros y los considera "detentores de la verdad del ser",⁵³ y futuros (preparadores) del último Dios.⁵⁴

Además, los *Aportes* presentan a Nietzsche como una montaña inescalada e inescalable.⁵⁵ Von Herrmann comenta al respecto lo siguiente: "pero Heidegger dice de los grandes metafísicos que ellos sólo no han sido hasta hoy inescalados, sino que son esencialmente inescalables, por tanto, invencibles, irrefutables".⁵⁶ En ese sentido, Heidegger traiciona sus propias palabras y escala el monte inescalable del pensamiento nietzscheano al dar una interpretación más bien acabada y definitiva acerca del pensamiento nietzscheano. Por lo demás, me parece que el pensamiento de Nietzsche no sólo anticipa muchos de los análisis de *Ser y tiempo*, sino que incluso, en la cuestión de la forma y manera de comunicar el contenido de sus reflexiones, anticipa algunas reflexiones de los *Aportes*. En ese sentido, los *Aportes* podrían verse como la repetición de los logros de Nietzsche y *Ser y tiempo* y así dar el salto al otro comienzo: el pensar del *Ereignis* donde se esencia la verdad del ser. En ese otro comienzo, el último dios, un dios más allá de la metafísica, puede aparecer. 

⁵¹ Martin Heidegger, *AF*, p. 150.

⁵² Cf. Ernst Behler, "Das Nietzsche-Bild in Heideggers Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)", art. cit., p. 477.

⁵³ Martin Heidegger, *AF*, p. 317.

⁵⁴ Cf. *ibidem*, p. 320.

⁵⁵ Cf. *ibidem*, pp. 158s.

⁵⁶ Friedrich-Wilhelm von Herrmann, "La metafísica en el pensamiento de Heidegger", en *Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana)*, México, núm. 115 (ene-abril 2006), p. 58.

¿Es siempre la muerte un mal? Prolegómenos a una ética de la muerte

Bernard Schumacher
Universidad de Friburgo (Suiza)

Resumen

El presente artículo trata sobre los fundamentos axiológicos de la tanatología: ¿no es la muerte -como Epicuro lo sostuvo- nada para nosotros? O por el contrario, ¿puede ser vista como un mal para el sujeto mismo? ¿En qué medida puede sostenerse que el mal, o lo malo, se da en el difunto? La famosa tesis epicúrea relativa a la nada de la muerte es analizada respecto a sus tres suposiciones: materialismo, hedonismo y experimentalismo. En particular esta última -considerada junto con los requerimientos del sujeto- es detenidamente revisada: el autor discute dos tipos de ejemplo, cuya intención es responder tanto al experimentalismo como a la cuestión de los estados póstumos. Distanciándose de la comprensión epicúrea del mal, el autor propone un concepto privativo del mal y de la muerte. Se plantean entonces una serie de interrogantes: ¿de qué se priva en este caso al ser humano?, ¿es siempre la muerte un mal? O, por el contrario, ¿el mal sólo depende de las circunstancias? Si se trata de un mal privativo, ¿no es también el caso de la no existencia precediendo la concepción?

Palabras clave: muerte, mal, vida, persona, Epicuro.

Abstract

This article deals with the axiological question of thanatology: is death nothing to us -as Epicurus maintained- or, on the contrary, can it be regarded as an evil for the subject himself. How can it be maintained that evil, or a wrong, has been done to a deceased party who no longer exists? The famous Epicurean thesis of "the nothingness of death" is analyzed with regard to his three presuppositions of materialism, hedonism and experientialism. The latter - taken together with the requirement of a subject - is the object of a painstaking inquiry: the author discusses two sets of examples, the purpose of which is to counter both experientialism and the question of posthumous states. Distancing