



REVISTA DE FILOSOFÍA

...RAFAEL BALZA GARCÍA: **Observaciones antropológicas (II). Las antropologías de Wittgenstein: una filosofía etnográficamente orientada** ...
FRANCO DONATO PATUTO GONZÁLEZ: **Herencias nietzscheanas en el siglo XX. Un compendio de las lecturas de Heidegger y Löwith** ...
MARÍA RITA MORENO: **Razón, subjetividad y sufrimiento: elementos para un análisis adornoiano de la modernidad** ...
CARLOS F. ÁLVAREZ G., JUAN D. HERNÁNDEZ A. Y MARC PALLARÉS P.: **Biomedical and Ontological Transformation of Death Into Sickness** ...
ENRIC BURGOS: **Stanley Cavell y el círculo escéptico del medio cinematográfico** ...
JENIREÉ SERRANO MARTOS: **La deuda de Foucault: cuando la genealogía se convierte en tergiversación** ...
VICENTE MORENO SOLIS: **Razón, afecto y corporeidad: hacia un abordaje integral de la conducta intencional** ...

Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Maracaibo - Venezuela

Nº 95
2020 - 2
Mayo - Agosto

Revista de Filosofía, N° 95, 2020-2, pp.59-86

Herencias nietzscheanas en el siglo XX. Un compendio de las lecturas de Heidegger y Löwith

*Nietzschean Inheritances in the 20th Century. A
Compendium of the Readings of Heidegger and Löwith*

Franco Donato Patuto González

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6783-9634>

Universidad de Buenos Aires - Argentina

francodonatopatutto@gmail.com

Resumen

El texto que se ofrece tiene por objeto documentar las interpretaciones que Karl Löwith y Martin Heidegger esbozaron en torno de Friedrich Nietzsche. Haremos hincapié sobre todo en las lecturas que hacen los primeros dos autores respecto del eterno retorno de lo mismo. En ese sentido consignamos que los corolarios de esos abordajes, desde nuestra hipótesis de lectura, suponen la polemización de la autocomprensión de la obra nietzscheana en tanto teorización representativa de un viraje radical respecto tradición filosófica precedente. Eso nos interesa subrayar: la criticidad de las elucubraciones de Löwith y Heidegger como actos de desmontaje del gesto nietzscheano.

Palabras clave: Eterno retorno; Heidegger; Löwith; Nietzsche.

Abstract

The text provided is intended to document the interpretations that Karl Löwith and Martin Heidegger sketched around Friedrich Nietzsche. We will especially emphasize the readings made by the first two authors regarding the eternal return of the same. In this sense, we note that the corollaries of these approaches, from our reading hypothesis, suppose the polemicization of the self-understanding of Nietzschean work as a representative theorization of a radical turn from the preceding philosophical tradition. This is what we are interested in underlining: the criticality of Löwith and Heidegger's musings as acts of dismantling of the Nietzschean gesture.

Key words: Eternal return; Heidegger; Löwith; Nietzsche.

Introducción

La obra nietzscheana, en su heterogeneidad y amplitud, converge en dos rúbricas que la permean como un todo. A veces, quizás, de forma subrepticia, aunque otras con menos disimulo. Así las cosas, es imperativo entonces señalar cuáles son esas dos rúbricas distintivas; en efecto, la obra nietzscheana se inscribirá en dos tonalidades específicas: lo extemporáneo y lo disruptivo. He allí, en esa doble caracterización, donde se juega la singularidad del gesto de la filosofía del autor de la *Genealogía de la Moral*. Esos rótulos constituyeron- y siguen constituyendo aún hoy, aunque ya no de manera uniforme-, la tonalidad de las hermenéuticas que se han trazado respecto de su obra. Y, sobre todo, constituyen la autocomprensión nietzscheana: la extemporaneidad y la disruptividad, según el propio Nietzsche, representan la tesisura, la modalidad y los efectos de su quehacer intelectual. Paradigmática en este punto es aquella sentencia, presente en *El Anticristo*¹, que reza lo siguiente: “Este libro está hecho para muy pocos lectores. Puede que no viva aún ninguno de ellos. Esos podrían ser los que comprendan mi Zaratustra: ¿acaso tengo yo derecho a confundirme con aquellos a quienes hoy se presta atención? Lo que a mí me pertenece es el pasado mañana. Algunos hombres nacen póstumos” (Nietzsche, 1895: 2).

Este otro pasaje, que se cita a continuación, parece evocar un sentido semejante. Parece aquí que lo extemporáneo y lo disruptivo cristalizan, en cierta medida, en la idea del filósofo como rareza. Así lo explicita Nietzsche en *La Voluntad de Poder*²: “No quiero convencer a nadie de que se dedique a la filosofía: es necesario, quizás también deseable, que la filosofía sea una planta rara” (Nietzsche, 1901:420).

1 NIETZSCHE, Friedrich, *El Anticristo*, Buenos Aires, Losada, [1895] 2013

2 NIETZSCHE, Friedrich, *La Voluntad de Poder*, Buenos Aires, EDAF [1901] 2000.

El signo de ese trazado hermenéutico prevaleció, incólume, hasta la aparición, en primera instancia, de Martin Heidegger, quien con una voluminosa cantidad de textos ahondaba, con minuciosa destreza, en el pensar de Nietzsche, de quien dirá a unos de sus más sobresalientes estudiantes: “Nietzsche me ha destruido”. Esa aseveración ya revela el carácter de acontecimiento que representó para Heidegger el encuentro con Nietzsche. Es decir, un encuentro que comportó algo del orden de la dislocación, de un quiebre. Y eso tanto para el itinerario heideggeriano,³ que se sirvió de ese encuentro como insumo para sustentar su tesis del olvido del ser, como para el propio Nietzsche, cuya recepción posee en la lectura que le propina el autor de *Ser y tiempo* un episodio decisivo. Ambos movimientos son co-constitutivos. Por su parte, Löwith, quien fuera discípulo de Heidegger, también formuló una crítica en torno a la obra nietzscheana que, en su diferencia con la clave exegética heideggeriana, arriba a un lugar común: la refutación del carácter disruptivo y extemporáneo de la obra de Nietzsche.

Constatamos, entonces, que Heidegger y Löwith impugnan esa doble caracterización: en el caso de Heidegger será a través del des-ocultamiento de residuos metafísicos que anidan en el corpus de textos nietzscheanos, mientras que Löwith se abocará a develar la presencia de lógicas y significaciones teológicas que configuran subrepticamente la propuesta nietzscheana. Por otro lado, en lo que hace a la fisonomía de su gesto podemos evidenciar una apuesta divergente. En contraposición a la desmesura cuantitativa de Heidegger, quien dedica cientos de páginas a su encuentro con el oriundo de Turín, Löwith presenta su analítica en algunas pocas líneas reunidas al final de su texto “*Historia del Mundo y Salvación*”, cuya primera publicación aparece en Estado Unidos, en 1949. Más precisamente, localizamos su tratamiento de Nietzsche en el marco del segundo anexo, intitulado “*La repetición de Nietzsche de la doctrina del eterno retorno*”.

Sin embargo, aún en la disimilitud o extrañeza de una lectura respecto de la otra, divisamos un diagnóstico común, tal como aseveramos previamente. Diagnóstico que se puede pensar como cancelamiento de la interpretación que Nietzsche tenía de sí mismo, en la medida en que él mismo comprendió que en lo disruptivo y extemporáneo se podía asir su pensamiento; esto nos permitirá polemizar su tesis que se arrogaba un derecho de propiedad sobre el tiempo venidero, que sería irremediabilmente nietzscheano, dado que su filosofía representaba, en su propia consideración, la filosofía del porvenir. Heidegger y Löwith disienten. El porvenir ya no es nietzscheano. Es más: nunca lo ha sido. No le pertenece ni perteneció. Y esto

3 La aparición de Nietzsche en Heidegger es notoriamente tardía, Una omisión que, pese a ser saldada en el periodo de madurez, ha sido caracterizada como un escándalo. Para ahondar en esa lectura véase el texto RODRIGUEZ, Sergio y MICÓ, Antonio, que se intitula “*Nietzsche desenmascara a Heidegger*”, en *El genio maligno Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, número 15, 2014

es así porque la consideración que esgrimía Nietzsche sobre sí mismo cargaba con impertinencias y omisiones teóricas.

Con vistas a organizar nuestra exposición, disponemos de tres apartados. En primer lugar, penetramos en la analítica de Heidegger, quién comprenderá al eterno retorno, y a una constelación de categorías que lo circundan y lo estructuran, como un residuo metafísico en el pensamiento de Nietzsche; en segundo lugar, avanzaremos en el decir de Löwith. En su caso veremos cómo Nietzsche se engarza en una serie de autores que, a veces contra sus propósitos explícitos, reproducen elementos teológicos en su quehacer teórico. Ya en el marco de la conclusión procederemos a pasar revista por los principales argumentos expuestos. A su vez, pondremos a discutir a ambos autores, para luego de ello culminar con algunas críticas propias sobre sus respectivas elucubraciones.

1. Crónica de una obsesión: la hermenéutica heideggeriana.

La gravitación de Nietzsche en Heidegger puede asirse bajo la figuración arriba vertida: una obsesión. Pensar el influjo de un pensador sobre otro con esa rúbrica implica, desde el vamos, un acontecimiento decisivo. Una inflexión. Éste no puede pensar por fuera de aquel; la posibilidad de obviar sus consideraciones se vuelve inconcebible. Ese pensador, pues, se vuelve imprescindible. No obstante, ello no significa algo del orden de la devoción para Heidegger; esa reticencia heideggeriana a una asimilación que no interroge a los considerandos nietzscheanos: es imperativo no ensayar una aproximación irreflexiva-acrítica.

En consonancia con lo recién expuesto, Heidegger va a encuadrar su teorización sobre Nietzsche bajo la idea de una confrontación crítica. Ahora bien, ello no debe hacernos caer en la tentación de concebir la lectura heideggeriana bajo el umbral de lo que contemporáneamente, al menos en su significación más gregaria y soez, significar el verbo criticar. Que siempre es manifestación de una belicosidad ciega, de una embestida cuyo único designio es rebasar al pensamiento criticado. Que hay belicosidad, la hay. Sería vano negarlo. Ahora bien, que haya belicosidad teórica no asegura, ni siquiera un ápice, un espíritu de animadversión. Preciso es también escapar a lo que, desde la perspectiva de un marxismo clásico, puede concebirse como una crítica ideológica. De esa forma, obsesión y crítica como vectores del ejercicio heideggeriano sobre Nietzsche. Examinemos ahora a qué aluden cada una de esas categorías.

La aludida obsesión se manifiesta, ante todo, en la voluminosa y extensa cantidad de textos que Heidegger le dedica a Nietzsche. A través de una copiosa serie de escritos, Heidegger se dedica, con visible ahínco, a estudiar la obra nietzscheana. Dos ensayos, varios y diversos cursos y un libro de dos volúmenes- traducido en un

compendio de un solo volumen al castellano- son el fruto de esa laboriosa empresa filosófica.⁴ Subrayamos entre ellos los siguientes textos: los cursos y ensayos que conforman las secciones de los dos tomos de *Nietzsche* publicados originalmente en alemán en 1961. A saber: [1936-37] «*Voluntad de poder como arte*»; [1937] «*Eterno retorno de lo mismo*»; (1939) «*Voluntad de poder como conocimiento*»; [1940] «*Nihilismo europeo*»; [1940] «*La metafísica de Nietzsche* “y [1944-46] «*Nihilismo como determinado por la historia del Ser*». Se destacan también los ensayos “*La frase de Nietzsche: Dios ha muerto*» [1943], «*¿Qué significa pensar?*» [1951] y «*¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?*» [1953].

De inmediato, se nos presenta un primer dilema: ¿cómo restituir, de forma tal que podamos aprehender en su esencia más íntima, toda la teorización relativa al eterno retorno de lo mismo, tal como hemos indicado en el resumen de la presente intervención? ¿Se refiere Heidegger a ella constantemente, o sólo en algunos textos se dedica a volverla inteligible? Nuestra respuesta no puede decantar unívocamente por el sí, pero tampoco por el no. Esa ambigüedad está enraizada en la forma misma de la interpretación heideggeriana. Ella se despliega bajo el signo de la sistematicidad en lo que hace su problematización del pensamiento de Nietzsche: según el filósofo de la selva negra, y pese a la fragmentario y aforístico del modo de escritura nietzscheana, existirían núcleos bien definidos en su quehacer intelectual. Por consiguiente, descultarlos se volverá la empresa de Heidegger. Habría, según él, toda una estructuración bien articulada, en la que cada categoría está engarzada a otra para forjar una doctrina sistemática. Por eso, pese a que no sería nada arduo circunscribir la interpretación a uno o dos textos particulares, esa opción obtura la sistematicidad, los vínculos y articulaciones que, de acuerdo a Heidegger, estarían presentes en el pensamiento nietzscheano, puesto que es en su juicio que resulta inentendible la significación del eterno retorno de lo mismo sin precisar su imbricación con otras categorías que lo rodean y le dan, en última instancia, la posibilidad de poseer su significado. Es decir, Heidegger no procede fragmentariamente, valiéndose de pequeñas extirpaciones inconexas: no es plausible arrancar al eterno retorno de su ámbito intrínseco, que es la totalidad de la obra.

Lo notable, tal como lo puntualiza Sean Ryan⁵, es que Heidegger otorga el estatuto de filósofo a Nietzsche. Lejos de lo que puede parecer, esto no es algo menor. Más bien, este gesto comporta una ruptura respecto de las interpretaciones pretéritas, donde Nietzsche era encasillado, a veces con aristas despectivas, en diversas ramas

4 HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*, Barcelona, Ariel [1961] 2013.

5 SEAN, Ryan, *Heidegger's Nietzsche*, ensayo incluido en el volumen colectivo editado por WOODWARD, Ashley *Interpreting Nietzsche* Continuum, London-NY, 2011.

del saber que lo desligaba del ámbito filosófico. Según Ryan, Nietzsche, en la pluma de Heidegger:

“is unreservedly announced to the world for the first time as a philosopher. With Heidegger’s interpretation, Nietzsche no longer appears solely as a psychologist, moralist, and cultural critic, as he was to previous thinkers such as Wilhelm Dilthey, nor a precursor to the ideologues of National Socialism, as he was to official Nazi interpreters such as Heidegger’s contemporary Alfred Bäumler, but as a thinker of the same rank as Plato and Aristotle, Kant, and Hegel” (Ryan, 2011: 6-7).

Heidegger, de acuerdo a Ryan, sustrae a Nietzsche de toda una tradición hermenéutica que, pese a su heterogeneidad, estaba atravesada por la común renuencia de otorgarle la condición de filósofo. Disciplina de la que será, en la estima de Heidegger, uno de sus más loables y notables exponentes.

Prosigue Ryan arguyendo que la interpretación Heideggeriana nos retrotrae a la esencia misma del acto de interpretar. Es decir, no a la mera interpretación de este o aquel texto, sino a la interpretación en tanto que interpretación. Estamos consecuentemente en el corazón de la metodología heideggeriana; en efecto, ¿qué es interpretar? ¿Cuál es la esencia del interpretar? Vemos que la interpretación en el decir de Heidegger representa una versión particular de la crítica. Pero no de lo que en el actual sentido común comporta una crítica. Interpretar es incurrir en una reflexión cuyo signo distintivo es la criticidad. Una crítica que Heidegger va a caracterizar como crítica genuina. Posteriormente, Ryan subraya una identificación entre crítica genuina y confrontación. Entonces, de lo que se trata es de esgrimir una crítica genuina respecto de Nietzsche, de confrontar su pensar respecto del propio, que se gesta y moldea en esa misma experiencia.

En aras de ganar claridad conceptual debemos ahora, inexorablemente, definir qué es una crítica genuina: “genuine critique, for Heidegger, does not consist in criticism and refutation. His interpretation of Nietzsche does not seek to uncover falsehoods and contradictions in Nietzsche’s philosophy, in order to surpass him as a thinker” (Ryan, 2011: 10)

Si una crítica genuina no consiste en refutar, ¿en qué lógica se apoya? ¿Cuál es su finalidad? Para Heidegger, criticar genuinamente es una operación que no se agota en el territorio del texto, sino que lo trasciende; antes bien, remite al campo de la experiencia. Y eso en un sentido de la relación de pensador consigo mismo, esto es, lo genuino de la crítica consiste en provocar el desgarramiento interno del pensador en el marco de la experiencia del pensar. En otras palabras, criticar genuinamente es algo del orden de la desidentificación, de la desapropiación de uno mismo. Con esto, la crítica genuina provoca un acontecimiento que le es propio: la diferenciación

del yo respecto del yo. La toma de distancia respecto a lo que está más cerca. Por consiguiente, vemos que la hermenéutica heideggeriana provoca, a la par que una interpretación exhaustiva de Nietzsche, una delimitación y un desdibujamiento en el propio Heidegger, funcionando, así como la condición de posibilidad del despliegue de la teorización de este último filósofo.

Antes de continuar es menester advertir que, pese a la gran cantidad de textos que existen de Heidegger sobre Nietzsche, el estado de publicación de los mismos es todo un misterio, puesto que aún no se sabe cuánto realmente queda por publicar, tal como lo señala Alberto Canán⁶ Desde la lectura de este interprete, tal como venimos sugiriendo reiteradamente en este escrito, que la interpretación heideggeriana poco o nada tiene de inocente; lejos de ello, para Canán hay una suerte de instrumentación pergeñada por Heidegger: este habría utilizado la obra nietzscheana, casi reformándola, para habilitar su propia teorización respecto de la tradición metafísica concebida como matriz de pensamiento que explica el ser a través del ente.

De ninguna manera hemos soslayado nuestro designio, que no es otro que clarificar la significación del eterno retorno de lo mismo. Ahora bien, en virtud de la sistematicidad de la hermenéutica heideggeriana se nos hace difícil, cuando no imposible, aprehender esa categoría en toda su dimensión si previamente no ahondamos en teorizaciones que, solo aparentemente, están desligadas de nuestra temática. Pero de lo que se trata en Heidegger es de desmontar cualquier obviedad. Por eso, si no ahondamos en esos elementos que están vinculados, no comprenderemos cómo efectivamente se conceptualiza el eterno retorno de lo mismo. Por consiguiente, es necesario es este punto ver por qué y cómo Heidegger encuadra a Nietzsche en la tradición metafísica de pensamiento, cuya especificidad radica en pensar al ser no en tanto que tal, sino como ente. Así, lo metafísico no puede asir la diferencia ontológica, es decir, la distinción entre ser y ente, de modo que el ser sucumbe impensado en el olvido.

En la metafísica de Nietzsche, Heidegger arguye que “el pensamiento de Nietzsche es, en concordancia con la totalidad del pensamiento Occidental desde Platón, metafísica”. (Heidegger, 2013: 35). Quien posea en su recorrido intelectual una lectura más o menos rigurosa sobre Nietzsche dimensionara inmediatamente la osadía que porta esa afirmación; desde su furibunda crítica al cristianismo, Nietzsche se concebía como un crítico radical de los presupuestos de la tradición metafísica, que era asociada indistintamente tanto al cristianismo como con el platonismo. En efecto, Nietzsche propugna que el cristianismo no es otra cosa que la masificación de las directrices del platonismo.

6 CANÁN, Alberto, “*El Nietzsche de Heidegger*”, *Revista de Filosofía: A parte Rei*, 2011.

Para dilucidar cómo Heidegger inscribe a Nietzsche en la tradición metafísica, concretamente como el último de los metafísicos, debemos reponer, al menos en sus directrices más preponderantes, el argumento del propio Nietzsche. Restituyamos someramente su reflexión. Creemos oportuno penetrar en ese dominio a partir del desbrozamiento de la que parece haberse consolidado como la insignia nietzscheana, es decir, la reflexión que reza que Dios ha muerto, la cual, como demostraremos en lo que sigue, está íntimamente engarzada, y no por una mera cercanía o azar, a la noción del eterno retorno de lo mismo, según Heidegger.

Nietzsche pronuncia por primera vez la muerte de Dios en el tercer libro de la *Gaya Ciencia*.⁷ No obstante, una lectura atenta de la obra de Nietzsche nos resguarda del prejuicio de que aquella representa la primera vez que esa idea sobrevolaba su mente. Desde su juventud, particularmente en *El nacimiento de la tragedia*⁸, Nietzsche estaba invadido, seguramente todavía en la forma de una conjetura impensada en todo el rigor que se merecía, por lo que hoy se conoce como uno de los núcleos capitales de su teorización. Pero será en la *Gaya Ciencia*, una de las obras más queridas por Nietzsche, donde la crítica de la divinidad alcance todo su espesor teórico. La frase en cuestión corresponde a un pasaje titulado “*El loco*”, lo que no es nada inocente a nuestro juicio. Efectivamente, ¿cómo podría ser ingenua esa elección? ¿Acaso que Nietzsche ponga en la figura de un loco la muerte de dios es azaroso? O, por el contrario, debemos formularnos la siguiente pregunta, que es, sin lugar a dudas, más elocuente: ¿era posible que la aseveración de la muerte de Dios se encarne en una figura que no sea la del loco? ¿No era impronunciable e indecible por el arquetipo de hombre occidental, ebrio de cristianismo, ser que despreciaba la vida y el cuerpo? En suma: ¿No es ineluctable el vínculo entre quien enuncia respecto de aquello que es anunciado? ¿No hay co-pertenencia constitutiva o esencial? Con todo, Nietzsche reza así: “¿No habéis oído hablar de ese loco que encendió un farol en pleno día y corrió al mercado gritando sin cesar: «¡Busco a Dios!, ¡Busco a Dios!»” (Nietzsche, 2012: 72). Tras burlas desdeñosas de una multitud que precisamente no creía en Dios, el Loco, decidido, agregó:

“Lo hemos matado: ¡vosotros y yo! Todos somos sus asesinos. Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos prestó la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hicimos, cuando desencadenamos la tierra de su sol? ¿Hacia dónde caminará ahora? ¿Hacia dónde iremos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos caemos continuamente? ¿Hacia adelante, hacia atrás, hacia los lados, hacia todas partes? ¿Acaso hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene siempre noche y más

7 NIETZSCHE, Friedrich, *La Gaya Ciencia*, Buenos Aires, EDAF, [1882] 2012.

8 NIETZSCHE, Friedrich, *El Nacimiento de la Tragedia*, Madrid, Nueva Biblioteca, [1872] 2007.

noche? ¿No tenemos que encender faroles a mediodía? ¿No oímos todavía el ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No nos llega todavía ningún olor de la putrefacción divina? ¡También los dioses se descomponen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto!! Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podremos consolarnos, asesinos entre los asesinos? Lo más sagrado y poderoso que poseía hasta ahora el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos. ¿Quién nos lavará esa sangre?” (Nietzsche, 2012: 72).

En rigor, ¿qué quiere decir Nietzsche con la muerte de Dios? Con la muerte de dios, Nietzsche decreta la muerte del mundo suprasensible. Dios es la representación, el símbolo del mundo suprasensible. Heidegger lo sintetiza con elegancia y destreza:

“Dios y el dios cristiano se usan en el pensamiento de Nietzsche para designar el mundo suprasensible. Este ámbito de lo suprasensible para por ser, desde Platón, o, mejor dicho, desde la interpretación de la filosofía llevada a cabo por el helenismo y el cristianismo, el único mundo verdadero y efectivamente real”. (Heidegger, 2013: 194).

Ese mundo al que le corresponde lo real y verdadero se contrapone a otro mundo, que no es otro que el mundo sensible. Este último poseerá como especificidad su carácter contingente y falso: lejos del mundo suprasensible, el mundo sensible es contingencia e inmediatez, por lo que todo lo que se expresa allí siempre es signo de lo variable y derivado. De ese modo, ese mundo no posee una identidad consigo mismo. El caos, como dinámica intrínseca de la contingencia, le da su sello, que es antagónico a la verdaderas eternas del campo suprasensible. En otras palabras, y para sintetizar, podemos argüir que lo suprasensible es el campo de la trascendencia. De lo que está más allá. Este mundo, según Platón, es el de la eterna beatitud, mientras que el campo de lo sensible es el valle de lágrimas del más acá. En solo con esto que podemos asir toda la potencia de reacción nietzscheana contra el platonismo, esto es, la impugnación de lo suprasensible-trascendente: no se trata para nada de una impugnación de corte teológico, dado que ello sería una impugnación que aceptaría el campo de lo trascendente. Que aún en su gesto polémico se movería en y con los presupuestos de aquello que ataca. Por el contrario, Nietzsche va al meollo de lo que él entiende es el núcleo constitutivo de toda la filosofía-pensamiento occidental, es decir, lo suprasensible en tanto que expresión de la trascendencia.

Entonces, el estatuto de lo verdadero y de lo real es polemizado. Y no solo eso: el principio de toda significación, que no era otra que la reminiscencia, en tanto que fundamento, a la divinidad en la modalidad de la certeza, también se agota. Es en este marco que debemos comprender el nihilismo proclamado por Nietzsche. La nada se extiende por la caída de la fuente de toda certeza, de lo vinculante, del fundamento de lo verdadero. Por ello, la significación última de la muerte de Dios desborda ampliamente lo que en una primera aproximación podemos deducir de ella;

no es pura y exclusivamente la muerte del Dios cristiano, sino que señala, cuando se la comprende adecuadamente en su espesor y consecuencias, la muerte de todas las figuras que venían a ocupar el lugar de Dios, es decir, el lugar de lo trascendental, con sus competencias propia para esgrimir desde sí mismos y para la totalidad, lo real y verdadero. Es la estructuración de lo real y verdadero como real y verdadero, esto es, el camino por lo cual lo real y verdadero se constituye en lo que es, lo que desafía Nietzsche. Y no tanto la figura que contingentemente esté ocupando ese lugar en una época y filosofía determinada. Para Nietzsche en el decurso histórico la trascendencia se encarnaba en diversas figuras, ámbito y valores. Por eso debemos tener bien clara la siguiente máxima: la trascendental no es idéntico a sí mismo, sino que se despliega en una multiplicidad de cuerpos y lugares en el acaecer histórico. Entonces, no alcanza con esbozar una crítica de carácter histórico-localizada. De lo que se trata, en cambio, es de moverse, de forma simultánea, en un registro histórico-ahistórico, para develar la propia historicidad de ese registro que se ha sustraído inclusive a los movimientos que se pensaban por fuera del paradigma platónico.

Ahora que hemos expuesto los pilares nietzscheanos podemos retornar a la lectura que Heidegger hace de él. Para elucidar, a la vez que para esquematizar, la crítica heideggeriana a Nietzsche, podemos apelar al sucinto ensayo de José Luis Vermal⁹.

De acuerdo con Vermal, esa impugnación puede desagregarse en tres categorías: trascendencia, representación y fundamento. Conceptos todos ellos que atraviesan y constituyen la historia conceptual de occidente. En lo tocante al primer concepto, debemos retrotraernos a la diatriba que esboza Nietzsche respecto del mundo ideal-platónico. En ella señala que, en los albores de la tradición metafísica, Platón- y todo el platonismo que lo prosiguió- pensó al ser del ente como idea, con lo que, de forma innegable, se reconducía el ser al plano óntico, puesto que precisamente la idea es eso: un ente más entre tantos. Pero ese ente ostenta una cualificación específica en la teorización de Platón, que no es otra que su entronización como fundamento de todo lo que es. En suma, en el platonismo se adivina la idea como fundamento de lo real. Así, el mundo de las ideas sería el mundo de lo real. Es en la idealidad, pues, donde reside la verdad. Por el contrario, en el mundo de la inmediatez, empírico y tangible, se exterioriza la pura apariencia, esto es, el mundo sensible, que se contrapone al ideal-sensible, en la medida en que alberga y expresa lo irreal. De este modo, vemos claramente cómo se despliega un hiato, ya que cualifica el ser del ente remitiéndose a otro ente cuya condición de ente es velada por toda una sistematización teórica. Entonces, se forja el dualismo intrínseco a todo pensar metafísico; es en ese

9 VERMAL José, "Notas sobre la interpretación de Heidegger sobre Nietzsche", *Mallorca Quaderns de pensament* N° 4, 1984, pp 79-88

desgarramiento entre lo fundante y lo fundado, lo real y lo irreal, donde aparece la trascendencia. Porque precisamente la trascendencia refiere a ese lugar desde el que se fundamenta la totalidad. Que esa trascendencia no sea idéntica a sí misma en el curso de la historia poco importa, dirá Nietzsche: lo fundamental no es tanto la figura o ente en la que ocasionalmente se encarna lo trascendente, sino, antes bien, el campo de la trascendente, es decir, lo trascendental en tanto tal. Nietzsche, recordemos, adjudica el rótulo, siempre peyorativo en su percepción, de platonismo no solo al filosofar del heleno, sino a toda la tradición filosófica occidental: la esencia del platonismo permanece incólume como resto impensado e imperceptible en todas las filosofías que la precedieron. Inclusive en las que autocomprendieron como críticas radicales de ella, porque, seguramente muy a su pesar, reprodujeron el fundamento del platonismo, que no es otro que la trascendencia en tanto que tal; en efecto, la filosofía occidental, sin excepción, reprodujo la trascendencia, con lo que se adentraba en territorio metafísico.

Para Nietzsche el problema residía en que la Idea, la Voluntad, el Cogito, el Espíritu, la Razón se escribían, todos ellos, con mayúscula. Es decir, esas filosofías no podían conquistar, para luego desplegarse desde allí, el plano de la immanencia. A ese proceder precariamente crítico Nietzsche lo denominó nihilismo incompleto: la figura que encarnaba y representaba el fundamento trascendental y absoluto se desplazaba solo para, en un momento ulterior, coronar a otro nueva figura o valor en ese lugar, con lo que recreaba lo trascendente en la misma crítica de lo trascendental. Cada una de ellas desplazaba la figura que ocupaba el lugar de lo trascendente, pero no atacaba al campo de lo trascendental en tanto tal. Y ello siempre acontece más allá de la voluntad de los pensadores que esgrimen tales teorizaciones. Por eso, en última instancia, representaban críticas parciales, ya que reproducen las lógicas que venían, según su propia prédica, a abolir.

En este punto es menester aseverar que la autocomprensión filosófica que Nietzsche le otorgaba a su obra un designio decididamente trasgresor: demoler todo vestigio de metafísica. Porque, ante todo, Nietzsche anhelaba erigirse como quien inaugura una nueva manera de pensar. En virtud de tal propósito, esgrimió su teorización relativa a la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo.

La voluntad de poder, categoría que cuenta en la obra nietzscheana con un texto homónimo,¹⁰ aparece como elemento consustancial a la noción de nihilismo completo. Para asir cómo efectivamente están articulados debemos primero señalar qué es el nihilismo completo. Según Nietzsche, este es la expresión de un nihilismo radical. Ya no se trata de desplazar sucesivamente los cuerpos y valores que se arrojan para sí mismos el ser el fundamento trascendental; de ese modo, pues, podemos argüir

10 NIETZSCHE, Friedrich, *La Voluntad de Poder*; Buenos Aires, EDAF [1901] 2000.

que el nihilismo completo propugna la consolidación de la nada, para permitir el despliegue de una valoración inmanente. Por el contrario, la radicalidad de esta forma particular de nihilismo consiste en interrogar el proceso de valoración, con lo que trataba de penetrar el plano esencial de lo trascendental en sí mismo. En ese sentido, decimos que el designio de nihilismo radical no es otro que la transvaloración de todos los valores. Es decir, ya no solo recusar cierto orden de valor, sino bregar por una modalidad de valoración alternativa, lo que implicaba modificar el proceso de valoración de los valores. Ya no se valora desde la cúspide suprasensible. Ahora, en cambio, los valores florecen desde el campo de la vida, de la inmanencia, por fuera de toda trascendencia.

Es este punto del entramado conceptual nietzscheano donde irrumpe la voluntad de poder. Y esa irrupción ostenta un carácter central, porque será la voluntad de poder el rasgo distintivo de la vida, el marco donde Nietzsche deseaba que se manifieste su filosofía.

A la vida, por su parte, le son propios dos procesos. A saber: el aumento y la conservación. Debemos pensar a esas dos particularidades de la siguiente manera: la vida, en tanto campo desde donde brota toda proceso significativo-valorativo, requiere, antes que cualquier otra cosa, conservarse, con lo que apreciamos que, al menos en primera instancia, lo que debe conservar la vida es la propia vida. Esa es su exigencia ineludible.

Ahora bien, ¿cómo se conserva la vida? Para conservarse, la vida precisa no tanto de un resguardo pasivo o de un cuidado celoso. Esa quietud de espíritu antes que conservar la vida agotará sus propias posibilidades. Para conservarse, decíamos, la vida debe escapar a esa la mera vocación de autoconservarse. Si ese es un fin premeditado, perecerá. Lejos de ello, debe aumentarse, porque toda conservación genuina de vida es, al mismo tiempo, un aumento de vida. De esta manera irrumpe la co-pertenencia entre aumento y conservación: toda conservación que se manifiesta bajo el signo de la quietud es ya una decadencia, una pérdida de vida. La vida solo se conserva al precio de su propio aumento, en la proyección de sí hacia el porvenir. Como corolario de lo anterior, se desprende la dinámica propia de la vida: el devenir; en efecto, el devenir de la vida es un rasgo inexorable y fundamental. Con esto tenemos que es desde la vida donde emergen los valores, y que esa misma vida deviene ad infinitum. Necesariamente se impone la siguiente interrogación: ¿por qué la vida deviene? La vida deviene porque ella está tramada, en su esencia, por la voluntad de poder. Lo que deviene, entonces, es la voluntad de poder. Con esto, vida, voluntad de poder, devenir y ser en su sentido más amplio, significan en el lenguaje de Nietzsche lo mismo.

Para iluminar como lo antedicho está imbricado con el eterno retorno de lo mismo debemos proseguir un poco más con la voluntad de poder. Con un símil

extraordinario a la analítica hegeliana del deseo, Heidegger arguye que la voluntad, antes que cualquier otra cosa, se desea a sí misma; En efecto, la voluntad no se dirige a ninguna exterioridad, más si hacia sí misma. Por consiguiente, la voluntad es, ante todo, voluntad de la voluntad.

Poco a poco, con meticulosidad, paciencia y rigurosidad, nos acercamos al eterno retorno. Si articulamos la argumentación relativa a la voluntad de poder como voluntad que, antes que dirigirse hacia cualquier objeto particular, se dirige hacia sí misma con el hecho de que el devenir es la temporalidad propia de la vida, se deduce la significación del eterno retorno de lo mismo. En principio esa temporalidad parece estar guiándose al porvenir. Sin embargo, antes que hacia delante, la voluntad está retornando. Pero ese retorno está encastrado en un lugar bien preciso: la misma voluntad. De ese modo, el eterno retorno de lo mismo es el eterno retorno de la voluntad sobre sí misma.

En los albores de su obra magna¹¹, Heidegger señala una hipótesis capital para toda su trayectoria teórica. La filosofía, dice, ha olvidado al ser, se ha entregado al campo de lo óntico, es decir, el dominio de los entes. Será la tarea de todo su filosofar rememorar al ser, traerlo al pensar, atraparlo en su especificidad, lo que suponía dejar de concebirlo desde el campo de los entes. Esa tesis, que recorre toda la obra heideggeriana, constituye el subsuelo desde el cual se erige la impugnación hacia Nietzsche, cuyo epicentro, como ya dijimos con antelación, no es otro que develar cómo el anhelo nietzscheano de pensar por fuera del paradigma trascendental es incompatible con su propia teorización. En otras palabras: Heidegger busca demostrar cómo, en definitiva, Nietzsche no escapa a la trascendencia. En suma, los designios nietzscheanos, según Heidegger, señalan el camino adecuado. No obstante, ese horizonte, que es- insistamos en esto- el adecuado, permanece ajeno a su entramado teórico. Veamos por qué.

Distante de la autocomprensión nietzscheana como corpus que expresa una inflexión radical en la tradición filosófica occidental, cuyas marcas insignes eran las rúbricas de la extemporaneidad y lo disruptivo, Heidegger, en cambio, postula que en la misma operación que se prestaba a demoler la metafísica Nietzsche reconstruye el principio de la trascendencia. Ese absoluto trascendental se cristaliza ahora en una constelación que coaligaba, como un todo funcional y complementario, a la voluntad de poder, el eterno retorno de lo mismo, la vida y el devenir. Entonces, podríamos decir que a lo se aboca Heidegger es a iluminar la inconsecuencia de Nietzsche respecto de sus propios horizontes filosóficos.

11 HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta [1927] 2008.

De acuerdo a Heidegger, Nietzsche no es solamente un metafísico entre otros. Un mero nombre que se añadiría, sin ningún rigor e inventiva, a una galería de pensadores que, en sus disimilitudes, demostraban una equivalencia transversal: la obliteración del ser como ser. Su lugar posee una diferencia cualitativa: Nietzsche no es solo un metafísico más, sino que es el último de los metafísicos. Que eso sea así se explica porque Nietzsche agota las posibilidades de la metafísica, por lo que roza el problema del ser sin nunca aprehenderlo en su singularidad. Lo atisba. Pero, en última instancia, este le permanece velado, oculto. Citamos hace unos instantes la hipótesis que conminaba a toda filosofía occidental al precario estatuto del olvido del ser. Y lo citamos porque es desde ella donde Heidegger ordena a Nietzsche como el último de los metafísicos, puesto que hay una identidad entre olvido del ser y metafísica; en efecto, lo metafísico inaugura lo trascendental. Y es ese absoluto trascendental lo que obnubila el des-ocultamiento del ser, aun si, tras una trasvalorización de por medio, nos colocamos en el plano inmanente de la vida. En *La Metafísica de Nietzsche*, de 1940, lapidariamente Heidegger expone que “el pensamiento de Nietzsche es, en conformidad con todo el pensamiento occidental desde Platón, metafísica” (Heidegger, 2013: 725).

Pero para Heidegger esa radicalidad que venía a expresar la transvaloración de todos los valores, la muerte de Dios y una filosofía de la inmanencia no es tal. Canán ilustra con maestría nuestro dilema. A saber:

“¿Con qué derecho, a pesar incluso de la autocomprensión del propio Nietzsche, Heidegger lo ordena con Platón bajo el mismo rubro, metafísica, con qué derecho a pesar de que Nietzsche considera su filosofía como “inversión del platonismo” Heidegger califica dicha filosofía de platonismo?” (Canán, 2011: 2)

¿Por qué acontece aquello? Acontece ya que, tal como ocurría con la idea en Platón, Nietzsche pone el valor como la centralidad absoluta. Valoración que, es imprescindible hacer notar, encuentra su condición de posibilidad en la voluntad de poder y su eterno retorno a sí misma en el marco de la vida, que es, a su vez, puro devenir; la metafísica es todo pensamiento que piensa el ente en tanto tal, es decir, el ente en tanto que es; que piense al ente en tanto tal significa una deslocalización del pensamiento: no se trata de pensar un ente en particular, sino de pensar lo propio de lo ente, que no es otra cosa que su entidad, su cualidad originaria, es decir, su ser. Se piensa aquí lo que hace ser al ente aquello que es. Toda la metafísica, desde Platón hasta Nietzsche, ha comprendido el ente en tanto que tal por medio de otro ente, que se entronizan como fundamento. Ayer la idea o el espíritu, hoy, con Nietzsche, la voluntad de poder.

En la consideración heideggeriana la metafísica es una reificación óntica, dado que el ser en tanto que tal, es decir, el ser en su esencialidad, permanece excluido o marginado. Lo que quiere decir que no es plausible de ser pensado en su esencia. Precisamente de eso se trata: de llegar a pensar en otro registro, el del ser. El primer paso filosófico en la comprensión del problema del ser radica en no determinar al ente como ente, reconduciéndolo a otro ente, como si el ser tuviese el carácter de un posible ente (Canán, 2011: 3).

De acuerdo a Heidegger, en Nietzsche lo apropiado es lo preguntado (qué es el ente en tanto que tal), lo discordante, sin embargo, es la respuesta (la reconducción a otro ente, lo que deja impensado la región del ser mismo). El eterno retorno, en su vínculo intrínseco con la voluntad de poder, viene a representar ese ente al cual se conducirán todos los demás entes, con lo que proseguirá la tradición occidental de obturar la penetración en el ser en tanto ser.

2. El Nietzsche de Karl Löwith: sobres los restos teológicos impensados.

La analítica que esgrime Löwith respecto del eterno retorno de lo mismo se inscribe en el más general tratamiento de los fundamentos, horizontes y límites de los presupuestos de la filosofía de la historia. El título de la obra de su autoría aquí examinada es ya indicativo cabal de su designio. Explicitémoslo: *Historia y salvación: sobre los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*.¹² Podemos vislumbrar en este escrito que existiría, según Löwith, una imbricación esencial entre teología y filosofía de la historia¹³. Una articulación que sería indisociable y constitutiva: toda filosofía de la historia estaría marcada, en su origen y espíritu, por la presencia de presupuestos teológicos. Tenemos, en suma, una articulación esencial, ya que todo ejercicio de filosofía de la historia es impensable en su especificidad sin la remisión a elementos teológicos¹⁴

En *historia del mundo y salvación*, Karl Löwith arguye que todas las filosofías y movimientos que se arrojan ser bandera del proceso de secularización occidental,

12 LOWITH, Karl, *Historia y salvación: sobre los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Madrid, Katz Editores, [1949] 2007.

13 La empresa teórica de Löwith guarda no pocas semejanzas con la labor que SCHMITT, Carl emprendió en *Teología Política*, Madrid, Trotta, [1922] 2009.

14 Las consideraciones que esgrime Löwith sobre Nietzsche no se despliegan unívocamente en *Historia del Mundo y Salvación: sobre los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Antes bien, en el siguiente escrito el tratamiento de nietzscheano encuentra un lugar relevante: LOWITH, Karl, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento del siglo XIX*, Buenos Aires, Katz Editores [1939] 2008. Hemos decidido, por razones de espacio y brevedad, excluir de nuestro texto el tratamiento de dicha pieza.

ostentaron en su propio cuerpo, en su centro y en sus márgenes, aun en sus resquicios más ínfimos y en sus más recónditos recovecos, un resto teológico impensado. Un resabio que no solo se filtra lateralmente en los movimientos de impugnación al orden, instituciones y cultura enraizados en la tradición teológica, sino que se encarna en su propio núcleo, en sus principales categorías, en sus estructuraciones y lógicas: desde Voltaire y Hegel hasta las prefiguraciones de la sociedad emancipada de corte marxista y el eterno retorno de lo mismo nietzscheano: en todas ellas, sin excepción, se escondería la teología como su fundamento no percibido.

Con esto es notorio que no podemos prescindir de una comprensión de las hipótesis primordiales que vertebran *Historia y salvación del Mundo*. Por lo tanto, se vuelve un imperativo reponer, aunque sea someramente, el recorrido del texto, ya que la hermenéutica pergeñada sobre Nietzsche es inescindible de las tantas que allí se llevan a cabo. Porque, en suma, es un momento más de continuidad de lo teológico en los registros que se asumen y piensan a sí mismos como expresiones secularizadas.

Con ánimos de esquematizar, creemos que el texto puede comprenderse bajo la luz esclarecedora de tres movimientos fundamentales. El primero de ellos consistiría a grandes rasgos en la penetración minuciosa, capilar sobre un campo bien delimitado del saber: la filosofía de la historia. Campo este que la modernidad se atribuye como una creación propia. Será esa hipótesis la que venga a problematizar Löwith arguyendo que, en realidad, el quiebre no estaría tanto en el pasaje de la edad media, donde prevalece el pensamiento teológico, a la modernidad secularizada sino, antes bien, entre la antigüedad pagana y el cristianismo.¹⁵ Aquí subyace la radicalidad de la hipótesis del discípulo de Heidegger, esto es, en una recodificación de la temporalidad histórica se expresaría una redefinición del componente hegemónico y distintivo de esos periodos recién mencionados: es plausible argumentar que Löwith comprende que el estatuto de nuestra modernidad como un momento interior a la era cristiana, y no como su antítesis, tal como la modernidad pregonará sobre sí misma. En el decir del alemán, la frontera teológica permanece pétreo, aún en cuando de despotriquer vehementemente contra ella por doquier.

Esa indagación va a desbrozar los elementos constitutivos que conforman a ese campo del saber en forma separada, para así poder rastrear su evolución histórica. Como es evidente, estamos hablando, por una parte, de la filosofía y, por la otra, de la historia. De ese modo, Löwith se retrotrae hasta la antigüedad helena. Al remontarse a ese periodo, Löwith descubre la escisión de hecho entre filosofía e historia. Es más: no solo vería su división de hecho. Más temeraria que esa mera connotación, Löwith

15 Para una perspectiva analítica diferente sobre estas cuestiones véase *La legitimación de la Edad Moderna*, Madrid, Trotta [1966] 2018, de Hans Blumenberg.

señala otra más arriesgada: entre filosofía e historia, en su significación exclusivamente antiguo-pagana, hay una incompatibilidad de base. Veamos por qué.

Esa señalada inconmensurabilidad entre filosofía e historia tiene su origen en el tipo de objetos que cada una de estas ramas del saber aborda. Es, por lo tanto, una diferencia de tipo epistemológico-gnoseológico. Por una parte, el campo de la historia, con representantes como Heródoto y Tucídides, se abocaba al estudio de sucesos empíricos pasados. La historia era, sobre todo, historia empírica sobre los acontecimientos políticos y bélicos ya consumados.

Por otra parte, y como bien señala Federico Donner en su reseña del libro de Löwith¹⁶, la filosofía o, mejor dicho, el campo filosófico, comprendía el *kosmos*, es decir, el orden y las leyes de la totalidad o universo por medio del *logos*. Y en la medida que esas leyes y ese orden eran invariables y necesarios y, por ende, ahistóricos, la filosofía se movía en el terreno de lo idéntico, y prescindía de cualquier soporte en estudios históricos.

Tenemos así los objetos propios del quehacer filosóficos eran inmutables. En oposición, la historia se jugaba en la dimensión empírica de lo político, con lo que se planteaba su carácter contingente y efímero. Está claro, entonces, dónde, cómo y por qué, en la Grecia Antigua, filosofía e historia son inconmensurables. Por eso, hablar de algo así como de una filosofía de la historia en esa coyuntura es un oxímoron. Habrá que re-significar ambos campos para habilitar la mera posibilidad de existencia de ese entrecruzamiento.

En segunda instancia, Löwith va a proceder a desbrozar un conjunto de constelaciones teóricas de la filosofía moderna de la historia que, de acuerdo a lo que venimos narrando, ostentaban, como su impropia propiedad, un resto teológico: Löwith pasa, con agudeza crítica, por nombres de la envergadura de Marx, Hegel, Voltaire, entre otros¹⁷.

Finalmente, el tercer eje. Este último movimiento asume, al menos para nosotros, la forma de una embestida, incisiva, casi bélica, contra el proyecto moderno. Sobre todo respecto de una arista de él. Arista que Löwith concibe como su punto neurálgico: el proceso de secularización. De lo que se trata es de interrogar a la secularización y, por consecuencia, a la filosofía de la historia moderna. No se trata tanto de denunciar cierta irracionalidad que conminaría a la modernidad al fracaso en virtud de los restos

16 DONNER, Federico, reseña de *Historia del mundo y Salvación*: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia, en *Acta Poética*, vol. 29, núm. 1, 2008, pp. 403-407

17 Excede el propósito del presente escrito abordar pormenorizadamente lo teológico que pervive, muy a su pesar, en esos autores. No nos queda aquí más que recomendar enfáticamente la lectura completa del texto de Löwith al que hacemos alusión en el cuerpo del texto.

teológicos. Por el contrario, de lo que se trata es de eludir un gesto narcisista en la analítica de la modernidad, que consistirá en comprenderse desde sí misma como una discontinuidad radical; en efecto, de lo que se trata es de esgrimir una hermenéutica de la modernidad desde otro lugar.

Un punto sustancial será la cuestión de la traducción o domesticación de los conceptos que la filosofía de la historia moderna hereda o apropia: en efecto, la moderna filosofía de la historia no puede reconfigurar o resignificar esa herencia. Ella reedita la trascendencia en otras figuras, sobre todo en las del progreso y el hombre, y en la misma temporalidad histórica como proceso con una génesis y un fin objetivos. En suma, la filosofía de la historia no puede emanciparse de su procedencia cristiana. Esto traerá una serie de paradojas hermenéuticas como, por ejemplo, el hecho de que

“la empresa de Hegel puede explicarse de dos maneras: como un ataque a la teología cristiana o como su defensa mediante el lenguaje filosófico. La esencial ambivalencia de todos los intentos modernos de ‘realizar’ el ‘espíritu’ cristiano sin fe ni esperanza se mostró ya cuando Hegel se dio a la tarea, por primera vez, de construir un sistema, aclarándose a sí mismo ‘qué puede significar acercarse a Dios’”. (Löwith, 2007: 78).

Hasta allí una reposición explicativa, si bien algo rudimentaria, de los aspectos fundamentales del texto de Löwith. Como hemos advertido, la restitución pretérita no carece de propósito. Por el contrario, la significación que posee el eterno retorno de lo mismo nietzscheano solo se deja aprehender como una expresión de esa supervivencia teológica en las doctrinas que venían a resquebrajar la hegemonía teológica. Teorías que, algunas más que otras, reclaman para sí mismas el ser una inflexión, el inaugurar la diferencia con la teología.

Así las cosas, ya sobre el último aliento de su texto Löwith penetra en la cuestión. Más puntualmente en su segundo anexo, titulado “*La repetición de Nietzsche de la doctrina del eterno retorno de lo mismo*” (Löwith, 2007: 261). Allí el alemán distingue dos aspectos fundamentales de la doctrina de Nietzsche: uno esotérico, referido a su anticristianismo y, por otra parte, uno exotérico, que remite a la idea del eterno retorno de lo mismo. Al igual que Heidegger, Löwith sostiene que esa categoría, el eterno retorno de lo mismo, constituye un núcleo capital del pensamiento de Nietzsche. Pero, no obstante, no por las mismas razones.

De acuerdo a Löwith, esa doctrina parece comportar en lo inmediato un absurdo o un juego retórico infundado. Sin embargo, su preponderancia sería de corte histórico. En ese sentido, para Löwith, con la entrada en escena de la idea del eterno retorno de lo mismo se reactualiza un debate pretérito, a saber: aquel que protagonizaron el paganismo clásico y cristianismo primitivo. De ese modo, el énfasis en la continuidad cae en desgracia: el eterno retorno de lo mismo no valdría como gesto que marcaría una

diferencia específica en el decurso histórico, sino que su preponderancia consistiría es rememorar un debate que parecía clausurado.

La hermenéutica de Löwith, a diferencia de la de Heidegger, no se mueve el terreno de la sistematicidad, es decir, no hay una articulación del eterno retorno de lo mismo en una constelación categorial. Su significación puede asirse prescindiendo de una analítica de esa estirpe. Hay, en cambio, una opción metodológica que se jugará primordialmente en las significaciones que el discípulo de Heidegger rastrea en el propio eterno retorno en dos textos: *Así habló Zaratustra*¹⁸. *Un libro para todos y para nadie* y la obra ya mencionado en el apartado anterior: *La Gaya Ciencia*.

¿Qué es lo que se pone en juego bajo el eterno retorno de lo mismo? En primera instancia parece indicar Löwith que lo que aparece es la oposición entre voluntad y destino, entre fatum e historia. Aquí Löwith no hace otra que seguir al propio Nietzsche, puesto que señala que

“en la voluntad libre se cifra el principio de la singularización, de la separación respecto del todo, de lo ilimitado; el fatum, sin embargo, pone al hombre en estrecha relación con la evolución general”. A lo que inmediatamente se añade “una voluntad absoluta y libre haría del hombre un Dios; el principio fatalista, en cambio, un autómeta” (Löwith, 2007: 265).

¿Cómo es que semejante encrucijada atraviesa al eterno retorno de lo mismo? Esa oposición entre libertad y fatum ostenta dos aspectos nodales: el primero, una interrogación, clásica, respecto al fundamento del devenir y, en segunda instancia, un anhelo en el que se engarzan aspiraciones tanto éticas como epistémico-metodológicas. Para ser concisos, el primer punto estriba en dirimir si el fundamento del devenir era la necesidad del cosmos, o si por el contrario aquel fundamento se halla más bien ausente, de modo tal que podríamos hablar de una temporalidad infundada, sin centro neurálgico y, por tanto, contingente. Respecto del segundo aspecto, Löwith señala la aspiración nietzscheana de esbozar una perspectiva suprahumana en lo relativo a la historia. Ese anhelo-proyecto nietzscheano se cristaliza en la idea superhombre.

Tras un intervalo de veinte años, Nietzsche, dice Löwith, se decide por quien redime nuestra contingente existencia: el mundo, el cosmos que hace que todo lo que alguna vez ha sido retorne, otra vez, de forma indefinida. Así la temporalidad mundana sería una perenne mismidad, donde todo volvería al ruedo del ser. De ese modo, florece la idea del eterno retorno de lo mismo. La primera exposición de esa idea la encontramos en el marco de la *Gaya Ciencia*, en el apartado titulado “*El peso más pesado*”. Allí se dice lo siguiente:

18 NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, Buenos Aires, EDAF, [1883] 2010.

“Esta vida, tal como en el presente la vives, tal como las vivido, deberás vivirla innumerables veces, y en ella nada habrá de nuevo; al contrario, cada dolor y cada alegría, cada pensamiento y cada suspiro, lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, se reproducirá para ti, en el mismo orden y en la misma sucesión; también aquella araña y aquel rayo de luna entre los árboles”. (Löwith, 2007: 266).

Decíamos antes que el eterno retorno de lo mismo poseía, a lo largo de la voluminosa obra nietzscheana, una significación heterogénea. Por consiguiente, cualquier presupuesto de univocidad semántica es aquí descartado. En lo que sigue nos encomendamos a la empresa de asir esas significaciones heterogéneas, reponerlas de forma tal que podamos determinar, de una vez, qué tipo de relación existe entre ellas. Es decir, ¿son compatibles las diversas significaciones que adquiere el eterno retorno de lo mismo en la trayectoria nietzscheana? ¿Es la coherencia su marca distintiva? O por el contrario, ¿hay una inconmensurabilidad insalvable entre esas significaciones? Y en ese caso, ¿qué debemos extraer de esa escisión de la teoría consigo misma? ¿Es fortuita o en ella Nietzsche está, de forma subrepticia, hilvanando un argumento de otro orden?

En el decir de Löwith, en esta exposición de la doctrina del eterno retorno de lo mismo Nietzsche pone acento no tanto en la estructuración ontológica del mundo, la vida y el devenir, sino que la inscribe en un registro ético; en efecto, la primera aparición de esta doctrina se juega en el dominio de lo ético, porque interroga al hombre, para despertarlo de la mundanidad banal de su cotidianidad, sobre el valor que asigna a su existencia; y tal como se puede apreciar en el pasaje recién citado, se plantea la cuestión del querer, lo que puede traducirse en la siguiente interrogación ¿estaríamos dispuestos a repetirnos, hasta el desquicio de la infinitud, en nuestra identidad actual? ¿Es que estamos conformes con ella? Dos tonalidades emotivas se desprenden de ese interrogar: la angustia y la responsabilidad. Ellas, a su vez, están enlazadas necesariamente. No puede comprenderse una sin la otra.

Con lo antedicho es evidente el componente ético que porta esa exposición de la doctrina. Precisamente porque versa, en definitiva, en un inquirir que busca poner al hombre frente a sí mismo, frente a lo que efectivamente es. Y no tanto para resguardarlo de potencias externas o protegerlo de vaya a saber qué peligro, inminente o futuro. De lo que trata en este punto es de la posibilidad de afirmar el querer respecto del sí mismo. Se busca, en suma, -y sobre todo en el caso de la insatisfacción respecto de la propia vida-, emprender una acción de desidentificación, de dar curso a una transformación radical. De ese modo, el eterno retorno opera como una presuposición, esto es, no como el modo de ser de la temporalidad en tanto tal, sino como pura conjetura, como un elemento ficcional que produce, sin embargo, efectos nada ficcionales. Siendo más rigurosos, aquí, en el eterno retorno de lo mismo como conjetura-ficción e imperativo

ético, se empieza a desdibujar los límites, hasta allí infranqueables, entre lo real y lo ficcional, lo empírico y lo discursivo. Ese conjeturar, que es inmaterial, produce efectos materiales, en el cuerpo de los sujetos, en sus subjetividades, en su orden de valores, en su vínculo con la otredad, etc. Hasta aquí el eterno retorno de lo mismo como imperativo ético. En lo que sigue avanzaremos con la segunda significación que detecta Löwith.

En el marco del *Zaratustra* se formula un contrapunto respecto de la significación explicitada anteriormente. Allí ya no se anuncia al eterno retorno de lo mismo como doctrina ética. Por el contrario, en este texto, que es tres años posterior a la *Gaya Ciencia*, se erige una nueva significación, cuyo carácter, dice Löwith, es decididamente metafísico. Ese carácter metafísico se devela en la aseveración de Löwith en la que se reza que en el *Zaratustra* lo que busca Nietzsche es suprema forma de todo ser.

Contraposición, entonces, de dos significaciones en un concepto, con lo que podemos adivinar una suerte de desfase del concepto, un principio de desestabilización y no sutura conceptual. Que esto sea así no expresa que ese principio de apertura y heterogeneidad sea un rasgo que permea toda la constelación de categorías nietzscheanas. No osamos cometer la imprudencia de extender estos principios como lógica para la totalidad de su itinerario.

En este punto asoma otra coincidencia entre Heidegger y Löwith: para ambos el texto principal de Nietzsche es *La voluntad de Poder*. El eterno retorno de lo mismo, en tanto que verdad metafísica, ya no se inscribe, tal como en la significación previa, en el registro ético. No versa, al menos no de forma directa, en una interrogación dirigida al sujeto. Por consiguiente, es menester examinar ahora dónde efectivamente se enraíza. Ahora bien, ¿cuál es ese objeto asociado al eterno retorno como verdad metafísica? No es otro que el tiempo. Más precisamente: el ser del tiempo, la forma y dinámica de su discurrir, su modalidad propia de existencia. De ese modo, en el marco de esta segunda significación, vemos aparecer al eterno retorno como la especificidad de un campo objetivo. En lo que sigue apuntaremos algunos corolarios de esa aseveración.

En la perspectiva de Löwith, lo sustancial de esta segunda comprensión es que habilita la experiencia que le permitirá a Zaratustra despojarse de una gran enfermedad, una enfermedad moral, cuya génesis se remitió 2000 años atrás. Esa enfermedad era, sin más, el cristianismo, que en Nietzsche es tanto como decir platonismo, tal como hemos explicitado con antelación.

Decimos experiencia, porque el advenimiento de ese saber se cristaliza en la experiencia crucial de Zaratustra, como ya apuntábamos más arriba. Lo que hay que entender aquí es que la conciencia sobre el eterno retorno de lo mismo como

especificidad universal de la temporalidad representa la condición de posibilidad de esa experiencia, que es para Nietzsche una inflexión radical en el sentido en el que inaugura una nueva relación del hombre con lo real. Conviene, si es que deseamos asir la especificidad del eterno retorno de lo mismo en tanto verdad metafísica, es decir, como el modo propio e ineluctable en el que discurre el ser y el tiempo, penetrar analíticamente en el estatuto de esa experiencia.

El carácter circular del tiempo, es decir, el eterno retorno como verdad metafísica, irrumpe en el instante del mediodía, que es la experiencia fundamental de Zarathustra. Esta es una experiencia del orden de la inflexión, un parteaguas que ya no va a poder ser soslayado por quien lo haya vivido, puesto que implica el refloramiento de una gran salud, con lo que la era de la desesperación, que era pensado como enfermedad moral, culmina. La conciencia del eterno retorno, en tanto verdad metafísica, provoca, como su efecto propio, la experiencia del gran tiempo, que se desenvuelve en el terreno de la corporalidad-subjetividad. Vemos, entonces, el entrelazamiento de lo objetivo-subjetivo, la articulación entre cuerpo, voluntad, y temporalidad.

Esa experiencia no es simplemente, y de forma inmediata, un risueño placer o puro goce o prosperidad. Es inflexión, pero no una irrupción frenética: hay que pensar la condición extática de esta experiencia bajo el paradigma de un transitar, de un florecer paciente. Implica un sembrar, un cultivar y un desplegarse. Löwith no señala si ese despliegue requiere de alguna potencia externa. Parece, más bien, que posee una fuerza propia. Esto parece revalidar esa tesis nietzscheana de la inexistencia del sujeto, lo que implícitamente afirma que todo lo que hay es un infinito pulular de fuerzas. Por lo demás, el no sucumbir en la desesperación de la conciencia del eterno retorno representa el inicio de nueva temporalidad: el gran tiempo. Según Löwith, se produce aquí una dialéctica de la desesperación y redención.

Esa relación entre desesperación y redención, que asumirá la forma de tensión, supone una borradura o cancelación. ¿Cancelación de qué? De la presunta antinomia entre libertad y fatum, entre libertad y destino. Por consiguiente, podemos afirmar que el gran tiempo es, sin más, querer el destino. Un espacio donde se yuxtaponen libertad y destino. Pero no de forma azarosa, sino a partir de un puro afirmar. De un sí categórico, rotundo: lo que antaño era una extrañeza, el tiempo, se transforma, vía la experiencia del gran tiempo, en lo más querido.

¿Cuál es el corolario más relevante de todo eso? El despertar, como dijimos, de una enfermedad moral: el cristianismo. Más puntualmente de las arquetípicas figuras del tiempo cristianas, que luego se secularizaron en la modernidad en distintos cuerpos teóricos. Son sobre todo dos figuras las que nos interesan, a saber: primero, la idea de un comienzo absoluto, de un momento creacional, de un pecado original. Segundo, la idea de un final también absoluto que, a su vez, conlleva un juicio y redención por

ese pecado originario. Entre estos dos absolutos, la idea de una historia progresiva y teleológica. Aquí no hay Espíritu. Mucho menos algo del orden de lo teleológico. Simplemente hay un girar del tiempo sobre sí mismo.

Hasta aquí la presentación de las significaciones del eterno retorno. A continuación, Löwith va a problematizar esa teorización. Y va a ser esta problematización la que resquebraje a nuestro entender la autocomprensión nietzscheana, es decir, su percepción como filósofo radical, que se desligaba de su tiempo –extemporaneidad- y que, a su vez, venía a dinamitarlo en sus bases –disruptividad-. Esa problematización posee dos niveles. El primero concierne a la procedencia y el segundo a la fractura interna del argumento.

El mero hecho de que el primer nivel de análisis pertenezca a la procedencia marca, desde el inicio, una crítica respecto de la arrogada extemporaneidad de la filosofía nietzscheana: efectivamente, al suponer una procedencia, histórica desde ya, implica que ese lugar otro que ocuparía el corpus de textos de Nietzsche es, sin más, falso. Esa idea no supone la introducción de una diferencia propia como originalidad absoluta, sino un rescate histórico. Por lo tanto, y si pensamos la idea de lo disruptivo como lo hasta ahora impensado e inconcebible- como diferencia auténtica- vemos cómo Nietzsche se aleja de la consideración de disruptividad. Por consiguiente, ni extemporáneo ni disruptivo: por el contrario, el eterno retorno de lo mismo es la actualización de un pensamiento de antaño. Otro capítulo más, pues, de la desestabilización de la autocomprensión nietzscheana. Nada o poco agrega Nietzsche a las antiguas críticas hacia el cristianismo, argumenta Löwith. Hay un símil, casi una reedición de antiguas detracciones. Menciona Löwith algunos teóricos como, por ejemplo, Lo Celso, cuyas críticas hacia el cristianismo serían muy similares a las proferidas por Nietzsche. Para ambos, el cristianismo es expresión de la masa, que es inmunda, y que, vistiendo las ropas de lo hediondo y de lo ruin, se aleja de las virtudes aristocráticas añoradas por Nietzsche, de la que destaca, sobre todo en *Más allá del bien y del mal*¹⁹, el vigor, la inmisericordia, la irreverencia, insólita en tiempos cristianos, de una afirmación bélica a la vez que gozosa, de la vida. La cita que sigue da testimonio de lo que planteamos:

“El paralelo histórico entre los antiguos ataques y los ataques modernos demuestra la perseverante significación de los primeros y la historicidad de los segundos, aunque hacía tiempo ya que los viejos ataques habían quedado en el olvido cuando Nietzsche los recuperó” (Löwith, 2007: 271).

Se cancela, evidentemente, el presupuesto de extemporaneidad. Sin embargo, y pese a las herencias, la filosofía de Nietzsche no es una réplica exacta e inmodificada

19 NIETZSCHE, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Buenos Aires, Editorial Lea, [1886] 2015

del paganismo heleno. Aseverar tal cosa comportaría una falencia en la exposición de Löwith. El oriundo de Heidelberg no se adentra en ese camino. Solo nos advierte su posibilidad. Pero lo hace para que, con desdén, la desechemos, por imprudente y burda. Nietzsche, según él, forjó, en el Zaratustra, un evangelio anticristiano. En su impugnación, no obstante, se filtraban, ya en la lectura propuesta por Löwith, los restos de lo impugnado, lo que, en rigor, suspendía cualquier atribución de exterioridad radical del pensamiento nietzscheano. La irrupción, como aquello que conmueve desde su imprevisibilidad y su temporalidad extraordinaria, pierde potencia. Se vuelve otra cosa. ¿Porque aconteció de esta manera? Compenetrado como estaba con el cristianismo, Nietzsche, nos cuenta Löwith, era esencialmente cristiano porque era un furibundo anticristiano. Posicionándose como anticristiano sigue habitando, como horizonte sobre el que se despliega su teorización, el registro del cristianismo. Sobre todo por dos motivos: el pensamiento del futuro y la voluntad para crearlo; la futuridad es una connotación que, una y otra vez, Nietzsche arroga para sí. Toda su filosofía sería la filosofía del futuro, una que se apropiaba del futuro en el mismo gesto de su invención. Y eso, nos dice Löwith, escapa del ideario pagano de los griegos, para quienes el porvenir era una categoría absurda en la medida en que la estructura del tiempo era un ciclo cósmico que se repetía perpetuamente. Con voluntad, nos referimos al concepto de voluntad de poder, eje fundamental de la obra nietzscheana. La voluntad, de forma ineluctable, está proyectada hacia un futuro que trata de apresar, de moldear, de definir. Ese estar siempre proyectada hacia el porvenir es inconciliable, nos asegura Löwith, con la hipótesis del eterno retorno en tanto que verdad metafísica. Precisamente ¿cómo articular esa condición de futuridad de la voluntad con el hecho, de naturaleza objetiva, de que esa misma temporalidad posee una estructura que le hace repetirse, volverse a presentar? ¿Cómo pensar la posibilidad del superhombre, en tanto que redención futura, si todo está condenado a repetirse? ¿Acaso Nietzsche no está articulando aquí lo inarticulable, esto es, la voluntad y el destino? Por ende, y como creemos que es claro ya, deducimos que no es pensable una articulación entre ambas ideas. Por el contrario, si las examinamos cautelosamente y deducimos todas sus implicancias, su articulación es, lisa y llanamente, una imposibilidad. Ergo, son inconciliables en un sentido radical, es decir, ontológico: la estructura de la temporalidad clausura la fuerza de porvenir que Nietzsche le adjudica a la voluntad. Por consiguiente, con Löwith podemos aseverar que la especificidad del gesto crítico de Nietzsche hacia el cristianismo hunde sus raíces en el propio cristianismo.

De estas asperezas podemos atisbar la fractura interna del argumento nietzscheano. Ese desgarramiento que se produce en el núcleo del pensamiento nietzscheano podemos colegirlo de la irreconciliabilidad de las significaciones heterogéneas que posee el eterno retorno de lo mismo. Como subrayamos anteriormente, el eterno retorno de lo mismo es una categoría cuya heterogeneidad

semántica presenta dos significaciones fundamentales, una de carácter subjetivo-ético y otro objetivo-fáctico. La imposibilidad de articular ambas significaciones en una totalidad coherente es, en la perspectiva de Löwith, un déficit argumentativo. Supone una fractura sobre la que debemos llamar la atención, para reprocharle a Nietzsche su pérdida de coherencia. Ahondemos en esa imposibilidad: en efecto, si postulamos, en tanto que verdad objetiva, el eterno retorno como modalidad propia del tiempo, como el ser de la temporalidad clausuramos, en ese mismo movimiento, la condición de posibilidad de la hipótesis del eterno retorno como interrogación ética-subjetiva, anulando su efecto propio: el provocar angustia y responsabilidad. El peso más pesado no exige la verosimilitud de aquello que señala como posible, es decir, la posibilidad de que todo esté condenado a repetirse, una y otra vez. Por el contrario, afirmar tal cosa es equivalente a dinamitar su fuerza de acontecimiento. Su potencia reside en su carácter de conjetura, en su naturaleza ficcional. En saber que, aunque se la vislumbra como posibilidad, el eterno retorno es una irrealidad en términos objetivos. Pero una irrealidad que alberga la posibilidad de movilizar algo en el hombre para provocar en él un trastocamiento, un derrumbe de todo lo que creía perenne e inmutable. En el momento en que sostenemos que el eterno retorno ya no es una hipótesis subjetiva-ética, sino una hipótesis objetiva-material suspendemos la preponderancia que podría llegar a tener esa interrogación del hombre respecto de su ser con un trasfondo que aventure cualquier posibilidad de ruptura, porque lo que se anula en la conceptualización objetiva material del eterno retorno no es esta o aquella ruptura. En realidad, lo que se anula es la posibilidad ontológica de la ruptura. No hay ruptura, o diferencia radical, o imprevisibilidad. De hecho, no hay porvenir en tanto aquello que está por-venir. Solo hay reparaciones, reincidencias, ciclos.

Conclusión.

Una obsesión: esa fue la caracterización con la que transitamos la hermenéutica heideggeriana. Elegimos esa figura por sobre otras, porque nos brindaba la posibilidad de capturar tanto un registro cualitativo como otro cuantitativo; en lo cualitativo, porque daba cuenta de la profusa atención de Heidegger sobre Nietzsche y de cómo ello resultó en una cantidad importante de textos; en la cualitativo, porque esa señalaba el carácter de acontecimiento que significó para Heidegger su confrontación con Nietzsche. Vale recordar en este punto que para Heidegger confrontar representaba criticar genuinamente, y criticar genuinamente era, a su vez, el dislocamiento de la mismidad de quien lleva a cabo la crítica. La desidentificación del yo respecto del yo como ejercicio filosófico. En rigor, criticar genuinamente es algo del orden de la experiencia y la identidad

Por otra parte, señalamos la sistematicidad de la hermenéutica heideggeriana: para el de Messkirch la significación del eterno retorno de lo mismo está inexorablemente

articulada con otros términos en una constelación categorial coherente y unitaria. Sin embargo, como ya sabemos, no se trataba de un término fútil, que se posaba casi mudo en los márgenes de la teorización. Lejos de ese rol secundario, el eterno retorno de lo mismo constituía, junto a la voluntad de poder, la muerte de Dios, el devenir y la vida, el núcleo neurálgico de toda la filosofía de Nietzsche.

Esa imbricación de categorías venía a decretar no solo el desplazamiento, en tanto que fundamento de lo real y lo verdadero, de los distintos absolutos que atravesaban la filosofía occidental, como la idea platónica, el cogito cartesiano, el espíritu hegeliano, etc., sino que propugnaba una salida más radical: eliminar el lugar del absoluto en tanto tal, lo que implica desenfundar lo real, para así poder edificar una filosofía de la inmanencia de la vida.

No obstante, y pese a su propia intención, Nietzsche no podía romper con la tradición a través de la constelación categorial antes mencionada, porque ella seguía obnubilando la diferencia ontológica, esto es, la diferencia entre el ser y los entes, por lo que, en definitiva, seguía reeditando el olvido del ser al entronizar a la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo, conjugados con las ideas de vida y devenir, como los fundamentos de lo real. Como consecuencia de ello, no podía pensar al fundamento desde su fondo abisal, dado que interpretaba al ser como ser de lo ente y pensar el ser de lo ente remitiéndose a otro ente, que adquiere así una diferencia cualitativa específica, era prorrogar el olvido del ser en tanto que ser, puesto que la esencia del ser no radica en ningún ente, ya sea éste el Cogito cartesiano o en el engarce entre voluntad y eterno retorno. Este es, sintéticamente, el diagrama heideggeriano.

Dos son las críticas que nos parecen las más pertinentes al *Nietzsche* de Heidegger. Se inscriben en dos planos distintos: el documental y el epistemológico-hermenéutico, respectivamente. En el plano documental la impugnación es la siguiente: ¿cuál es el criterio que guía a Heidegger a basar su clave de lectura en textos póstumos, como todos los que conforman la *Voluntad de Poder*? ¿Por qué Heidegger no circunscribe su lectura e interpretación a lo efectivamente publicado por Nietzsche? En fin, ¿es legítimo apelar a esos documentos para atribuirle un valor tan decisivo? Existe, por así decirlo, un apego a lo póstumo que dista de ser inabordable en una perspectiva crítica.

Engarzado con el primer plano, en el ámbito epistemológico-hermenéutico compartimos lo dicho por Diana Muñoz en su ensayo *Nietzsche y los filósofos de la diferencia*²⁰. Allí la autora ataca la presunción de un sentido unitario, coherente y suturado que esgrime Heidegger respecto de la obra de Nietzsche, para resaltar, por oposición, la pluralidad y apertura de los textos nietzscheanos. Esto es lo

20 MUÑOZ, Diana, *Nietzsche y los filósofos de la diferencia*, *Franciscanum* • volumen LV • N. o 159 • enero-junio de 2013

que a posteriori le permitirá afirmar la irreductibilidad de sentido, es decir, la no uniformidad, la inexistencia de un sentido unívoco y cerrado. En rigor, la indecibilidad radical de texto nietzscheano. De ese modo, no habría un Nietzsche arropado por una totalización que suspenda otras vertientes hermenéuticas, sino que habría siempre una fuga posible de invención de nuevos sentidos. Paradigmático de esa indecibilidad radical de sentido es el tratamiento que dispensa Derrida. Sobre todo en *Espolones*.²¹

En el caso de Karl Löwith, que al igual que Heidegger cancela el sentido radical de la obra nietzscheana, se trata no tanto de una introspección ontológica, sino de un análisis sobre los fundamentos de la filosofía de la historia de la modernidad; de la investigación de sus premisas, de su condición de posibilidad, de sus herencias, de sus precariedades. En fin, Löwith trata de realizar un racconto de los restos que la atraviesan y, en última instancia, la constituyen secretamente. Es en ese espíritu que, sobre el último aliento de *Historia del Mundo y Salvación*, dedica algunas páginas a reflexionar en lo que concierne al eterno retorno de lo mismo. En esta sucinta pero potente reflexión, Löwith descubre dos sentidos heterogéneos del eterno retorno: la primera significación, que se halla en un aforismo de la *Gaya Ciencia*, es de carácter ético-subjetivo. En este punto lo esencial no es el eterno retorno como verdad objetiva o como la realidad efectiva del tiempo, sino, antes bien, el desapego que puede causar en el hombre respecto de su propia existencia esa mera posibilidad. En el marco de la segunda significación, que se presenta en el *Zaratustra*, esa mera posibilidad se solidifica, abandonando su dimensión ficcional y su quehacer ético-subjetivo. Aquí el eterno retorno se transforma en verdad metafísica. Con esto Löwith quiere señalar que se trata ahora de la estructura del tiempo o del ser de la temporalidad, y no de una interrogación ética.

El problema asoma cuando Löwith trata de anexar ambas significaciones; en efecto, Löwith declara la imposibilidad de articularlas. Son en su consideración irremediabilmente inconmensurables entre sí. Esa oposición inconmensurable acontece porque la condición de posibilidad de éxito de la significación ética, esto es, el provocar un sentimiento de angustia y responsabilidad que aliente la reestructuración del hombre por su propia voluntad exige, necesariamente, la apertura del porvenir, lo que es inconcebible desde la hipótesis del eterno retorno en tanto que verdad metafísica, puesto que desde ahí el porvenir no es otra cosa que la repetición de lo ya acontecido, de modo tal que la temporalidad se configura como un nivel extraño a cualquier influjo de la voluntad. Por otro lado, es plausible reprocharle a Löwith lo mismo que a Heidegger. Es decir, el imperativo de coherencia. Efectivamente, ¿desde dónde fundamenta Löwith la necesidad de que las significaciones del eterno

21 DERRIDA, Jaques, *Espolones*, Valencia, Pre-Textos, [1978] 1981. De hecho, el filósofo francés recusa la modalidad de la interpretación heideggeriana, esto es, la sistematicidad.

retorno deben ser congruentes entre sí? ¿Acaso ese imperativo de coherencia no es un gesto exterior y arbitrario y, sobre todo, no admito como tal? En todo caso, si Löwith denuncia la heterogeneidad constitutiva del eterno retorno de lo mismo como signo de lo deficitario parte del presupuesto, absolutamente polemizable, de la unicidad como virtud de una obra.

Asimismo, entre Löwith y Heidegger encontramos tanto una superficie de coincidencias como otra de discrepancias; en las coincidencias hallamos dos fundamentales: la primera estriba en su común consideración de que el eterno retorno de lo mismo es una de las principales categorías de todo el itinerario nietzscheano. La segunda, por su parte, consiste en que la negación que ambos esbozan de la radicalidad de la obra nietzscheana, a través de su impugnación de los supuestos de extemporaneidad y disruptividad, tiene por objeto afirmar, sobre todo en Heidegger, la propia radicalidad de sus teorizaciones como movimientos que vendrían a marcar un corte inflexivo en la historia de la filosofía. En suma, los gestos convergen en el desmantelamiento del espesor crítico atribuido al núcleo nietzscheano para afirmar, si bien en registros disímiles, una dislocación en el marco de la recepción.

En la superficie de discrepancias dilucidamos dos que nos parecen las más preponderantes. La primera indica que, en el caso de Heidegger, prima una analítica que avanza con los presupuestos de totalidad y sistematicidad tratando de ensamblar las principales categorías en un universo transparente y coherente, mientras que Löwith se adentra en la significación heterogénea de un mismo término, y aunque se juegue cierta lógica de articulación, no podemos de ninguna manera calificarla como una hermenéutica que se despliegue bajo el signo de la totalidad y la sistematicidad. La segunda señala no ya los pilares interpretativos de cada autor, sino el dominio en el que cada uno se posa; en Heidegger, se trata de la ontología, mientras que en Löwith se trata de la mutua contaminación entre los niveles de la teología y los de la filosofía de la historia.

A fin de cuentas, la ponderación que Nietzsche tenía sobre sí mismo en tanto filósofo extemporáneo y disruptivo se ve erosionada, cuando no directamente rebatida en las sendas revisiones que postulan tanto Heidegger como Löwith. La atinado o no de ese juicio, por lo demás, les corresponde, en última instancia, a los lectores. Pero nuestra apuesta, la instrumentación del quehacer teórico de Heidegger y Löwith como insumos que interpelan críticamente, si bien de manera bien diferenciada entre sí, la obra nietzscheana, creemos que aporta una perspectiva interesante para releer los textos de este autor sobre nuevas luces.



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA

REVISTA DE FILOSOFÍA

Nº 95-2 _____

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en agosto de 2020, por el **Fondo Editorial Serbiluz**, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
www.produccioncientificaluz.org