

Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger)

Dos preguntas

Jacques Derrida

La primera pregunta se refiere al *nombre* de Nietzsche; la segunda, a la noción de *totalidad*.

I

Comencemos por los capítulos segundo y tercero del libro de Heidegger. Versan, respectivamente, sobre *El eterno retorno de lo mismo* y sobre *La voluntad de poder como conocimiento*. Nos detendremos más en el apartado dedicado al *caos* y al «presunto biologismo de Nietzsche». Espero que los riesgos de esta elección sean mínimos, puesto que a lo largo de la obra se ofrece la misma interpretación de dichos temas. En todas partes, se expresa y se concreta, en grado sumo, un mismo sistema de lectura. Se trata de expresar la *unidad* y la *unicidad* del pensamiento de Nietzsche, comprendido en función de la unidad que ha alcanzado o que está a punto de alcanzar la metafísica occidental. Nietzsche sería, precisamente, la *cumbre*, la cúspide o la cima de ese logro, y miraría, por ello, a ambos lados, hacia ambas laderas.

¿En qué consiste, por tanto, esa *unidad*, esa doble unidad? ¿Qué relación tiene con el nombre o, mejor dicho, con la firma de Nietzsche? ¿Cómo considera Heidegger esta cuestión, que otros llamarían bio-gráfica, autobiográfica o autográfica, en el contexto de la singularidad de una firma con el nombre presuntamente propio de Nietzsche? Dicho de otro modo, si detrás de la lectura heideggeriana de Nietzsche se aprecian todos los cimientos de una lectura general de la metafísica occidental, la pregunta sería ésta: ¿por qué esa interpretación de la metafísica en conjunto y como conjunto implica una decisión interpretativa respecto a la unidad o a la unicidad del pensamiento? ¿Y por qué este último presupone una decisión respecto a lo «biográfico», al nombre propio, a lo autobiográfico y a la firma, y, asimismo, respecto a la política de la firma?¹. En primer lugar, señalaré la propuesta heideggeriana referente

¹ Este problema ha sido desarrollado por Jacques Derrida en su artículo «Nietzsches Otobiographie oder Politik des Eigennamens. Die Lehre Nietzsches», en *Fugen. Deutsch-französisches Jahrbuch für Text-Analytik*, Olten und Freiburg im Breisgau, Walter Verlag, 1980. Vid. J. Derrida, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, Galilée, 1984 (N. del T.).

a ese tema mediante un enunciado breve y simplificador, aunque espero que pueda demostrarse que no es falso: el pensamiento nietzscheano posee una unidad, aunque no sea sistemática en el sentido clásico. Dicha unidad es, asimismo, su unicidad, su singularidad. Esa tesis ha sido expuesta expresamente por Heidegger: todo gran pensador tiene sólo un pensamiento. Dicha unicidad no se ha constituido, amenazado, conformado o logrado mediante la instancia del nombre o de los nombres propios, mediante la vida «normal» o «demente» de Friedrich Nietzsche. Esa unidad singular se debe a la de la metafísica occidental, concentrada en una cúspide que puede compararse con la unidad simple del eje de un pliegue. La consecuencia es la siguiente: lo biográfico, lo autobiográfico, el escenario o las fuerzas del nombre propio, de los nombres propios, de las firmas, etc., recuperan su posición minimizada, el lugar no esencial que siempre han ocupado en la historia de las metafísicas. Lo cual pone de relieve el emplazamiento y la necesidad de una interrogación que hasta ahora sólo he esbozado.

Hasta aquí la simplificación. Ahora, leamos a Heidegger con mayor detalle y tratemos de conceder a su interpretación la mayor coherencia posible o, más allá de ésta, su mejor pensamiento. Hagamos una concesión provisional a las normas clásicas de la lectura y abramos el libro por el principio e, incluso, más que por su principio, por el comienzo de su prefacio. Como tantos otros, dicho prefacio fue escrito, claro está, *a posteriori*. Como es sabido, el libro corresponde a una serie de cursos impartidos entre 1936 y 1940, y a las *Abhandlungen* [tratados] escritas entre 1940 y 1946. Fechas que han de tenerse muy en cuenta si queremos relacionar, con detalle y en conjunto, esta interpretación con el ámbito histórico-político e institucional de su presentación. El prefacio data de 1961. La intención de estas dos páginas, como suele suceder en estos casos, consiste en justificar la publicación del conjunto haciendo referencia a la unidad esencial de su totalidad: «Esta publicación, repensada (*nachgedacht*) como un todo (*als Ganze*), tendría que ofrecer un esbozo de la trayectoria que ha seguido mi pensamiento desde 1930 hasta la *Carta sobre el humanismo* (1947)»². La unidad de esta publicación y de su enseñanza equivale, por tanto, a la unidad de la trayectoria de todo el pensamiento de Heidegger en un momento decisivo y durante más de quince años. Lo que quiere decir, a su vez, que la unidad de la interpretación de Nietzsche, la unidad de la metafísica occidental a la que se refiere dicha interpretación y la unidad de la trayectoria seguida por el pensamiento de Heidegger son aquí inseparables. No puede pensarse una sin hacer referencia a la otra.

Ahora bien, ¿cuáles son las primeras palabras de dicho prefacio? ¿Qué encontramos en la primera frase? Digamos de forma elíptica que dos cosas, que guardan una relación literal con el nombre de Nietzsche.

Dicho nombre aparece entre comillas.

¿Qué sucede cuando se escribe un nombre entre comillas? Heidegger no se lo plantea. Aunque su empresa lleva por título «Nietzsche», hace acopio de todas sus fuerzas quizás para anular la insistencia o la necesidad de esa cuestión.

Leamos la primera frase de la traducción de Klossowski: «'Nietzsche', el nom-

² M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961, vol. I, p. 10 (N. del T.).

bre del pensador, da título aquí a la causa de su pensamiento»³. El párrafo siguiente explica y justifica hasta cierto punto la traducción de esa palabra por «causa»: «La causa, el asunto en litigio, es en sí mismo una ex-pli-cación (*Aus-einander-setzung*): la postura que adopta una parte respecto a otra. El contenido de la presente publicación consiste en dejar que nuestro pensamiento se deje ganar por esa causa»⁴.

A quien accediese al libro de ese modo sin conocer el texto alemán, dicho enfoque podría parecerle insólito y acorde con algunos aspectos de la última modernidad, por no decir de la última moda: el nombre del pensador sería, en ese caso, la causa de su pensamiento. El pensamiento de Nietzsche, por tanto, sería el efecto de su nombre propio. Accederíamos a un libro sobre el nombre de Nietzsche, sobre las relaciones existentes entre su nombre y su pensamiento. Si tenemos en cuenta que, debido a una curiosa errata, el nombre de Nietzsche aparece partido en dos en la edición francesa (Niet-zsche), ese nuevo lector, a causa de su ingenuidad de lector muy o demasiado poco avisado, quién sabe qué análisis podría hacer sobre la esquizofrenia del nombre propio, que relacionara la fragmentación del significante o los elementos semánticos vinculados al origen eslavo (polaco) del nombre, por un lado, con lo que Nietzsche dice de su nombre, con la negatividad o la fuerza negadora de su pensamiento, por otro. Es más, si ese análisis derivara hacia el delirio (¿y por qué no hacerlo?, ¿por qué detenerse a medio camino?), podría relacionar lo anterior con el nombre de las únicas dos *ciudades* en las que Nietzsche dice en 1887 poder o querer pensar, *Venecia* y *Niza* (lo hace, precisamente, en una carta a Peter Gast, del 15 de septiembre, que Heidegger cita al comienzo del libro y del capítulo sobre *Der Wille zur Macht als Kunst*). Ambas ciudades son, para Nietzsche, la única salvación, la única salida posible. ¡Ah..., ya veo, ya —diría nuestro ingenuo y afanado lector—, quiere Niza, Venecia, quiere Nietzsche, quiere y no quiere⁵, esos son los lugares, los sitios concretos, los topónimos de su *Wille zur Macht*! Es una pena que esto sólo funcione adecuadamente en francés y que el delirio haya de interrumpirse cuando se presta atención al hecho de que Venecia es *Venedig* y Niza, *Nizza*: «Somit läuft es auf Venedig und Nizza hinaus [...]», dice Nietzsche, citado por Heidegger⁶.

Pero, en ese caso, cuando el lector francés prosigue su lectura se pregunta lo siguiente: ¿qué quiere decir «Nietzsche», el nombre del pensador, da título aquí a la causa de su pensamiento»? Preso de la traducción, se dejará ilustrar por el siguiente párrafo, que dice claramente: no se entienda el término *causa* como algo opuesto a *efecto*, como una causa material, eficiente, final o formal del pensamiento, sino como una *causa*, en su sentido latino, como un debate legal, como un proceso jurídico, como una oposición entre distintas partes. A su vez, esa perspectiva puede ejercer una especie de seducción, hoy de moda, en el lector francés actual. El

³ M. Heidegger, *Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1971, vol. I, p. 9: «'Nietzsche' — le nom du penseur intitule ici la cause de sa pensée» (N. del T.).

⁴ M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961, p. 9 (N. del T.).

⁵ Obsérvese la sutileza fonética y semántica del intraducible juego de palabras propuesto por Derrida: «il veut Nice, il Venise, il veut Nietzsche, il veut et il ne veut pas» (N. del T.).

⁶ F. Nietzsche, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, Berlin/Nueva York, Walter de Gruyter, 1986, vol. 8, p. 154: «De ese modo, Venecia y Niza me proporcionarán una salida». Vid. M. Heidegger, *Nietzsche, op. cit.*, p. 22 (N. del T.).

nombre de Nietzsche entendido como debate de un pensamiento, como envite, como motivo de guerra o de litigio, lo cual evidentemente resulta poco clásico. Esto es lo que, preguntado de forma novedosa, puede abrir la lectura. Pero si consulta el texto original, el lector descubre otra cosa, algo distinto a la causa en el sentido derivado y corriente del término: «'Nietzsche' – der Name des Denkers steht als Titel für die Sache seines Denkens ('Nietzsche', el nombre del pensador, da título (se considera el título) al objeto de su pensamiento)»⁷.

En castellano, traducimos generalmente por «causa» el término «Ursache». Debido a esa proximidad, Klossowski se ha permitido traducir *Sache* por *causa*⁸. Habitualmente, *Sache* designa la *cosa*, no una cosa sensible o disponible, sino la cosa que se pone en tela de juicio, el asunto, lo que llegado el caso da lugar al litigio. Al respecto, el término latino *causa*, en el sentido de litigio o de proceso, constituye una buena traducción. Pone de relieve, no sólo la cosa por la que nos preguntamos, sino la pregunta por la cosa (*Frage nach dem Ding*) abordada en la gran meditación de Heidegger, concretamente cuando analiza la relación que existe entre todas las determinaciones semánticas de la causa. Pero la traducción de *Sache* por *causa* se sigue del propio texto. En efecto, Heidegger continúa del siguiente modo: «Die Sache, der Streitfall ist in sich selbst Auseinandersetzung»⁹. Pero cuando dice «der Name des Denkers steht als Titel für die Sache seines Denkens», no trata de convertir el nombre en la causa de un efecto que sería su pensamiento. El genitivo designa aquí la cosa *como* su pensamiento. Todo confirmará luego que el nombre propio de Nietzsche no se toma como el de un individuo o el de un signatario. Se trata del nombre de un pensamiento, de un pensamiento unitario, cuya unidad otorga su sentido y su referencia posteriormente al nombre propio. «Nietzsche» sólo es el nombre de ese pensamiento. La sintaxis del genitivo, por así decir, opera en sentido contrario: el nombre no se encuentra antes del pensamiento, es el objeto del pensamiento, es producido y determinado por él. Sólo al pensar ese pensamiento se pensará el posesivo, el genitivo y el nombre propio. Sólo sabremos *quién es Nietzsche* y lo que dice su nombre de más propio desde su pensamiento, no a partir de una ficha biográfica más o menos detallada.

En este punto, se abren dos posibilidades. La primera consistiría en estudiar el problema del nombre de forma novedosa, corriendo el riesgo de que se fragmente o se multiplique en distintas máscaras o simulacros. Todos sabemos los riesgos que corrió Nietzsche al respecto. El nombre sólo se constituiría, en ese caso, más allá de la «vida» del pensador, a partir del futuro del mundo, es decir, de la afirmación del «eterno retorno»¹⁰.

La otra posibilidad es la siguiente: determinar la esencialidad del nombre desde el «objeto del pensamiento», a partir del pensamiento entendido como un conjunto

⁷ M. Heidegger, *Nietzsche, op. cit.*, p. 9 (N. del T.).

⁸ No se explica este análisis de Derrida porque en alemán *Sache* significa también *causa*. No hay ningún atrevimiento en la traducción de Klossowski, sino una elección dentro de un campo semántico muy amplio. *Sache* es *causa* en el sentido de *objeto* y *Ursache* es *causa* en el sentido de *motivo* (N. del T.).

⁹ «La causa, el asunto en litigio, es en sí mismo una explicación.» Citado *supra*, p. 51 (N. del T.).

¹⁰ Esa interpretación ha sido propuesta por Jacques Derrida en el texto citado con anterioridad. Cf. nota 1 (N. del T.).

de tesis, y dejar caer, así, en la inesencialidad el nombre propio singular, convertido en el índice de una «biografía» o de una «psicología» individual. Al desconfiar legítimamente del biografismo, del psicologismo e, incluso, del psicoanálisis, se afrontan los empirismos reductores que disimulan algo que se considera pensado. Heidegger lleva a cabo esa tarea con el mejor de los motivos. Ahora bien, aunque apele a algo distinto de la metafísica, ¿no vuelve a adoptar una de las actitudes de la metafísica clásica cuando sitúa a Nietzsche en la cumbre de ésta? Esta actitud clásica vuelve a separar el objeto de la vida o del nombre propio y el objeto del pensamiento. De ahí el modo tan convencional con que Heidegger comienza sus lecciones. Distingue entre una biografía breve y «oficial», por una parte, y los importantes problemas a los que se ha enfrentado hasta el límite de sus fuerzas el gran filósofo, por otra. La forma de la primera lección responde al antiguo modelo pedagógico: primero se describe rápidamente, a grandes rasgos y de forma convencional la «vida del autor» y, posteriormente, se aborda el pensamiento, lo que Heidegger llama «die eigentliche Philosophie Nietzsches»¹¹. Esta última, señala Heidegger, «no ha alcanzado una elaboración definitiva ni se ha publicado como obra». Al criticar la edición de las obras completas que se encontraba en curso en ese momento, pone de relieve sus limitaciones. Éstas dependen tanto del principio de integridad (*Vollständigkeit*), que nos incita a publicarlo todo y que es fruto tanto de los modelos del siglo XIX, como del biografismo y del psicologismo que pervierten de forma monstruosa nuestro tiempo. Heidegger critica esa tarea editorial por llevarse a cabo «con el estilo de la aclaración biográfica y psicológica», que «descubre minuciosamente todos los datos» de la vida, incluidas las opiniones de los contemporáneos. Se trata de una «excrecencia» (*Ausgeburt*) de «la avidez psicobiológica de nuestro tiempo (*der psychologisch-biologischen Sucht unserer Zeit*)»¹². Esa edición «no será provechosa para acceder realmente a la ‘obra’ propiamente dicha (*des eigentlichen ‘Werkes’ (1881-1889)*) en la medida en que tenga éxito en esa tarea»¹³. «Ahora bien, nunca llevaremos a cabo esa tarea esencial, mientras que, en nuestro planteamiento, no comprendamos a Nietzsche como el fin de la metafísica occidental, mientras que no pasemos a plantearnos el problema completamente distinto de la verdad del ser»¹⁴. Plantear el problema de la verdad del ser, más allá de la ontología, señalar que Nietzsche es el punto final de la metafísica occidental, constituye el requisito previo si se quiere acceder finalmente a la «biografía», al nombre y sobre todo al *corpus* textual de Nietzsche, si se quiere saber «quién era Nietzsche».

Antes de plantearse cualquier otro problema, hay que atender a la necesidad de principio de un esquema como éste, a todo lo que puede también justificarlo en una situación histórica y política determinada. El celo psicologista y biógrafo, del modo como suele ejercerse, gira en torno al contenido de un pensamiento, de su necesidad y de su especificidad interna. El esquema es sobradamente conocido. En la época en que Heidegger enseñaba su «Nietzsche», había comenzado a guardar las distancias respecto al nazismo. Sin decir nada en su curso que fuese directamente

¹¹ M. Heidegger, *Nietzsche, op. cit.*, p. 17: «la filosofía de Nietzsche propiamente dicha» (N. del T.).

¹² *Ibid.*, p. 18 (N. del T.).

¹³ *Ibid.*, *id.* (N. del T.).

¹⁴ *Ibid.*, pp. 18-19 (N. del T.).

contra el régimen o contra el uso que estaba haciendo de Nietzsche (precauciones y silencios que, evidentemente, pueden interpretarse de modo muy distinto), Heidegger está criticando abiertamente la edición que el régimen patrocina. Al parecer, en un primer momento se sumó a la empresa y después se retiró. Consistía en una labor de falsificación en la que participaba la hermana de Nietzsche: «Para conocer la vida de Nietzsche —continúa Heidegger—, el relato de su hermana, Elisabeth Forster Nietzsche, *La vida de Friedrich Nietzsche, 1895-1904*, sigue siendo importante. Pero esta publicación, como toda obra biográfica, también ha de ser objeto de serias reservas. Renunciaremos a indicar e, incluso, a discutir otros comentarios sobre Nietzsche de muy distinta índole, pues nada de todo ello podría ayudarnos a cumplir la tarea de nuestras lecciones. Quien no tiene ni el coraje ni la resistencia mental necesarios para sumergirse en las propias obras de Nietzsche, tampoco tiene necesidad alguna de leer nada *sobre él*»¹⁵.

Tanto en este caso como en otros, uno de los blancos de Heidegger es la llamada «filosofía de la vida». Se apunta al nazismo, pero también a una tradición universitaria clásica que convertía a Nietzsche en un «filósofo-poeta», en un filósofo de la vida falto de rigor, como se denunciaba «desde las cátedras alemanas de filosofía». En ambos casos, se alaba o se condena esa «filosofía de la vida», cuya necesidad había sido combatida por Heidegger desde *Sein und Zeit*.

Esta crítica del psicobiografismo se encuentra unida, asimismo, a la del «presunto biologismo» de Nietzsche. Respondía al problema de su nombre, a la pregunta «¿a qué llamamos Nietzsche?». La volvemos a encontrar como respuesta a la pregunta «¿quién es Nietzsche?», exactamente al comienzo del tercer capítulo, «La voluntad de poder como conocimiento» (*Der Wille zur Macht als Erkenntnis*), en el primer apartado (incluso, en las primeras palabras) que se titula «Nietzsche como pensador de la culminación de la metafísica» (*Nietzsche als Denker der Vollendung der Metaphysik*): «Wer Nietzsche *ist* und vor allem: wer er *sein wird*, wissen wir, sobald wir imstande sind, denjenigen Gedanken zu denken, den er in das Wortgefüge 'der Wille zur Macht' geprägt hat. Nietzsche ist jener Denker, der den Gedanken-Gang zum 'Willen zur Macht' gegangen ist. Wer Nietzsche ist, erfahren wir niemals durch einen historischen Bericht über seine Lebensgeschichte, auch nicht durch eine Darstellung des Inhaltes seiner Schriften. Wer Nietzsche ist, wollen und sollen wir auch nicht wissen, wenn wir und solange wir dabei nur die Persönlichkeit und die historische Figur und das psychologische Objekt und seine Hervorbringungen meinen. Wie aber [...]»¹⁶. En este punto, Heidegger plantea una objeción, que pronto va a despachar. Antes de detenernos en ella, quisiera hacer una observación con el objeto de evitar que se simplifique la pregunta que planteo a propósito del modo de proceder heideggeriano. Sin duda alguna, Heidegger se esfuerza en reducir el nombre de Nietzsche o la pregunta «¿quién es Nietzsche?» a la unidad de la

¹⁵ *Ibid.*, p. 19 (N. del T.).

¹⁶ *Ibid.*, p. 473: «Sabremos quién *es* Nietzsche y, sobre todo, quién *será* cuando estemos en condiciones de pensar el pensamiento que ha acuñado en la estructura léxica 'voluntad de poder'. Nietzsche es el pensador que ha llevado a cabo la *marcha* del pensamiento hasta esa 'voluntad de poder'. Nunca averiguaremos quién es Nietzsche mediante las informaciones históricas de su biografía, ni tampoco mediante una presentación del contenido de sus escritos. No queremos ni deberemos saber quién es, mientras sigamos haciendo referencia sólo a su personalidad, a la figura histórica, al objeto psicológico o a sus producciones. Pero, ¿entonces...?» (N. del T.).

metafísica occidental e, incluso, a la unicidad de una situación límite que se da en la cúspide de dicha metafísica. Sin embargo, la pregunta «¿quién es X?» era por aquel entonces una pregunta que raramente se refería a un pensador; lo sigue siendo, de no entenderse en un sentido biográfico trivial: el hombre y la obra, el hombre que se encuentra tras su obra, la vida de Descartes o de Hegel vinculadas a una especie de doxografía. Pero el hecho de preguntarse «¿quién es Nietzsche?» en otro sentido o de convertir su nombre en el título de un libro de pensamiento no era tan convencional.

He aquí la objeción que Heidegger aparenta plantear una vez que ha rechazado la psicobiografía: «Wie aber – hat nicht Nietzsche selbst als Letztes jene Schrift für den Druck vollendet, die betitelt ist: ‘*Ecce Homo*. Wie man wird, was man ist?’ Spricht ‘*Ecce Homo*’ nicht wie sein letzter Wille, dass man sich mit ihm, diesem Menschen beschäftige und von ihm sich das sagen lasse, was die Abschnitte der Schrift ausfüllt: ‘Warum ich so weise bin. Warum ich so klug bin. Warum ich so gute Bücher schreibe. Warum ich ein Schicksal bin.’? Zeigt sich hier nicht der Gipfelpunkt einer entfesselten Selbstdarstellung und masslosen Selbstbespiegelung?»¹⁷. La respuesta de Heidegger es la siguiente: *Ecce Homo* no es una autobiografía y si hay en él una cumbre (*Gipfelpunkt*), ésta no es otra que la del momento final de Occidente en la historia de los tiempos modernos. Las cosas convergen, sin duda, en este punto. Puede admitirse fácilmente que *Ecce Homo* no sea la historia autobiográfica de Nietzsche. Pero cuando Heidegger, en lugar de modificar el concepto tradicional de «autobiografía», lo deja intacto para oponerle el destino de Occidente, cuyo «Träger» [portador] sería Nietzsche, nos preguntamos si él mismo llega a eludir una oposición, que en suma resulta bastante tradicional, entre la empiricidad biográfica (psicobiológica, histórica) y un pensamiento esencial, acorde con una decisión de carácter histórico. También podemos preguntarnos qué interés mueve al discurso heideggeriano para operar de ese modo.

Mediante este esquema, evidentemente, Heidegger trata de salvar a Nietzsche de su propia fatalidad singular, que sigue siendo equívoca y que ha motivado extraños usos de su pensamiento que irían contra lo que Heidegger llama «*seinem innersten Willen*»¹⁸. Habría que llegar hasta lo más íntimo de su voluntad y oponerle a la duplicidad de la figura empírica de Nietzsche, al equívoco de su posteridad; de su posteridad inmediata, pues Heidegger piensa que el futuro abrirá la posibilidad de restaurar esa voluntad íntima. Una vez dicho esto con el objeto de librarle del equívoco, Heidegger orienta toda su interpretación del pensamiento esencial y único de Nietzsche hacia la siguiente demostración: dicho pensamiento no ha superado realmente la culminación de la metafísica, sigue siendo una gran metafísica y sólo ha esbozado ligeramente esa superación para situarse en la cima más elevada del límite o, dicho de otro modo, en pleno equívoco. ¡Ésa es la *Zweideutigkeit*

¹⁷ *Ibid.*, *id.*: «Pero, ¿entonces...? ¿No se titula el último escrito que Nietzsche dejó acabado para la imprenta *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es?* ¿No habla ‘*Ecce homo*’ como si su última voluntad fuese que nos ocupemos de él, de ese hombre, y que dejemos que nos diga el resto de los apartados de su escrito: ‘Por qué soy tan sabio’, ‘Por qué soy tan inteligente’, ‘Por qué escribo tan buenos libros’, ‘Por qué soy un destino’? ¿No se deja ver aquí el punto culminante de una presentación de uno mismo desenfadada y de una autopercepción especular sin límites?» (N. del T.).

¹⁸ «Su voluntad más íntima» (N. del T.).

[equivocidad] esencial! La de Nietzsche, según Heidegger, pero también la ambivalencia de éste respecto a aquél. Esta ambivalencia es constante. Al salvarle, le pierde. Quiere salvarle y perderle a la vez. Desde el momento en que afirma la unicidad de su pensamiento, hace todo lo posible por poner de manifiesto cómo éste último reitera el esquema más poderoso y, por tanto, más general de la metafísica. Al pretender librar a Nietzsche de esta o de aquella interpretación equivocada (nazi, por ejemplo), utiliza categorías que pueden facilitar una interpretación equivocada, a saber, la de la oposición entre pensadores esenciales y no esenciales, auténticos e inauténticos, o la definición del pensador esencial (como alguien elegido, escogido, marcado y, podría decirse incluso, «señalado» (*gezeichnet*). ¿Por qué?, ¿por quién? Por nadie: por la historia de la verdad del ser. Resulta elegido en un caso y, no obstante, es condenado por el mismo destino a llevar a cabo la culminación de la metafísica, sin llegar a una decisión que sólo concibió, sin valorar siquiera su alcance: entre el predominio del ente y la soberanía del ser (*zwischen der Vormacht des Seienden und der Herrschaft des Seins*). A propósito de este problema, remito a las primeras páginas de *Der Wille zur Macht als Erkenntnis. Nietzsche als Denker der Vollendung der Metaphysik*¹⁹.

Sin duda alguna, había que introducir este esquema interpretativo del *biographiein* de Nietzsche para abordar la interpretación del «presunto biologismo» de éste. También en este caso se trata de salvar, del modo más ambiguo, el carácter único de un pensamiento frente a la ambigüedad de una vida y de una obra. La delimitación de lo biográfico y del nombre propio crea el espacio general dentro del cual se aborda la interpretación de lo biológico.

Antes de las primeras palabras del prefacio que he citado antes, hay un texto introductorio tomado de *La gaya ciencia*. Su primera palabra es «Das Leben» [la vida]. Aparece justo al comienzo del libro, antes de toda distinción entre biografía y biología. Resulta curioso que Heidegger no se contente con interrumpir el texto antes del final. Se salta algunas palabras y las substituye por puntos suspensivos: «Das Leben [...] geheimnissvoller — von jenem Tage an, wo der grosse Befreier über mich kam, jener Gedanke, dass das Leben ein Experiment des Erkennenden sein dürfe —»²⁰. Entre las palabras que se salta, se encuentran los términos «wahrer» y «begehrenswerter»²¹, ambos relativos a la «vida». He aquí el fragmento completo, por así decirlo: «*In media vita!* — Nein! [Estas cuatro palabras, en suma, este título y, sobre todo, los dos signos de admiración han sido omitidos por Heidegger; en esta ocasión, sin puntos suspensivos.] Das Leben hat mich nicht enttäuscht! Von Jahr zu Jahr finde ich es vielmehr wahrer, begehrenswerther und geheimnissvoller, — von jenem Tage an, wo der grosse Befreier über mich kam, jener Gedanke, dass das Leben ein Experiment des Erkennenden sein dürfe — und nicht eine Pflicht, nicht ein Verhängniss, nicht eine Betrügerei! — Und die Erkenntniss selber: mag sie für Andere etwas Anderes sein, zum Beispiel ein Ruhebett oder der Weg zu einem

¹⁹ M. Heidegger, *Nietzsche, op. cit.*, vol. I, pp. 473 y ss. (N. del T.).

²⁰ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, en *Nietzsche Werke*, Berlin/Nueva York, Walter de Gruyter, 1973, V., IV, 324, pp. 232-233. Trad. cast.: *La gaya ciencia*, Barcelona, Olañeta, 1979, pp. 169-170: «La vida [la encuentro] más misteriosa desde el día en que me sobrevino la gran liberación, el pensamiento de que la vida podía ser el experimento de quien busca el conocimiento». Vid. M. Heidegger, *Nietzsche, op. cit.*, p. 7 (N. del T.).

²¹ «Más verdadera», «más apetecible» (N. del T.).

Ruhebett, oder eine Unterhaltung, oder ein Müsiggang, — für mich ist sie eine Welt der Gefahren und Siege, in der auch die heroischen Gefühle ihre Tanz- und Tummelplätze haben. ‘*Das Leben ein Mittel der Erkenntnis*’ — mit diesem Grundsatz im Herzen kann man nicht nur tapfer, sondern sogar fröhlich leben und fröhlich lachen! Und wer verstünde überhaupt gut zu lachen und zu leben, der sich nicht vorerst auf Krieg und Sieg gut verstünde?»²².

Estos enunciados son muy difíciles de interpretar. En el fondo, resultan misteriosos, como el título *In media vita!* Éste convierte la vida en un medio, tanto en el sentido del punto medio entre dos extremos, como en el sentido del medio elemental donde se produce la experimentación del conocimiento, que puede utilizar la vida como un medio, por estar en ella y poder manejarla desde dentro. Esa capacidad de manejar lo vivo hace, a su vez, que la experimentación se sitúe más allá y fuera de la vida, en el ámbito de su final y de la muerte, etc. Veamos por qué cita Heidegger este texto a modo de nota introductoria. En primer lugar, parece que dificulta una lectura biológica de Nietzsche, entendida en el sentido de un sometimiento al modelo de la ciencia biológica o en el sentido de una exaltación de la vida como fin último e, incluso, de una determinación del ser del ente o de la totalidad de lo ente como vida. La elección de la nota introductoria basta para confirmar que el problema de la vida y del «presunto biologismo» se encuentran en el eje del «Nietzsche» de Heidegger. Falta por señalar que el carácter paradójico de ese texto (*In media vita!*) también podría hacer fracasar el esquema hermenéutico de Heidegger. Existe un más allá de la vida, pero ésta tampoco permite que se la ponga sin más en un segundo lugar. Ella es también la que desarrolla el movimiento de la verdad o del conocimiento, que se produce igualmente en sí misma, tanto «en sí misma» como «más allá de sí misma», por no hablar de los subrayados, de la alegría, de la risa, de la guerra, de los signos de interrogación y de admiración de los que Heidegger, precisamente, no quiere oír hablar aquí, pues los corta o los elimina...

Quisiera hacer ver un segundo aspecto de esa nota introductoria o, mejor dicho y una vez más, el primer aspecto, el inicial. He comentado que «Das Leben» eran las primeras palabras de dicha nota. Pues bien, para ser precisos, son las primeras palabras de la cita de Nietzsche. Le precede, no obstante, una breve frase de Heidegger que, de modo inusual, presenta la cita: «Die sein Denken bestimmende Erfahrung nennt *Nietzsche* selbst: ‘[...]’». El propio Nietzsche, por tanto, *nombra* lo que determina su pensamiento, la resistente experiencia del mismo. Y si el nombre del pensador, como trata de mostrar Heidegger inmediatamente después, da título al objeto de su pensamiento, la nota introductoria, en su totalidad, significa lo siguiente: Nietzsche se nombra, nombra aquello a partir de lo cual debemos poder nombrarle. Es nombrado por la experiencia de su pensamiento, recibe su nombre de

²² *Ibid.*, *id.*: «*In media vita!* ¡No, no me ha decepcionado la vida! ¡Cada año la encuentro más verdadera, aperecible y misteriosa desde el día en que me sobrevino la gran liberación, el pensamiento de que la vida podía ser, en lugar de un deber, una fatalidad o un engaño, el experimento de quien busca el conocimiento! Puede que el propio conocimiento sea distinto para otros; por ejemplo, un lecho donde reposar, el camino hacia ese lecho, un entretenimiento o un ocio. Para mí, es un mundo de peligros y de victorias, en el que los sentimientos heroicos también pueden danzar y revolotear. ‘*La vida como un medio para el conocimiento.*’ Con este principio fundamental en el corazón, no sólo puede uno ser audaz, sino vivir y reír alegremente. ¿Y quién podría reír y vivir bien si primero no conociera la guerra y la victoria?» (N. del T.).

ella. Además hay que entender bien, en este círculo autonómico, el pensamiento nombrado. ¿Es seguro, como afirma Heidegger, que dicho pensamiento sea único y que Nietzsche, por tanto, sólo tenga un nombre? ¿Se llama una sola vez? Para Heidegger, su nombre sólo tiene lugar una vez, aunque el lugar de ese acontecimiento sea la línea liminar desde la que cabe observar a la vez ambos lados, la cima de la metafísica occidental que se resume con ese nombre.

Pero, ¿quién ha dicho que sólo tengamos un nombre? Nietzsche precisamente no. ¿Y quién ha dicho y decidido, correlativamente, que exista una metafísica occidental que, a su vez, sea única y que pueda resumirse con ese nombre? ¿Es ésa la unicidad del nombre o la unidad resumida de la metafísica occidental? ¿Son algo distinto o algo más que el deseo (la palabra suprimida de la cita de Nietzsche) del nombre propio, del nombre único y de la genealogía concebible? ¿No es Nietzsche, junto con Kierkegaard, uno de los pocos que ha multiplicado sus nombres, que ha jugado con las firmas, las identidades y las máscaras, y que se ha nombrado varias veces y de distintas formas? ¿Y si fuese éste el objeto, la *causa* de su pensamiento, *der Streitfall* [el caso en litigio]?

Como hemos visto hace un momento, Heidegger trata de librar a Nietzsche, a toda costa, del equívoco mediante una actitud en sí misma ambivalente. ¿Y si hubiese que poner en tela de juicio, en nombre de Nietzsche, en nombre de los Nietzsche, esa actitud protectora?

Al leer la lectura de Heidegger, quizás habría que sospechar más de sus presupuestos o de su axiomática que del contenido de su interpretación. Tal vez se trate de la axiomática de *la* metafísica, tal como ésta desea, sueña o concibe su unidad. Nos encontramos con un extraño círculo entre la axiomática según la cual ha de darse una interpretación única, sintetizada en un pensamiento que, a su vez, unifica un texto único, y el nombre único del ser, de la experiencia del ser. Esa unidad y esa unicidad se sostienen entre sí, mediante el valor del *nombre*, ante las amenazas de la diseminación. He aquí quizás el *Streitfall* o la *Auseinandersetzung*, por retomar las palabras del *Vorwort* [prefacio], entre los Nietzsche y Martin Heidegger, entre los Nietzsche y la *llamada* metafísica occidental. Desde Aristóteles hasta Bergson, al menos, «ésta» ha repetido y ha supuesto siempre que pensar y decir tenía que querer decir pensar y decir algo que fuese uno, y que fuese una cosa. Y que no pensar-decir algo, algo que fuese uno, era no pensar o decir, era perder el *lógos*. Los Nietzsche quizá pongan en duda el *légein* de ese *lógos*, e incluso toda esa lógica. Ese plural comienza a parecerse al nombre de una familia de feriantes o de acróbatas. Trae aparejada la fiesta. Nietzsche y Heidegger hablan de esa fiesta con diferentes matices, como puede apreciarse a continuación: «Der Irrtum wird nur dann erkannt, wenn eine Auseinandersetzung mit Nietzsche zugleich durch eine Auseinandersetzung im Bereich der Grundfrage der Philosophie in Gang kommt. Im voraus darf jedoch ein Wort Nietzsches angeführt werden, das aus der Zeit der Arbeit am 'Willen zur Macht' stammt. Es lautet: 'Das abstrakte Denken ist für Viele eine Mühsal, — für mich, an guten Tagen, ein Fest und ein Rausch.' (XIV, 24)²³. Das abstrakte Denken

²³ La edición de las obras de Nietzsche a la que remiten las referencias hechas por Heidegger es, evidentemente, la *Grossoktavausgabe in-octavo* publicada por la editorial Kröner en diecinueve volúmenes en la ciudad de Leipzig entre 1899 y 1913 (N. del T.).

ein Fest? Die höchste Form des Daseins? In der Tat. Aber wir müssen auch zugleich beachten, wie Nietzsche das Wesen des Festes sieht, dass er es nur aus seiner Grundauffassung alles Seienden denken kann, aus dem Willen zur Macht. 'Im Fest ist einbegriffen: Stolz, Übermuth, Ausgelassenheit; die Narrheit; der Hohn über alle Art Ernst und Biedermännerei; ein göttliches Jasagen zu sich aus animaler Fülle und Vollkommenheit — lauter Zustände, zu denen der Christ nicht ehrlich Ja sagen darf. *Das Fest ist Heidenthum par excellence.*' ('Der Wille zur Macht', n. 916)²⁴. Deshalb — so können wir hinzufügen — gibt es auch niemals im Christentum das Fest des Denkens, d. h. es gibt keine christliche Philosophie. Es gibt keine wahrhafte Philosophie, die sich irgendwoher anders als aus sich selbst bestimmen könnte. Es gibt daher auch keine heidnische Philosophie, zumal 'das Heidnische' immer noch etwas Christliches ist, das Gegenchristliche. Man wird die griechischen Denker und Dichter kaum als 'Heiden' bezeichnen dürfen. Feste erfordern eine lange und sorgfältige Vorbereitung. Wir wollen uns in diesem Semester auf dieses Fest vorbereiten, selbst wenn wir nicht bis zur Feier gelangen und nur die Vorfeier des Festes des Denkens ahnen, und erfahren, was Besinnung ist und was das Heimischsein im echten Fragen auszeichnet²⁵.

¿Qué le sucede a lo largo de la fiesta al *légein* de ese *lógos*, que quisiera que, para el pensador esencial, decir-pensar consistiese en decir-pensar lo uno y lo único? La fiesta de los Nietzsche amenaza con despedazarlo o con dispersarlo a través de sus máscaras. Evidentemente, se alejaría de todo biologismo, pero debido principalmente a que el *-logismo* perdería toda su seguridad y otro estilo de autobiografía acabaría haciendo saltar, en todos los sentidos del término, la unidad del nombre y de la firma, hostigando al mismo tiempo al biologismo y a su crítica, en la medida en que, en Heidegger, dicha crítica se lleva a cabo en nombre del «pensamiento esencial».

Estas serían las observaciones previas que quisiera plantear a una lectura posterior de este «Nietzsche» de Heidegger, a este proteccionismo ambiguo desde el cual

²⁴ La numeración dada por Heidegger responde a la edición definitiva de *Der Wille zur Macht* incluida en 1911 en la *Grossoktavausgabe*, vol. XV-XVI. Véase la nueva ubicación del fragmento citado en F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente (Herbst 1887 bis März 1888)*, en *Nietzsche Werke, op. cit.*, VIII, p. 219. Trad. cast.: *La voluntad de dominio, en Obras completas*, Buenos Aires, Aguilar, 1967, vol. IV, p. 350 (N. del T.).

²⁵ M. Heidegger, *Nietzsche, op. cit.*, pp. 14-15: «Sólo puede reconocerse el error si una explicación de Nietzsche motiva simultáneamente otra en el ámbito de la pregunta fundamental de la filosofía. Sin embargo, sería oportuno citar unas palabras de Nietzsche que se remontan a la época en que trabajaba en *La voluntad de poder*. Dice lo siguiente: 'El pensar abstracto es un penoso esfuerzo para muchos. Para mí, si tengo un buen día, es una fiesta y un delirio'. El pensar abstracto, ¿una fiesta?, ¿la forma suprema de la existencia? En efecto. Pero, al mismo tiempo, también hemos de tener en cuenta cómo ve Nietzsche la esencia de la fiesta, que sólo puede pensar a partir de su concepción fundamental de todo lo ente, a partir de la voluntad de poder: 'En la fiesta se encuentran comprendidos el orgullo, la insolencia, el exceso, la burla y el sarcasmo ante cualquier tipo de seriedad y de probidad. El decirse a uno mismo un sí divino lleno de plenitud animal y de perfección es un estado que el cristiano honestamente no puede aprobar. *La fiesta es paganismo par excellence*' (*La voluntad de poder*, n. 916). Podría añadirse, por tanto, que la fiesta del pensar no se da nunca en el cristianismo, es decir, que no hay filosofía cristiana. Toda verdadera filosofía sólo puede determinarse desde sí misma. Tampoco existe, por tanto, una filosofía pagana, en la medida en que lo 'pagano' sigue siendo algo cristiano, lo anticristiano. A duras penas podría llamarse paganos a los pensadores y a los poetas griegos. Las fiestas requieren una preparación larga y minuciosa. Durante este semestre, vamos a prepararnos para esa fiesta. Aunque no lleguemos a celebrarla y sólo barrantemos los momentos previos a la fiesta del pensar, experimentaremos en qué consiste la meditación y lo que caracteriza al hecho de encontrarse en uno mismo al pregonar auténticamente» (N. del T.).

la única red que se tiende al funámbulo, a aquél que más riesgo corre en las alturas, consiste en asegurarle lo siguiente: protegido por la unidad de su nombre, garantizada ésta por la unidad de la metafísica, el funámbulo desenmascarado no correrá riesgo alguno, lo que equivale a decir de otro modo que estaba muerto antes de llegar a la red.

Indudablemente, nada de esto había sucedido cerca de Zaratustra, ni en Basilea, ni en Venedig, ni en Nizza, sino en Freiburg im Breisgau, entre 1936 y 1940, mientras se preparaban para la fiesta, en el «Heimischsein im echten Fragen»²⁶.

II

Les ruego me disculpen por haber tomado la palabra durante tanto tiempo. Seré mucho más breve a la hora de enlazar mi segunda pregunta con la anterior. Lo haré a modo de preámbulo y, tal como había anunciado, en torno a la noción de «totalidad». La referencia a la «totalidad de lo ente» desempeña, como es sabido, un papel rector tanto en la interpretación heideggeriana del pensamiento de Nietzsche, como en la propia metafísica occidental. Para ganar tiempo, voy a traer a colación, en primer lugar, dos citas. La primera la toma Heidegger de las notas para *La voluntad de poder*: «Unsere ganze Welt ist die *Asche* unzähliger *lebender* Wesen: und wenn das Lebendige auch noch so wenig im Vergleich zum Ganzen ist, so ist *alles* schon einmal in Leben umgesetzt gewesen und so geht es fort» (XII, n. 112, citado por Heidegger, pp. 341-342)²⁷.

Después de esa cita, Heidegger comenta lo siguiente: «Dem scheint ein Gedanke entgegenzustehen, der in der 'Fröhlichen Wissenschaft' (n. 109) ausgesprochen ist: 'Hüten wir uns, zu sagen, dass Tod dem Leben entgegengesetzt sei. Das Lebende ist nur eine Art des Todten, und eine sehr seltene Art'»²⁸.

El primer pensamiento plantea una paradoja respecto al valor de la totalidad. Se muestra irrespetuoso ante la seguridad de lo que generalmente pensamos bajo la categoría de «totalidad». Ahora bien, no olvidemos que Heidegger define la metafísica como el pensamiento de la totalidad de lo ente ajeno a la cuestión de su ser, y que después de formular esa definición convierte a Nietzsche en el último metafísico. Aunque no vamos a detenernos aquí en la complejidad de este problema, puede apreciarse, sólo con leer la siguiente frase, que Nietzsche no confía en ninguna concepción de la totalidad. Cuando comenta que «[...] wenn das Lebendige auch noch so wenig im Vergleich zum Ganzen ist, so ist *alles* schon einmal in Leben umgesetzt gewesen und so geht es fort»²⁹, formula una concepción de la vida y de la

²⁶ Véase *supra* nota 25 (N. del T.).

²⁷ F. Nietzsche, *Grossoktavausgabe*, *op. cit.*, vol. XII, 112: «Todo nuestro mundo es la ceniza de innumerables seres vivos. Aunque lo vivo sea tan escaso en comparación con el conjunto total, *todo* se encuentra inmerso en la vida y así permanece» (N. del T.).

²⁸ M. Heidegger, *Nietzsche*, *op. cit.*, p. 342: «A ello parece oponerse un pensamiento de *La gaya ciencia* (n. 109): 'Guardémonos de decir que la muerte es lo contrario de la vida. Lo vivo sólo es una especie de lo muerto, una especie muy extraña'. Véase F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, en *Nietzsche Werke*, *op. cit.*, V₂, p. 146. Trad. cast.: *La gaya ciencia*, *op. cit.*, p. 102 (N. del T.).

²⁹ Véase *supra* nota 27 (N. del T.).

muerte que en ningún caso se ajusta a un significado unívoco de la totalidad, de la relación «todo/no todo». El pensamiento del Eterno Retorno, que recorre evidentemente esa frase, no es un pensamiento de la totalidad. Ahora bien, Heidegger lo presenta *como* si así fuese. Es éste uno de los motivos más insistentes y determinantes de su lectura. Concluyendo, por ejemplo, la interpretación completa que permiten los dos fragmentos que acabo de citar, Heidegger escribe: «Wir haben einmal das Feld umschrieben, in das der Wiederkunftsgedanke gehört und das er als solcher betrifft: das Seiende im Ganzen ist feldmässig umschrieben als die in sich verschlungene Einheit des Lebendigen und Leblosen. Zum andern haben wir in den Grundlinien gezeichnet, wie das Seiende im Ganzen als diese Einheit des Lebendigen und Leblosen in sich gefügt und gefasst ist: seine Verfassung ist der Kraftcharakter und die damit gegebene Endlichkeit des Ganzen in eins mit der Unendlichkeit, will sagen: Unermesslichkeit der ‘Wirkungerscheinungen’»³⁰. Hay que recordar que, según Heidegger, la voluntad de poder es el principio del conocimiento del eterno retorno de lo mismo. Es la constitución (*Verfassung*) de lo ente (su *quid*, su *quidditas*, su *essentia*); el eterno retorno es la modalidad (el *quomodo*, *die Weise*) de lo ente en su totalidad (p. 425). Para analizar la *metaphysische Grundstellung* de Nietzsche, Heidegger ha de considerar la respuesta que se da a la pregunta por lo ente en su totalidad. Dicha respuesta es doble: la totalidad de lo ente es voluntad de poder y eterno retorno. El hecho de que ambas respuestas puedan o no conciliarse, complementarse o yuxtaponerse es, en el fondo, menos importante por su contenido que por la relación que pueda existir entre ellas. En efecto, ambas responden a dos preguntas que se encuentran emparejadas en la metafísica (el ser como *quidditas* o *essentia*, y el ser como modo de existencia). Según Heidegger, no se ha resuelto hasta ahora el enigma de esa doble respuesta porque no ha sabido identificarse esa pareja «metafísica». A su juicio, puede verse claramente que en cada uno de los dos problemas se encuentra implicado el de lo ente en su totalidad. Nietzsche, al seguir siendo metafísico, se habría negado a responder a la pregunta por lo ente en su totalidad.

Ahora bien —he aquí mi pregunta—, si el primero de los dos enunciados citado por Heidegger («[...] wenn das Lebendige auch noch so wenig im Vergleich zum Ganzen ist, so ist *alles* schon einmal in Leben umgesetzt gewesen und so geht es fort»), que se refiere al eterno retorno, no se ajusta a una concepción de la totalidad o a toda oposición entre la parte y el todo, quizás sea precipitado convertir a Nietzsche en un metafísico, aunque sea el último. Al menos, si metafísico es, siguiendo a Heidegger, un pensador vinculado al pensamiento de lo ente en su totalidad. Quizás Nietzsche ya no sea un pensador de lo ente, si existe un vínculo esencial entre lo ente en cuanto tal y la totalidad.

³⁰ M. Heidegger, *Nietzsche, op. cit.*, p. 355: «Hemos circunscrito el ámbito del que forma parte el pensamiento del retorno, el ámbito al que éste se refiere en cuanto tal: lo ente en su totalidad, según dicho ámbito, se circunscribe a la unidad cerrada en sí misma de lo vivo y de lo que carece de vida. Por otra parte, hemos puesto de relieve cómo, en líneas generales, lo ente en su conjunto es estructurado y concebido, en sí mismo, por esa unidad de lo vivo y de lo que carece de vida. Está constituido por la fuerza y por la finitud asociada a ésta de todo el conjunto, que conforma una unidad con la infinitud. Es decir, la inmensidad de las ‘manifestaciones de los efectos’ (N. del T.).»

¿No es curioso también que sean la vida y la muerte quienes priven de todo privilegio al valor de totalidad? ¿No nos lleva esto a pensar —según una actitud muy nietzscheana, tendríamos muchos indicios de ello— que lo vivo (lo vivo y lo muerto) no es un ente ni puede determinarse ontológicamente? Nietzsche se propuso un día pensar la noción de «ser» a partir de la de «vida», y no a la inversa.

La segunda observación previa que quisiera hacer es la siguiente: Heidegger ha reunido ambas citas debido a su aparente contradicción. Nota que parecen contradecirse (*entgegenzustehen*). Aunque se trate de una hipótesis o de una objeción fingida, su propio principio no se cumple, a mi juicio, en la frase de Nietzsche. La oposición o la contradicción ya no legislan, ni son una ley prohibitiva para el pensamiento. Y ello no se plantea dialécticamente. La vida y la muerte (la vida-muerte), a partir de lo que pensamos lo demás sin que sean todo, el todo, tampoco son opuestos: «Hüten wir uns, zu sagen, dass Tod dem Leben entgegengesetzt sei. Das Lebende ist nur eine Art des Todten, und eine sehr seltene Art»³¹. Al mismo tiempo, cae por tierra todo lo que rige una concepción o una mera anticipación de la totalidad, especialmente la relación «género/especie». Nos encontramos con una singular inclusión, sin totalización posible, del «todo» en la «parte», con una metonimización desatada, sin lindes ni parapetos. Evitemos los parapetos³², parece decir Nietzsche, al comienzo de un largo «aforismo» (109) que Heidegger cita, una vez más, parcialmente. Se trata de otro caso de violencia metonímica que, a mi juicio, pone en entredicho su interpretación. Pero no quiero abusar de vuestro tiempo. Quizás vuelva a ocuparme del asunto en otra ocasión, otro día. Sólo quería arriesgarme a esbozar estas dos preguntas.

Traducción: *Gabriel Aranzueque*

³¹ *Vid. supra* nota 28 (N. del T.).

³² En el texto francés, existe un juego de palabras entre «evitar» (*se garder*) y «parapeto» (*garde-fou*). Obsérvese, asimismo, el significado del término *fou*: «loco», «excesivo» o «bufón» (N. del T.).