

El guion de la controversia: sobre Nietzsche-Heidegger

A controversial hyphen: on Nietzsche-Heidegger

Jaime Sologuren López*

j.sologuren@gmail.com

DOI: 10.5281/zenodo.5841673

Recibido: 09/07/2021 **Aceptado:** 20/11/2021

Resumen: El título del artículo alude a una controversia a propósito de la interpretación heideggeriana de Nietzsche. Dicho título proponemos entenderlo a partir del título de un artículo de José Jara donde en su primera parte está el guion que une y separa a Nietzsche y Heidegger y en la segunda parte, después de los dos puntos se encuentra otro título, aquel que corresponde a un aforismo de Nietzsche que es una alegoría (§ 378, *La ciencia jovial*).

Consideramos que José Jara, sin decirlo, se propuso convertirse en el guion de la controversia aludida, intentando someter a Nietzsche a una especie de catarsis que lo limpiara o rescatara de la interpretación del maestro de Friburgo. Así Nietzsche recivivo estaría en la actualidad, en la situación de poder exclamar una vez más: “*y volvemos a estar limpidos*”.

Abstract: The title of this article refers to a controversy regarding the Heideggerian interpretation of Nietzsche. We suggest to understand this title based on the title of an article by José Jara. In the first part of this title, José Jara uses a hyphen to unite and separate Nietzsche and Heidegger. In the second part of the title, after the colon, he includes another title. This second title refers to a Nietzsche aphorism which is an allegory (§ 378, *The Gay Science*).

We believe that José Jara, without saying so, attempted to become himself the controversial hyphen by trying to subject Nietzsche to a type of catharsis to clean him or save him from the interpretation by the Freiburg teacher. Hence, a revived Nietzsche today would be able to say, once more: “and we are limpid again.”

Palabras clave: controversia, guion, catarsis, límpido.

Keywords: Controversy, hyphen, catharsis, limpid.

* Chileno. Ex Profesor de la Universidad de Chile y Universidad de Oriente, Venezuela.
<https://orcid.org/0000-0001-5647-6460>

Comenzaremos haciendo ciertas consideraciones sobre el artículo de José Jara que tiene por título: “Nietzsche – Heidegger: volver a ser diáfanos” (Jara 2016-2017). Lo que va a continuación de los dos puntos es una cita del título del aforismo 378 de *La ciencia jovial* de Nietzsche, libro traducido por José Jara.

Lo que puede sorprender es que Jara no encierre entre comillas la cita de Nietzsche y Nietzsche ponga entre comillas el título de su párrafo que no es una cita. Además, tanto Nietzsche como Jara comienzan y cierran sus respectivos escritos con la misma frase.

En el aforismo de Nietzsche la frase del título con comillas, que traduzco: “*y volvemos a estar limpios*” (“*Und werden wieder hell*”) es una cita de la frase final (sin comillas). Ese título es vacío y exige una interpretación que se habría obtenido al final cuando la frase terminal vuelve al principio borrando las comillas de la frase inicial (Stegmaier 2008, p.327). No sólo eso, sino que como el aforismo es una alegoría, requiere una interpretación. Y el contenido del aforismo es una imagen alegórica de lo que es una interpretación, toda interpretación, e interpreta alegóricamente en su presente y en su posteridad la vida y la obra del mismo Nietzsche.

Y lo que es significativo es que Jara no analice este aforismo, que cierre su artículo transcribiendo parte del aforismo que finaliza, como también el artículo, con las palabras que seguían a los dos puntos. Por tanto, esa frase enmarca el artículo y nos sugiere que esas cinco palabras encierran algo o mucho de lo que trata el artículo. Nos parece que Jara ha querido dejarnos algo como un mensaje cifrado sobre lo que se propuso y realizó en este artículo y esto es posible, porque el aforismo de Nietzsche, como hemos dicho, es una alegoría.

Sin embargo, Jara antes de concluir el artículo sólo dice poco más que esto: “Y para concluir, quisiéramos citar, sin mayores comentarios, un párrafo de *La ciencia jovial*, en el que Nietzsche se adelanta a sus posibles lectores, a sus lecturas y enuncia su disposición al diálogo pensante con ellos” (2016-2017, p.238) Esta es la única vez que Jara se refiere y nombra el mencionado aforismo de Nietzsche.

Si fuera acertada la conjetura de Jara sobre el propósito implícito en el aforismo de Nietzsche, ello sería una reafirmación de su condición de pensador póstumo y Jara y nosotros los invitados por él a un diálogo pensante.

Entremos ahora al contenido del aforismo. En primer lugar a Nietzsche le es preciso aclarar su identidad y pertenencia a un grupo, por ello declara: “Nosotros los generosos y ricos de espíritu”. Para enseguida caracterizar alegóricamente su situación: “nos encontramos en la calle como pozos abiertos”. Por otra parte, la generosidad y riqueza de espíritu antes aludidas se van a manifestar en que “a nadie quisiéramos impedir que saque agua de nosotros”. Sin embargo, quienes hablan en su existencia alegórica como pozo público tienen un impedimento con graves consecuencias pues, nos dicen: “no sabemos defendernos cuando lo quisiéramos”. Defenderse ¿de qué?”, respuesta “no podemos evitar de ninguna manera que se nos *enturbie*, que nos oscurezcan” ¿Quién o quienes y con qué medio los enturbian u oscurecen? Nietzsche nombra a cuatro actores y sus acciones causantes de la desgraciada situación a la que han llegado y que no pueden evitar:

1º el tiempo en el que vivimos, (arroja en ellos) lo “más actual” suyo;

2º sus sucios pájaros arrojan en ellos sus inmundicias;

3º los muchachos arrojan en ellos sus cachivaches;

y 4º el caminante extenuado que se acerca a descansar arroja en ellos sus pequeñas grandes miserias.

Estos cuatros actores y sus acciones respectivas indudablemente tienen un significado en su expresión alegórica que habría que interpretar, pero que no podemos llevar a cabo totalmente aquí. Solamente indicamos que en la obra de Nietzsche, en el caso de tres de ellos, los podemos encontrar con un carácter positivo y en esta alegoría aparecen con una condición negativa: los pájaros, los muchachos y el caminante.

Solamente el primero de estos actores tendría un carácter negativo tanto dentro como fuera de la alegoría, ya que Nietzsche al hablar de “el tiempo en que vivimos” estaría aludiendo a la irrupción del nihilismo y con “lo más actual” de tal tiempo se estaría refiriendo a los periódicos, a la lectura de los mismos y su influencia negativa en la cultura de su tiempo y por extensión en el nuestro.

En esta situación de aparente impotencia, ya que Nietzsche y sus compañeros confesaban no poder defenderse de las acciones que los enturbiaban y oscurecían ¿de qué manera pueden todavía reaccionar ante esto? La respuesta comienza con

un “Pero”. Esto significa: aún cuando no hayamos podido evitar el daño que nos han provocado, podemos hacer algo para repararlo. ¿Qué pueden hacer en esta circunstancia? Respuesta: “Pero haremos lo que siempre hemos hecho: lo que se arroja en nosotros lo llevaremos hasta nuestra profundidad”.

Entonces, lo decisivo aquí es un doble movimiento: primero un movimiento de descenso a la profundidad del pozo, o, lo que es lo mismo, a la profundidad de ellos mismos, pues advierten de no olvidar que ellos son profundos, que la profundidad los define. Ahora bien, este viaje de descenso consiste en llevar a la profundidad de ellos lo que les arrojan, que como se ha dicho los enturbia, oscurece y se supone los ensucia, y podemos suponer que la profundidad los aclara y limpia. Ahora bien, si tenemos en cuenta lo que nos enseña Zaratustra, esto es, que “lo más alto tiene que llegar a su altura desde lo más profundo” (Nietzsche 1988b, “El viajero”), “el volvemos” de la frase “y volvemos a estar límpidos”, no sólo estaría indicando el proceso de ir desde la situación de haber dejado de estar límpidos a volver a estarlo nuevamente sino, al mismo tiempo, a un llegar a la propia altura desde lo más profundo. Lo más profundo son los pensamientos del pensador Nietzsche. Estos pensamientos le llevan a estar a su altura, a una altura sobre montañas, que le permite avizorar hacia atrás y hacia delante de su tiempo y confesarnos: “lo que cuento es la historia de los dos próximos siglos”, una historia determinada por “*el advenimiento del nihilismo*” (*die Heraufkunft des Nihilismus*) (Nietzsche 1988i, 1p.89; trad., modificada p.489).

¿Cuál es el mensaje cifrado que nos estaría enviando Jara con esta alegoría que nos cuenta Nietzsche explicándose a sí mismo? Recordemos que la primera parte del título del artículo nombraba a los filósofos Nietzsche y Heidegger separados por un guión, la dirección va del primero hacia el segundo y el guión nos señala una controversia entre uno y otro. Esta controversia es una controversia que se ha invertido, porque a la base de ella está otra controversia entre Heidegger con Nietzsche y que en alemán suena Auseinandersetzung, palabra que para Heidegger está preñada de significado. Esta controversia que está a la base es la interpretación heideggeriana de Nietzsche. Jara invierte la controversia y se convierte en el guión que separa y une a los dos filósofos nombrados y en cuanto guión invertido cambia la dirección que ahora va de Nietzsche a Heidegger. Por tanto, José Jara ha querido transformarse, como veremos, en el guión mismo de la controversia entre los dos pensadores alemanes. Ahora bien, el guión aludido es aquí “guión” en los dos

sentidos del término: como signo ortográfico que une palabras o nombres y como el texto del desarrollo de una pieza dramática, así en este caso.

La situación descrita en el aforismo de Nietzsche se habría repetido en el siglo XX como resultado de la labor del pensador de Friburgo. Nietzsche o su filosofía habrían quedado enturbiados y oscurecidos, sin embargo, actualmente no pueden decir “haremos como siempre hemos hecho” y llevar lo que los ha desvirtuado hacia su propia profundidad y requieren de la intervención de alguien o de algunos que los ayuden en esta tarea. Así Jara nos estaría diciendo: “he estado, junto con otros, ayudando al filósofo Nietzsche o a sus pensamientos a descender a su profundidad y con esto someterse a una especie de catarsis que lo purifique del enturbiamiento y oscurecimiento producido por la interpretación heideggeriana, para que pueda llegar así a su altura más propia y poder decir, una vez más, ahora en nuestro tiempo: “y volvemos a estar límpidos”.

En esta situación la labor nuestra debe avocarse a determinar donde ubica y en qué consiste para Jara el oscurecimiento de la filosofía de Nietzsche por parte de Heidegger y cómo se puede hacer volver a la filosofía del primero a su condición originalmente límpida. Pero para ser justos deberíamos también llegar a saber cómo se explican o justifican el procedimiento y el modo de pensar de Heidegger que llevarían a Nietzsche y a su filosofía a la situación que hemos caracterizado.

El propósito general de Jara en su análisis de la filosofía de Nietzsche es acceder a los conceptos fundamentales de este pensador prescindiendo de la intervención e interpretación de Martin Heidegger. Para esto, le es preciso, de alguna manera, desarmar o desarticular la labor del pensador germano.

Un primer juicio de Jara sobre el pretendido “encuentro” (Begegnung) de Heidegger con Nietzsche es que éste solo podía conducir a un desencuentro (2016-2017, p.209).

En este sentido Jara habla de lo que sería la insuficiencia de la interpretación heideggeriana de Nietzsche y que consistiría en dos aspectos: 1/- “en hacer girar el pensamiento de Nietzsche en torno a su pretendida preocupación por la pregunta por el ser” cuando, en realidad ha constatado Jara, “el ser no se encuentra planteado ni desarrollado como tal por Nietzsche a lo largo de su obra”; 2/- lo anterior permitiría a Heidegger calificar a Nietzsche como metafísico. Pero no solo esto,

sino que Nietzsche sería el último metafísico de Occidente, quien con su pensamiento de la voluntad de poder llevaría a la Época Moderna y también a toda la filosofía occidental a su acabamiento (Jara 1998, p.50).

Sin embargo, lo que en último término le autorizaría a Jara a rechazar y abandonar la posición de Heidegger respecto a Nietzsche sería una especie de autoengaño de parte del maestro de Friburgo, pues si somos lo suficientemente prevenidos caeríamos en cuenta que: “más que conocer a Nietzsche a través de la interpretación de Heidegger, lo que se logra con ella es delimitar mejor el curso del pensamiento del propio Heidegger”. (1998. p.51).

El juicio de Jara es totalmente coincidente con la apreciación de Jean Granier, quien en su famosa obra *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, sentencia:

Estas tesis de Martin Heidegger son filosóficamente muy estimulantes. Pero nos parecen más apropiadas para informarnos sobre el pensamiento de Heidegger que sobre el de Nietzsche. Desde un punto de vista estrictamente nietzscheano la interpretación heideggeriana es, a mi parecer, inadmisibles (Granier 1966, pp.625-626).

Sin embargo, hay una divergencia importante entre Jara y Granier respecto a Nietzsche. Porque mientras este último piensa, en contraposición a Heidegger, que: “la reflexión de Nietzsche sobre la Duplicidad del Ser revela que Nietzsche piensa realmente el ser, y no “el ente en total” (1966, p.627). Jara, por su parte, sostiene que de los grandes temas planteados por la filosofía occidental, esto es, el ser, el conocimiento, la verdad y el bien; el primero de ellos, el ser “no se encuentra planteado ni desarrollado como tal por Nietzsche a lo largo de su obra” (1998, p.50).

Si aceptáramos la afirmación de Jara ¿cómo la compatibilizaríamos con las tres frases fundamentales de Nietzsche que citamos a continuación?

1/- “Si la esencia más íntima del ser es voluntad de poder” (Wenn das innerste Wesen des Seins Wille zur Macht ist) (Nietzsche 1988i, 260; trad. p.534).

2/- “*Imprimir* al devenir el carácter del ser ,-- esta es la suprema *voluntad de poder*” (Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen*—das ist der höchste *Wille zur Macht*), (1888h, p.312; trad. p.221).

3/- “Que *todo retorne* es la extrema *aproximación de un mundo del devenir al mundo del ser: cumbre de la contemplación*” (Dass *Alles wiederkehrt*, ist die extremste *Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: Gipfel der Betrachtung.*) (1888h, p. 312; trad. p 221).

Por otra parte, se planteaba la pregunta ¿cómo leer a Nietzsche? Jara nos dice que habría que “realizar el esfuerzo de entrar y salir una y otra vez de su obra, el tener que recorrerla repetidas veces en distintas direcciones para encontrar las conexiones entre las “superficies” de las expresiones y las palabras y la “profundidad” de las ideas y las posiciones teóricas” (1998, p.108) Jara centra la lectura de Nietzsche en las “conexiones” entre las palabras y expresiones, que serían superficiales y las ideas y posiciones teóricas que se encontrarían en la profundidad del texto. Esto de las “conexiones” explicaría el que nuestro autor nombre al pensar de Nietzsche como un pensamiento relacional.

Por su parte Heidegger, después de afirmar que “Nietzsche es aquel pensador que recorrió el curso de pensamientos (Gedanken-Gang) que conduce a la voluntad de poder”, agrega que “quien es Nietzsche no lo sabremos nunca por un relato historiográfico de su vida, ni tampoco por la exposición del contenido de sus escritos” (Heidegger 1961 vol. I, p.473; trad. p.383).

En la primera frase citada Heidegger nos ha dicho ya quien es Nietzsche, por tanto, parece que sin mayor esfuerzo ya sabemos quién es él. Sin embargo, lo que nos ha dicho el pensador aludido es solo una indicación que exige una tarea que nosotros tendríamos que realizar; aquello mismo que habría llevado a cabo Nietzsche: recorrer el curso de pensamientos que conduce a la voluntad de poder, que es uno con el pensamiento del eterno retorno. Este “curso de pensamientos” es un camino: un camino que viene de un pasado y se dirige a un futuro. La referencia al pasado estaría dada si entendemos la filosofía de Nietzsche como metafísica y esta como metafísica de la subjetividad; lo cual nos retrotrae al comienzo de la Época Moderna con Descartes, quien realiza la transformación del hypokeímenon griego en el *subjectum* moderno y con ello tenemos el surgimiento de la subjetividad y el hombre como sujeto privilegiado. Es más, la filosofía de Nietzsche

tendríamos que comprenderla como la “metafísica incondicionada de la voluntad de poder” y esta última como la subjetividad del cuerpo, es decir de los impulsos y afectos (1961, vol. II, pp.199-202; trad. pp.163-165). Antes de avistar a qué futuro conduciría el camino recorrido por Nietzsche, recordemos que Heidegger afirmaba que tampoco sabríamos quien es Nietzsche “por la exposición del contenido de sus escritos”. Esto no significa que no debemos analizar e interpretar la filosofía de Nietzsche en sus textos, sino lo que está diciendo Heidegger es que esto es necesario, pero no suficiente ¿Por qué esto es así? ¿Qué faltaría aquí o tendría que agregarse o complementarse? Recibimos un inicio de respuesta si escuchamos una advertencia de Heidegger que sería válida para su diálogo y explicación o controversia (*Auseinandersetzung*) con todos y cada uno de los filósofos (de Anaximandro a Nietzsche) y poetas (Hölderlin y Tralk) que ha estudiado:

en el texto siguiente, exposición e interpretación están tan entrelazadas que no será claro y en todas partes y de inmediato qué se extrae de las palabras de Nietzsche y qué se añade. Toda interpretación, sin embargo, no sólo tiene que poder extraer del texto el asunto [die Sache] de que se trata, sino que, sin insistir en ello, inadvertidamente, tiene que poder agregar algo propio proveniente de *su* propio asunto. Este añadido es lo que el profano, midiéndolo respecto de lo que, sin interpretación, considera el contenido del texto, censura necesariamente como una intervención extraña y una arbitrariedad. (1961. pp. 262-263; trad. p.213)

Heidegger distingue aquí dos tipos posibles de lectura y exposición de una obra filosófica: una lectura sin interpretación y una lectura con interpretación o, en otras palabras, una lectura sin añadido y una lectura con añadido. La primera se limita a “extraer del texto el asunto (die Sache) de que se trata” sin agregar nada extraño al texto, es decir, nada proveniente del propio asunto del analista. Este último es el método de análisis que preconiza José Jara como, también, en forma más elaborada, el gran especialista de Nietzsche, el alemán Werner Stegmaier con su método contextual de análisis. Sin embargo, todo intérprete de Nietzsche o de otro filósofo tiene que actuar de manera semejante, incluido el mismo Heidegger, con la diferencia que este último nos complica la vida con un añadido.

¿Cuál es ese añadido? Indudablemente el asunto propio de Heidegger ¿Cuál es éste? Reiteremos que a Heidegger le interesa determinar de donde viene y a donde se dirige Nietzsche, por tanto, sus pensamientos fundamentales, y aquí se

nombraba a uno: la voluntad de poder. En este “venir de” e “ir a” lo encontrábamos en un camino, el camino de pensamiento de Nietzsche. Ahora bien, el asunto propio de Heidegger, el agregado suyo es la ubicación de Nietzsche en ese camino, como también lo que destina al caminante Nietzsche a ese camino. Aquí solo podemos dar algunas indicaciones mínimas y sin mayor justificación. Se trata de lo siguiente: el asunto propio de Heidegger es lo más digno de ser pensado (das Fragwürdigste) esto es, el ser mismo, que habría queda oculto e impensado en toda la filosofía occidental concebida como metafísica, de Platón a Hegel y Nietzsche. Así Heidegger puede hablar de una historia del Ser que destina los pensamientos de los pensadores que componen esta historia. Lo nombrado sería lo añadido por Heidegger en su interpretación del pensador Nietzsche. Por tanto, si nos propusiéramos entablar una explicación o controversia con Heidegger respecto a su interpretación de Nietzsche tendríamos que entablarla con lo añadido que hemos identificado y sólo indicado.

José Jara se refiere a algún o algunos aspectos de esta interpretación heideggeriana de Nietzsche, pero sin enfrentarla directamente.

Ahora bien, tenemos que hacer notar que en gran medida la interpretación de Nietzsche por parte de Jara depende de la traducción de una sola palabra alemana: “Schwergewicht”, que nuestro amigo traduce sistemáticamente por “centro de gravedad”.

Sabemos que “gravedad” significa “peso”, pero solamente en la expresión “centro de gravedad”. Además, vale como sinónimo de “gravitación” (la fuerza física de atracción de los cuerpos). Finalmente, tiene el significado de cualidad o estado grave, de seriedad, dignidad o solemnidad; todo aplicado a las personas.

En alemán Schwergewicht es sinónimo de Gewicht (peso) y significa “gran peso” o “peso grave”, y en sentido figurado: autoridad e importancia. En boxeo significa actualmente “peso pesado”.

Jara nos informa que “el término usado por Nietzsche correspondiente a la expresión castellana “centro de gravedad” es Schwergewicht. Cabe señalar que en el siglo XIX este término remitía de manera inmediata al ámbito de la ley de la gravitación universal postulada por Newton” (Jara 1998, p.219, nota 65).

La información anterior parece autorizar a Jara a traducir en todos los casos la palabra “Schwergewicht” por “centro de gravedad”, lo cual nos parece inadecuado y que lleva a errores de interpretación como lo explicaremos más adelante.

Si bien, Nietzsche en ningún lugar de su obra habla de “el cuerpo como centro de gravedad del hombre”, Jara, que ha introducido este concepto, habla del sistema de la existencia del hombre en cuyo interior se encontraría ese centro de gravedad humano. El hablar de sistema se justificaría en este caso porque habría en él una composición e interrelación entre elementos fisiológicos, teóricos, morales y valorativos. Pero no sólo esto, sino que lo que Jara llama la “situación y acción gravitatoria central” del cuerpo se llevaría a cabo en la medida en que este último se encuentra inserto en ámbitos más extensos, esto es, en un pueblo, una cultura regional o suprarregional (1998, p.109).

Para Jara el pensar de Nietzsche no puede ser considerado como metafísica, aun cuando siga siendo filosofía y esto se explicaría porque la voluntad de poder como principio teórico de la filosofía se convierte en operativo en el cuerpo humano. Esto último tendrá una importancia fundamental, porque nuestro autor sostiene que el cuerpo, por su parte, se convierte en centro de gravedad del hombre por la translación que efectúa Nietzsche de la ley de la gravitación universal al cuerpo humano (1998, p.225).

Aquí Jara en un intento de acercar Nietzsche a la física se aventura a ofrecernos una afirmación sorprendente, pues nos dice que si bien las teorías de Heisenberg y Einstein son posteriores a la muerte de Nietzsche, “de algún modo el pensamiento de éste con respecto al cuerpo se adelanta al estilo de pensamiento empleado por ellos”. (1998, p.111) Sin embargo, Jara no nos explica el “de algún modo”, ni explicita cómo al comparar ambos estilos, del filósofo y de los dos grandes físicos, se puede ver el carácter precursor del primero respecto a los segundos.

Continuando con el acercamiento de Nietzsche a la física, Jara nos sorprende nuevamente al proponer una hipótesis más general que afirmaría que el orden cósmico con sus leyes y movimientos de los cuerpos celestes podría ser un modelo de interpretación de la actividad de las fuerzas de la voluntad humana. El concepto que permitiría plantear esta hipótesis, porque sería central en ambos dominios de realidad: universo astronómico y vida humana, es el concepto de gravedad. La gravedad que ya conocemos como fuerza que determina los movimientos en toda

realidad física en la tierra y en el cielo, se encontraría determinando la actividad y realidad del cuerpo humano, ya que a este se lo concibe como “centro de gravedad del hombre”. En ambos dominios que se están considerando existe la actividad de fuerzas que responden a la gravedad (1998, pp. 242-243)

Por tanto, se podría concluir que la ley de la gravitación universal de Newton sería tan universal que no solo vale para la realidad física sino también para el cuerpo y lo que tradicionalmente se ha llamado su alma, que para Nietzsche tenemos que entenderla como alma mortal. Y el cuerpo considerado como lugar para la actividad de fuerzas llamadas instintos y afectos.

Volviendo a la traducción de la palabra alemana “Schwergewicht”, decíamos que la versión de Jara condiciona, en gran medida, su interpretación de Nietzsche y que él la traduce en todos los casos, sin excepción, por “centro de gravedad”. En concordancia con lo anterior si nos dirigimos al § 341 de *La ciencia jovial*, donde por primera vez Nietzsche nos habla e instruye sobre el pensamiento del eterno retorno de lo mismo, encontramos su título en superlativo “Das grösste Schwergewicht”, que, sin lugar a dudas, debemos traducir por “el peso más grave” o “el mayor peso”, Jara lo traduce por “La mayor gravedad” y con esta “gravedad” Jara está aludiendo, como lo hemos visto, a la ley de la gravitación universal de Newton. Más tarde, en la 2ª edición de su traducción, cambia ese título y lo vierte como “El mayor centro de gravedad”, lo cual nos parece que no mejora la traducción, sino todo lo contrario. Veamos por qué. Hablar de “el mayor centro de gravedad” es un contrasentido, porque el centro de gravedad de un cuerpo y de todos los cuerpos del universo es un punto imaginario de aplicación de la resultante de todas las fuerzas de gravedad que actúan sobre las distintas porciones materiales de un cuerpo. Y en cuanto punto imaginario no puede ser mayor o menor que otro. Lo que sí puede ser mayor o menor es el peso de un cuerpo.

Ahora bien, como Nietzsche cuando habla del cuerpo no se trata de un cuerpo físico, ni de fuerzas de gravedad, ni de centro de gravedad, puesto que un cuerpo, “nuestro cuerpo, en efecto, no es más que una estructura social de muchas almas” (Nietzsche 1988c, p.33; trad.p.41) y al alma, como alma mortal, la concibe como “estructura social de instintos y afectos” y, estos últimos, son las fuerzas que actúan en un cuerpo y, por tanto, en todo cuerpo humano.

Jara cita y analiza esta “estructura social de instintos y afectos”. Sin embargo, nos sorprende totalmente, porque nos dice que la “pluralidad de fuerzas que configuran el cuerpo” tendría que ser articulada “según el criterio y el modelo de la estructura social que en un momento histórico dado impere en una sociedad” (Jara 2016-2017, p.222). ¡De ninguna manera! porque Nietzsche al hablar de “estructura social” no se está refiriendo a ninguna sociedad existente en algún momento histórico, sino que lo social nombrado por él se refiere a la relación de dominio que existe entre las fuerzas (instintos y afectos) que constituyen a todo cuerpo humano. Aquella relación consiste en que en estas fuerzas existen siempre quienes mandan y quienes obedecen; esto sería lo propiamente social de la nombrada relación de dominio, que, como se ha dicho, no rige a ninguna sociedad en particular excluyendo a las demás, sino que la encentramos en toda sociedad humana. Y esto es así, porque la señalada relación de dominio es la voluntad de poder, que como sabemos, es uno de los conceptos fundamentales de la filosofía de Nietzsche y que en tal condición constituye el ser de toda la realidad.

En esta situación tenemos que hacer notar que con la traducción del término “Schwergewicht” debemos actuar con el mayor cuidado y decidir en cada caso su versión por “gran peso”, “peso grave” o, si fuera el caso, por “centro de gravedad”; teniendo en cuenta que algunos traductores españoles y franceses han optado por la última versión señalada. En el caso del superlativo (das grösste Schwergewicht) no habría ninguna duda, así siempre lo traduciremos, como hemos dicho, por “el mayor peso” o “el peso más grave”.

Los pesos recién nombrados, siendo pensamientos, como veremos a continuación, no pueden dejar de estar vinculados a la gravedad, aunque sea metafóricamente. Así, en un aforismo póstumo que es una elaboración previa del aforismo 125 que lleva por título *El hombre frenético* de la *La ciencia jovial* (Nietzsche 1988a), donde al hablar de la muerte de Dios, que en realidad es un asesinato por parte de los hombres, Nietzsche escribe: “¿no hemos perdido la fuerza de gravedad (alle Schwerkraft verloren), al no haber ya ni arriba ni abajo?” (Nietzsche 1988f, p.631; trad. p.874). En la redacción definitiva de este aforismo en *La ciencia jovial*, Nietzsche no hablará de “fuerza de gravedad”. Parece que en este caso Nietzsche se hubiera arrepentido de haber usado este término; porque tal vez, le habría parecido inadecuado su uso.

En cierto momento Nietzsche anuncia un acontecimiento crucial: “El nuevo *gran peso* (*Schwergewicht*): *el eterno retorno de lo mismo*” (1888f, p.494; trad.p.788). Este gran peso es un pensamiento. Y Nietzsche nos dice que él es “el pensamiento de los pensamientos” (1888f, p.496; trad. p.788). Este pensamiento, por tanto, no es un pensamiento entre otros, es el pensamiento que en el futuro debería determinar a todos los otros y en esa medida a toda nuestra existencia.

Una pregunta se impone si se ha hablado de “el nuevo gran peso”: ¿por qué un nuevo gran peso? Parece indudable que el nuevo reemplazaría a otro anterior, que habría dejado de estar vigente o en condiciones de pesar sobre la existencia humana o, en otras palabras, que habría perdido su peso.

Nietzsche nos advierte que “llega el tiempo en que tenemos que pagar por haber sido cristianos durante dos milenios: perdemos el grave peso (*Schwergewicht*) que nos permitía vivir”- (Nietzsche 1988i, p.69; trad. p.408). Según lo anterior, el gran peso que nos permitía vivir y nos permitió vivir durante dos milenios, era un gran peso cristiano. Ahora, nos encontramos en la situación de que lo que nos permitía vivir, ya no nos permite vivir ¿Qué es lo propiamente cristiano de este gran peso? y podemos agregar ¿Cuándo se constituye eso propiamente cristiano y cómo se establece? La respuesta de Nietzsche nos dice que: “cuando se coloca el gran peso (*Schwergewicht*) de la vida *no* en la vida, sino en el “más allá”-*en la nada*- se le ha quitado a la vida como tal el gran peso”. (Nietzsche 1988d, p.217; trad. p.74). Este traslado del gran peso desde la vida (el más acá, la Tierra) al “más allá”, es posible por una mentira y como mentira, ella es “la gran mentira de la inmortalidad personal” (1988d, p.217; trad. p. 74). Para Nietzsche somos mortales de cuerpo y alma; y, por tanto, si hablamos de alma, se trata de un alma mortal. ¿Qué consecuencias tiene dicha gran mentira? Varias consecuencias decisivas para cambiar la historia de Occidente. La más importante de donde se derivan las otras consiste en que “destruye toda razón, toda naturaleza existente en el instinto”. Y lo que hay de natural, de naturaleza y razón en el instinto será sometido a desconfianza, esto es, “todo lo que en los instintos es beneficioso, favorecedor a la vida, garantizador del futuro” (1988d, p.217; trad. p.74)

Se vive con la perspectiva de la “inmortalidad personal” y en función de un “alma inmortal”. Lo anterior supone una vida futura del alma en el “más allá” al abandonar al cuerpo y a la vida en la Tierra. De esta manera, el “más acá” se desvaloriza y la Tierra y la vida se convierten para el cristiano en un “valle de

lágrimas” y en un tránsito hacia ese “más allá”. Por tanto, se lleva a cabo una inversión del sentido de la vida: el sentido se convierte en sin sentido; pues ahora tenemos que “vivir de tal modo que ya no tenga sentido vivir, eso es lo que ahora se convierte en el “sentido” de la vida ...” (1988d, p. 217; trad.p.74). Vivimos en un presente terrenal con vista y en función de un futuro celestial.

En el fragmento que analizamos las únicas palabras subrayadas eran “no” (*no* en la vida) y “*en la nada*”.

Como hemos dicho cuando se habla aquí de la nada se está hablando de nihilismo. Este acontecimiento se lo nombra cuando se habla de la muerte de Dios, por tanto, de “Dios está muerto” (Gott ist tot). En el citado fragmento sobre *El hombre frenético* se hablaba de “una nada infinita,” ella era una consecuencia de la muerte de Dios y, por tanto, del nihilismo. Así el hombre frenético se plantea ciertas preguntas en relación a la hazaña que significaría matar a Dios y sus consecuencias. Estas preguntas se dirigen a quienes le escuchan en el mercado, pero llegan hasta nosotros y nos interpelan. Escuchemos dos de tales preguntas: “¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol?” y “¿no erramos como a través de una nada infinita?” (Nietzsche 1988a, p.481; trad. Sologuren 1974, p.45).

El nihilismo se puede caracterizar como aquella situación donde tomamos conciencia de “que todas las cosas han perdido su peso” (alles Schwergewicht aus den Dingen weg sei) (Nietzsche 1988g, p.425; trad.p.720). De ahí que Nietzsche, en un breve aforismo pregunta: “¿En qué crees tu?” Respuesta: “en que el peso de todas las cosas tiene que ser determinado nuevamente” (Nietzsche 1988a, p.269, trad. p.156). Por tanto, en la respuesta anterior se estaría señalando en qué consistiría la superación del nihilismo como acontecimiento histórico.

La acción de matar a Dios, el asesinato de Dios realizado por todos nosotros, se lo caracteriza como la acción de desencadenar la tierra de su sol. Pero no solo esto, sino que se pregunta además “¿qué hicimos cuando hicimos esto?”

El sol de que se habla aquí tiene una larga historia, que Nietzsche cuenta en seis momentos de un breve texto que se titula “Cómo el “mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula” (Nietzsche 1988d, pp.80-81; trad. pp.51-52) (Cfr. Heidegger 1961, NI, pp.235-240; trad.pp.192-196). Este viejo sol, “la forma más antigua de la Idea” nos señala Nietzsche, corresponde a la Idea del Bien platónica.

Con ella como mundo verdadero comienza la mentada *Historia de un error*. Esta historia que se extiende desde Platón al mismo Nietzsche y este último sería su remate y la salida del error. Esta historia que Heidegger llama “el modo de pensar platónico-cristiano” (die platonisch-christliche Denkweise) (Ibid.p.258; trad.p.213), se mantiene en todo el pensamiento occidental. Y, como sabemos, Nietzsche califica al cristianismo como un “platonismo para el pueblo”. (Nietzsche1988c, p.12; trad.p.19).

Hasta ahora hablábamos del carácter cristiano del gran peso, pero en este momento el cristianismo nos aparece como segundo momento de la historia que nos cuenta Nietzsche porque, como hemos dicho, ella comienza con Platón y la estructura de los mundos que él establece con un arriba un abajo: el mundo de las ideas con la Idea del Bien como la idea suprema; este ámbito posteriormente será lo suprasensible y que Nietzsche en la historia que nos ha contado llama el mundo verdadero y un abajo el mundo aparente, que tiene una realidad degradada, es el mundo donde impera la doxa, la opinión, contrapuesta al verdadero saber de la episteme.

El hombre frenético preguntaba qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol. Ahora, lo primero que hay que tener presente aquí es que si hemos podido desencadenar la tierra, previamente otros hombres, han podido encadenarla. Encadenarla equivaldría a ponerla bajo el antiguo gran peso que se va a reemplazar por el nuevo anunciado por Nietzsche, como sabemos, el eterno retorno de lo mismo. Sin embargo, entre el desencadenar la tierra y el reemplazo efectivo y actuante del nuevo gran peso, habría un período de crisis en que ni uno ni otro de los pesos-pensamientos estarían vigentes. Esta situación de la existencia humana e histórica se presentaba en otras de las preguntas del hombre frenético, escuchemos: “¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos continuamente? ¿Y hacia atrás, hacia un lado, adelante, hacia todos los lados? ¿Existe todavía un arriba y un abajo?” (Nietzsche1988a, p.481; trad. Sologuren, p.45).

En otro lugar Nietzsche había advertido que “desde Copérnico el hombre rueda desde el centro hacia una X” (Nietzsche 1988h,127; trad.115). Sin embargo, cuando pregunta si nos movemos lejos de todos los soles, Nietzsche estaría radicalizando y extendiendo al infinito la revolución copernicana. Por otra parte, la “X” de que se habla aquí es lo desconocido sin sentido y sin meta.

Por tanto, se podría decir que con la pérdida del gran peso (Schwergewicht) se ha perdido también el centro de gravedad (Schwerpunkt). Pues se observan caídas, pérdida del equilibrio y de la orientación. Todo esto llevaría a un error que sería como un error “a través de una nada infinita”. El error es el andar sin destino fijo, pero aquí como el error está referido a la nada y esta es infinita, lo que significa el espacio vacío y sin límites. Por ello, las preguntas: “¿No nos aspira el espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene continuamente la noche y más noche? ¿No tendrán que ser encendidas linternas en la mañana?” (Nietzsche 1988a, p.481). Sin duda con estas preguntas se continúa aludiendo al nihilismo.

Volviendo a la pregunta ¿qué hicimos? ¿qué hicimos cuando matamos a Dios? o lo que es lo mismo ¿Qué hicimos al desencadenar la tierra de su sol?

Lo que hicimos fue una hazaña y una liberación.

Después de formular varias preguntas con relación a esta hazaña, el hombre frenético concluye afirmando y vaticinando que “nunca existió una hazaña más grande -y quienquiera que nazca después de nosotros pertenece, a causa de está hazaña, a una historia más alta que toda la historia pasada” (1988a, p. 481; trad. Sologuren p. 45)

Desencadenar la tierra de su sol significa liberar la tierra y con ella liberar al hombre para su tránsito y conversión en el ultra-hombre (Übermensch) como sentido de la tierra.

Con la muerte de Dios, con el desencadenar la tierra de su sol, transita el hombre por un estadio intermedio donde impera “la falta de meta y de sentido” (die Zweck- und Sinnlosigkeit) (Nietzsche1988h, p.212; trad. Sologuren p.60) hasta que impere un nuevo gran peso que sería la meta y el sentido recuperados.

Ahora bien, algo importante que hay que tener en cuenta en la interpretación de la filosofía de Nietzsche es la afirmación siguiente: “las posiciones extremas no son substituidas por otras más moderadas, sino, al contrario, por posiciones extremas, pero *invertidas*.” (1988h, p. 212; trad. Sologuren, p. 60)

Podríamos decir que Nietzsche piensa por inversión. Así en los años 1870/1871, antes de publicar su primera obra *El Origen de la tragedia* (1872), escribe este pensamiento que será determinante para toda su filosofía posterior como ha hecho

notar Heidegger: “Mi filosofía *platonismo invertido*: cuanto más lejos de lo verdaderamente ente, tanto más puro, más bello, mejor es. La vida en la apariencia como meta” (Nietzsche 1988e, p.199; trad. Sologuren, p.43). El aforismo es importante porque aquí Nietzsche enuncia por primera vez una idea que será determinante para todo su pensamiento posterior hasta el último año de su vida consciente. Lo anterior ha sido señalado por Heidegger y confirmaría su idea de que un gran pensador (o en sus palabras: un “pensador esencial”) encuentra muy pronto su único pensamiento y que a través de su vida y en su obra lo que hará será posesionarse de ese pensamiento (Heidegger 1961, p.180; trad. p.150)

Nietzsche caracteriza su filosofía como “*platonismo invertido*” (estas son las únicas palabras subrayadas en el fragmento), lo que sigue a los dos puntos y la segunda frase nos proporcionan una indicación esencial para entender lo que se ha nombrado como “*platonismo invertido*”. A este se lo concibe como un alejarse de lo verdaderamente ente y un acercarse a una meta que es la vida. En efecto, la meta a la cual se dirige el movimiento es la vida determinada por la apariencia o como apariencia. Ahora bien, inmediatamente después de nombrar al “*platonismo invertido*” se formulaba un juicio de valor sobre éste y sobre el movimiento que conduce hasta él. Se afirma, entonces, que el *platonismo invertido* es mejor, es decir, más valioso que el *platonismo* sin invertir en la medida en que al acercarse a la vida se acerca y se hace partícipe de la pureza y de la belleza que les son inherentes. En el juicio anterior está implícita una valoración que diría: “la belleza es más valiosa que la verdad”. En cuanto esta valoración es la inversión de otra valoración (la platónica), esta última sostendría que “la verdad es más valiosa que la belleza”. Además, si de acuerdo con la tradición aceptamos que la verdad es la esencia del conocimiento y la belleza la esencia del arte, entonces la valoración anterior también se podría expresar diciendo: “la verdad y el conocimiento son más valiosos que la belleza y el arte”. (Heidegger 1961, p.189 ss.; trad. p.158 ss.)

Es indudable que para entender el *platonismo invertido* tenemos que comprender primero al *platonismo* originario a partir del cual se realizará la inversión. El “*platonismo*” no se identifica con Platón, ni con la filosofía de Platón, pero es algo que comienza con él y se continúa más allá de él. Nietzsche entiende por “*platonismo*” la teoría que divide la realidad en dos mundos: el mundo verdadero y el mundo aparente. Esta teoría que puede llamarse la teoría de los dos mundos, establecida por primera vez por Platón, sostiene que el mundo verdadero es el mundo del ente, de lo permanente, estable e invariable frente a lo cambiante y

perecedero. Se entiende inmediatamente, que en las distinciones anteriores están implícitos ciertos conceptos fundamentales y básicos del pensamiento metafísico tradicional como ser y devenir, ser y apariencia o la contraposición kantiana, que también utilizará Nietzsche: mundo suprasensible y mundo sensible. Sin embargo, en el caso de Nietzsche no se trata simplemente de un nuevo uso o de un nuevo sentido de las categorías tradicionales, sino de algo más importante: de su crítica. Así cuando nombra a esta última “crítica de los valores supremos” y la concibe como una “transvaloración de todos los valores” (*Umwertung aller Werte*), el primer y decisivo paso de tal transvaloración es concebir a las categorías de la razón, es decir, a las categorías en sentido moderno, como valores y a los valores como condiciones que se pone e impone a sí mismo el principio de toda valoración, es decir, lo que Nietzsche llama con un nombre que fácilmente se malinterpreta: voluntad de poder (Heidegger 1961, p.177 ss; trad, p.148 ss)

Por tanto, lo importante y decisivo es que el mundo verdadero contiene las metas y fines para el mundo aparente, en otras palabras, el sentido del mundo aparente no se encuentra en él, sino más allá de él, en otro mundo que lo determina desde afuera y desde arriba. Este mundo es aparente, porque es el mundo sensible de la caducidad y de lo perecedero, es decir, del devenir El mundo verdadero, suprasensible, es el mundo del ser con el sentido del *ontos on* que concibió Platón en contraste con el *me on*, mundo que sin dejar de ser, casi no es. (1961, NII, p.177 ss.; trad. p. 148 ss)

Nietzsche ha visto que al dividir la realidad en dos mundos, uno verdadero y otro aparente, se desvaloriza al segundo y se estima que el primero es más valioso que aquel que se le subordina. Lo cual significa que Nietzsche lleva a cabo una interpretación moral del pensamiento occidental, de lo que tradicionalmente se ha llamado “metafísica”. En esta historia se trata de posición de valores, del predominio de los valores morales, de la desvalorización de los valores supremos y finalmente del descubrimiento del principio de toda valoración, lo cual hará posible la señalada “transvaloración de todos los valores” (1961, p.117ss., trad. p.100 ss.)

Conclusión: que el platonismo invertido se dirige hacia la meta de concebir a la vida en la apariencia significa (y esto se irá aclarando y desarrollando en el pensamiento posterior y sólo desde él podemos comprender en todo su alcance y en toda su profundidad este aforismo) que el mundo verdadero se ha

desvalorizado, que las metas y fines que contiene este mundo no pueden ya orientar al mundo aparente, mundo sensible de la belleza y de la vida. Cuando eliminamos el mundo verdadero, sólo restaría el mundo aparente, ahora sin valor. Sin embargo, lo que se ha eliminado es sólo una valoración, aquella que postulaba una teoría de dos mundos. Esa teoría, esa valoración, significaba una voluntad de la nada, una voluntad de negación de la vida, de sus condiciones más esenciales. Tener como meta a la vida en la apariencia, significa entonces, una voluntad de afirmación de esas condiciones esenciales de la vida; significa igualmente una voluntad a favor del hombre y de la única realidad: la Tierra.

Acompañando a Nietzsche en su camino pensante, podemos observar que al desencadenar a la tierra de su sol, hemos desencadenado también al cuerpo de su alma inmortal y esto es posible por una nueva inversión; la inversión de la relación y subordinación del cuerpo al alma o al espíritu y como también al yo, a la conciencia, a la razón. Así como resultado de la inversión tenemos que ahora “el cuerpo es una gran razón” (Der Leib ist eine grosse Vernunft) y el espíritu es “tu pequeña razón” (deine kleine Vernunft) (Nietzsche 1988b, p.39; trad. p.60). Lo que antes de la inversión era superior en posición y jerarquía directriz (el espíritu); ahora ha quedado relegado a la posición de inferioridad y subordinación con relación al cuerpo.

Las cosas no terminan aquí, pues la transvaloración de todos los valores como superación del nihilismo es la inversión de otra transvaloración anterior, aquella que convertía a todos los valores en algo hostil a la vida. Esta hostilidad se manifestaba en que primero, “se enseñase a despreciar los instintos primerísimos de la vida”; segundo, “que se fingiese mentirosamente un “alma”, un “espíritu, para arruinar el cuerpo”; tercero, “que se enseñase a ver una cosa impura en el presupuesto de la vida, en la sexualidad”; cuarto, se buscase “el principio del mal en la más honda necesidad de desarrollarse, en el egoísmo riguroso”. Así con esta hostilidad y valoración negativa hacia los aspectos que serían lo más valiosos de la vida, se aprecian y valoran “los signos típicos de la decadencia y de la contradicción a los instintos, en lo “desinteresado”, en la pérdida del gran peso (Schwergewicht), en la “depersonalización” y “amor al prójimo” (Nietzsche 1988d, (EH) p.372; trad.p.130)

Todo lo anterior podría caracterizarse como “la antinaturalidad misma, considerada como moral” (1988d, p.372; trad. p.130).

La segunda transvaloración, que como hemos visto, es una transvaloración entendida también como inversión, ella convierte a todos los valores que eran hostiles a la vida, en valores en favor de la vida, en enriquecedores de la vida.

Esta segunda transvaloración, que podríamos llamar, transvaloración liberadora, tiene como resultado el volver a llevar a su estado natural los valores que habían sido convertidos en antinaturales por la primera transvaloración. Hay que tener en cuenta que lo anterior ha sido posible por la inversión, ya considerada, de la relación, posición y valoración entre el cuerpo y el espíritu, razón, conciencia o alma.

Finalmente, contando los pasos hasta este punto, diríamos que la muerte o asesinato de Dios, el desencadenar la tierra de su sol, el reemplazar el antiguo gran peso cristiano por el nuevo gran peso del eterno retorno, la inversión de la relación razón y cuerpo y la nueva transvaloración liberadora permitirían el tránsito del hombre como ha sido hasta ahora a un hombre o ser humano que se situaría más allá del hombre actual, el ultrahombre (der Übermensch), que está más allá del bien y del mal y que debería constituirse en el sentido de la tierra según el dictamen de Zaratustra. (1988b, Vorrede 3; Prólogo 3)

Hablando de su interpretación de la filosofía de Nietzsche, Heidegger afirmaba que no sería fácil distinguir en ella lo que se obtenía del análisis de la obra y lo que él añadía a la misma. Heidegger sostenía en este caso un principio general: toda interpretación para ser tal, no sólo tiene que poder extraer del texto el asunto de que se trata, sino que “tiene que poder agregar algo propio proveniente de su propio asunto” (Eigenes aus ihrer Sache dazugeben können). Lo importante aquí es un doble poder y un doble asunto. El intérprete para ser tal tiene que poder, es decir, tiene que estar en condiciones de obtener por medio del análisis del texto, el asunto contenido en él; este asunto son los pensamientos del filósofo que se analiza. La anterior exigencia no parece presentar mayores dificultades. Sin embargo, las cosas no terminan aquí, porque la interpretación requería que se pudiera añadir al asunto del texto algo del asunto propio del intérprete. Por tanto, se puede o no se puede añadir. Si se puede, significa que el intérprete es un filósofo, que puede añadir algo propio de su asunto, del asunto de su pensar. Así Heidegger en un diálogo con Hegel nombra a los asuntos de sus respectivos pensares y a diferencia de Hegel, afirma que “para nosotros el asunto del pensar -usando un nombre provisional-, es la diferencia *en cuanto* diferencia” (Heidegger 2006, p.56 ; trad.

p.109). Ahora bien, tanto para Hegel como para Heidegger, “lo que hay que adoptar para el diálogo con la historia de la filosofía, reza así: introducirse en la fuerza y el horizonte de lo pensado por los pensadores anteriores” (2006, p. 56; trad. p.109). Sin embargo, aquí también hay una diferencia, porque para Heidegger lo más importante no será y no buscará solo lo ya pensado por los pensadores anteriores, sino lo que busca y que será lo decisivo es lo “impensado del que lo pensado recibe su espacio esencial” (2006, p. 57; trad. 111).

Heidegger advierte nada menos que eso impensado que constituye su asunto es “lo no preguntado por nadie a lo largo de toda esa historia del pensar” (Ibid.p.59; trad.p.113). Y a esto no pensado lo identifica como “la diferencia entre el ser y lo ente”. Así “el paso atrás” (que caracteriza el diálogo de Heidegger con la tradición) va desde lo impensado, la diferencia en cuanto tal, hasta lo por pensar: el olvido de la diferencia” (2006, p. 59; trad. p. 113).

En consecuencia, el añadido de Heidegger en la interpretación del pensamiento de Nietzsche es ubicarlo en esta historia del olvido de la diferencia entre ser y ente. O, en otras palabras, la ausencia en su pensar del planteamiento de la pregunta por el ser mismo, a diferencia de la pregunta por el ser del ente.

Hemos visto que José Jara rechaza el añadido de Heidegger, el asunto de su pensar y se limita a una lectura, en principio sin añadido y que podemos caracterizar como lectura contextual. Sin embargo, Jara también realiza un añadido, ya que siguiendo la premisa revolucionaria de Nietzsche de tomar al cuerpo como punto de partida de la interpretación de toda realidad, Jara añade la imagen y concepto del centro de gravedad del hombre o del hombre como centro de gravedad (que no se encuentran como tales en ningún texto de la obra de Nietzsche), y con ello nos ha ofrecido una interpretación de algunos de los conceptos fundamentales de la filosofía de Nietzsche que constituye un aporte duradero al conocimiento del filósofo alemán.

Ahora bien, teniendo en cuenta la labor de José Jara y de otros contradictores de la interpretación heideggeriana de Nietzsche, una pregunta viene a nuestro encuentro, que no podríamos evitar y se formularía de esta manera: Si Nietzsche renaciera en nuestro siglo ¿estaría en disposición de exclamar nuevamente: “¡y volvemos a estar límpidos!”?

Referencias

Granier, Jean (1966) *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris: Editions du Seuil.

Heidegger, Martin (GA) *Gesamtausgabe*, herausgegeben von einige, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975 ss. 102 vols.

Heidegger, Martin (1961) *Nietzsche I y II*, (NI, NII), Pfullingen: Neske (Nietzsche I, II, trad. Juan Luis Verma. Barcelona: Destino.2000)

Heidegger, Martin (2006), GA11, *Identität und Differenz (Identidad y diferencia*, trad. H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Anthropos.1988.

Jara, José (1998) *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*, Barcelona: Antropos Editorial. Valparaíso: Universidad de Valparaíso.

Jara, José (2016-2017) "Nietzsche-Heidegger : volver a ser nuevamente diáfanos", *Archivos de filosofía* 11-12: 208-238.

Nietzsche, Friedrich (KSA), *Sämtliche Werke, Kritischen Studienausgabe*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: De Gruyter, 1980. 15 vols.

Nietzsche, Friedrich (FP), *Fragmentos póstumos*, editados por Diego Sánchez Meca. Madrid: tecnos, 2007-2010. 4 vols.

Nietzsche, Friedrich (1988a), *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA, vol. 3, 343-651 (*La ciencia jovial*. Trad. José Jara. Caracas: Monte Ávila Editores.1990).

Nietzsche, Friedrich (1988b), (Za) *Also sprach Zarathustra*, KSA, vol. 4 (*Así habló Zarathustra*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1978.

Nietzsche, Friedrich (1988c), *Jenseits von Gut und Böse*, KSA, vol. 5, pp. 10-243 (*Más allá del bien y del mal*. Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial.1978)

Nietzsche, Friedrich (1988d),(GD) *Götzen-Dämmerung*,KSA 6, pp. 55-161 (*Crepúsculo de los ídolos*. Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza.1975)

Nietzsche, Friedrich (1988d), (AC) *Der Antichrist*, KSA 6, pp.165-254; (*EL Anticristo*,trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza.1974)

Nietzsche, Friedrich (1988d),(EH) *Ecce homo*, KSA 6, pp. 255-374 (*Ecce homo*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza.1979)

JAIME SOLOGUREN LÓPEZ.

«El guion de la controversia: sobre Nietzsche-Heidegger».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 12 N° 2. ISSN 0718-8382, noviembre 2021, pp. 95-117

Nietzsche, Friedrich (1988e), *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*, KSA, vol. 7 (*Fragmentos Póstumos (1869-1874) (FP)*), vol.1, trad. Luis E. de Santiago Guervós, Madrid: tecnos.2008)

Nietzsche, Friedrich (1988f), *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, KSA, vol.9 (*Fragmentos Póstumos (1875-1882) (FP)*); trad. Manuel Barrios y Jaime Aspiunza, Madrid: tecnos.2008).

Nietzsche, Friedrich (1888g), *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, KSA, vol.11 (*Fragmentos Póstumos (1885-1889) (FP)*); trad. Diego Sánchez Meca y Jesús Conill, Madrid: tecnos. 2010)

Nietzsche, Friedrich (1988h), *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, KSA, vol. 12 (*Fragmentos Póstumos (1885-1889) (FP)*), vol.4, trad. Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares, Madrid: tecnos.2008).

Nietzsche, Friedrich (1988i), *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, KSA, vol.13 (*Fragmentos Póstumos (1885-1889) (FP)*), vol.4 trad. Luis Vermal y Joan B. Llinares, Madrid: tecnos.2008).

Sologuren, Jaime (1974). “*Sobre el Nihilismo*” *Friedrich Nietzsche*. Selección .de textos, traducción e introducción”. *TEORÍA*, Revista del Departamento de Filosofía, Sede Norte, Universidad de Chile.**1**. 39-64.

Stegmaier Wener (2018) *Europa im Geisterkrieg. Studien zu Nietzsche*. Open Book Publishers.