

La voluntad de poder de Nietzsche y el Estado en el camino del pensar de Heidegger entre 1933-1940

Nietzsche's Will of Power and the State
in Heidegger's Path of Thinking between 1933-1940

MARTÍN CAMPAYO VILLEGAS
(Universidad Complutense de Madrid)

Resumen: El objetivo de este artículo es el estudio y comparación de la vertiente política de la filosofía heideggeriana entre 1933/34 y 1936-40. Para ello se tomará como referencia la noción de voluntad como nexo de unión entre el pueblo y el Estado, tanto en el proyecto metafísico de los primeros años treinta como en su posterior crítica al Estado en las lecciones dedicadas a Nietzsche. Se trata así de dar cuenta, tanto de la continuidad del camino del pensar heideggeriano, tanto como de sus rupturas en el periodo que fue calificado como su *Kehre*.

Palabras clave: Heidegger, Nietzsche, voluntad, poder, pueblo, Estado

Abstract: The aim of this paper is to study and compare the political aspect of Heidegger's philosophy between 1933/34 and 1936-40. To this end, the notion of will as a link between the people and the state will be taken as a reference, both in the metaphysical project of the early thirties and in his later critique of the state in the lessons dedicated to Nietzsche. The goal is thus to give an account both of the continuity of the path of Heideggerian thinking and of its ruptures in the period that was described as his *Kehre*.

Key-words: Heidegger, Nietzsche, will, power, people, State

Introducción

“El nihilismo está a la puerta: ¿de dónde nos viene éste el más inquietante de todos los huéspedes?” (Nietzsche, 2008, IV, 2[127], p. 114)

La inquietud ante el nihilismo de la que Nietzsche habla en este fragmento impulsa ya desde los años veinte el proyecto filosófico heideggeriano y se encuentra detrás no sólo de obras como *Ser y tiempo*, sino también del proyecto político que Heidegger desarrolló durante 1933-34 y que daría lugar a su adhesión al NSDAP (Sommer, 2013, p. 13). Por ello, toda su producción filosófica de esta época puede entenderse como un intento de responder y hacerse cargo del diagnóstico nietzscheano de la muerte de Dios.¹

Es pues el intento de superar el nihilismo en el que había desembocado la metafísica occidental el que motiva el proyecto del rectorado de 1933. En este proyecto la voluntad sostiene, de nuevo tras la estela de Nietzsche y a pesar de no encontrarse ampliamente desarrollada en la *Rektoratsrede*, el gran peso de su aparataje teórico. El papel central de la voluntad se encuentra sucintamente expresado en varios pasajes de los *Cuadernos negros* de esta misma época: “Educación: el imponerse, despertado y vinculado, el poder estatal como la voluntad que un pueblo tiene de sí mismo” (GA 94, p. 121).² En este pasaje se observa de forma clara que la noción de voluntad funciona como una suerte de puente que une dos conceptos capitales de la filosofía política moderna: el pueblo [*Volk*] y el Estado [*Staat*], que como veremos en el camino filosófico de Heidegger adquirirán una particular formulación. Desde estas coordenadas el objetivo de este artículo será el esclarecimiento del papel de la voluntad dentro del proyecto meta-político heideggeriano, primero en el periodo ya mentado del rectorado y posteriormente en los cursos dedicados a Nietzsche a partir de 1936. Esto se hace con vistas a sacar a la luz la transformación que sufre la constelación formada en torno a ese concepto en dichos años que delata también las propias preocupaciones teóricas de Heidegger en relación con su inicial apoyo al régimen nacionalsocialista y su rápido y profundo desencanto con él.

1. Voluntad, resolución y destino

En el discurso del rectorado Heidegger se sirve del concepto de voluntad para esbozar filosóficamente la auto-afirmación de la universidad alemana. Aunque el discurso prima el proyecto educativo frente a las categorías meta-políticas, relegadas a un segundo término, la noción de voluntad concurre en

¹ A este respecto puede consultarse la *Nietzsche-Vorlesung* de 1940 (GA 6.2, p. 34 y GA 48, p. 3). En esta misma línea opina Zaborowski (2010, p. 298) y Manuel Barrios (2010, p. 34) en su estudio acerca de la deriva de la interpretación heideggeriana de Nietzsche y el papel que en ella juega Ernst Jünger.

² Vid.t. GA 94, pp. 136 y 144.

él en diversos fragmentos de los que se deduce lo que podría ser su definición fundamental: la decisión por el propio ser como centro de la auto-afirmación (GA 16, pp. 108, 112 y 113).

Lo que primero destaca de esta definición es que no se trata de una voluntad ajena a sí misma que discurra caprichosamente por el mundo de los oscuros objetos deseables, sino de una voluntad esencial a través de la cual —afirma Heidegger refiriéndose al estudiantado alemán— “se pone a sí mismo bajo la ley de su esencia y con ello delimita esta esencia por vez primera” (GA 16, p. 113). En función de la diferencia ontológica, Heidegger diferencia en esta época la voluntad óptica, el querer cotidiano centrado en los objetos, de una voluntad ontológica volcada hacia la esencia de las cosas.

No hay que confundir esta voluntad esencial o pura³ con la voluntad de poder nietzscheana como voluntad que sólo se quiere a sí misma como poder (Zaborowski, 2010, p. 282). Tal como aparece en el discurso, no se trata de una voluntad que se determine de forma autónoma en virtud de su misma voluntad, sino que ésta se encuentra determinada por la propia esencia de su objeto. En el proyecto educativo heideggeriano la voluntad por la universidad alemana es esencialmente una voluntad de ciencia (GA 16, p. 108) que encuentra su primera forma como ἐπιστήμη. La decisión buscada por Heidegger se realiza siempre en el marco de una “voluntad históricamente concreta” que se sitúa en un horizonte histórico ya determinado (Zaborowski, 2010, p. 292). La voluntad esencial se concreta pues en la decisión por la esencia de su objeto y por ello adquiere dentro del proyecto heideggeriano de estos años un carácter informativo en virtud del cual pretende realizar efectivamente la esencia por la que se decide; en el caso del pueblo alemán la aceptación de su *misión espiritual* (GA 16, p. 108).

Antes de abordar plenamente la vertiente política de la “decisión”, analicemos más claramente la estructura ontológica de la volición. Para ello hemos de retroceder en la obra heideggeriana hasta la noción de “resolución” en *Ser y tiempo*.

La resolución (*Entschlossenheit*) es introducida por Heidegger como una respuesta del *Dasein* a la silente llamada de la consciencia, estos es, como una decisión derivada de la necesidad que el *Dasein* tendría de conocerse a sí mismo tras haber sido arrancado de su cotidianidad por la angustia. Ante esta llamada a conocerse, al *Dasein* se le abren dos posibilidades: bien se resuelve por su propia esencia —hacerse cargo de sí mismo—, bien regresa al amparo del Uno (*das Man*), se pierde en la huida de sí, no se decide y permanece irresuelto. El *Dasein* resuelto es caracterizado por Heidegger como aquel que elige elegir, aquel que se hace cargo de su esencial tener que decidirse de entre las posibilidades que le brinda su situación. Así, la decisión por la esencia del *Dasein* es una decisión

³ La denominación "voluntad pura" tiene su origen en la lección de verano de 1930 titulada *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* en la que Heidegger invierte la relación de la voluntad práctica de Kant con el imperativo categórico como ley de la razón. Para Heidegger la voluntad pura la determina la ley de la razón cuando sigue su propia esencia, mientras que para Kant la voluntad solo sería pura al ajustarse a la ley racional (Davis, 2007, p. 68).

existencial por la autenticidad. Esto significa que, para hacerse cargo de su esencia, el *Dasein* debe responsabilizarse de sí mismo mediante un proyecto resolutivo efectivo, por el cual abre las posibilidades más propias que le permiten hacerse ser esencialmente. La decisión por su esencia da lugar a un proyecto cognoscitivo existencial por el cual el *Dasein* se encarga de su propia existencia como cuidado (*Sorge*) y al mismo tiempo se auto-determina. La resolución es para Heidegger una determinación esencial del *Dasein* que tiene que proporcionar el conocimiento de éste, alcanzado mediante la toma de responsabilidad de su propia situación fáctica.

El fuerte peso del proyecto cognoscitivo en *Ser y tiempo* ha provocado que ocasionalmente se diferencie de forma excesivamente estricta entre la noción de la resolución y la voluntad esencial de carácter político que encontramos en el posterior *Discurso del rectorado*.⁴ A pesar de estos intentos de diferenciación, el propio filósofo de Meßkirch afirma en su discurso que en la misión histórica del pueblo alemán este “se conoce a sí mismo en su Estado” (GA 16, p. 108). Por ello, a pesar de que entre *Ser y tiempo* y el *Discurso del rectorado* sí hay un cambio notable de estilo —pues en la primera obra la resolución no es tematizada expresamente en términos volitivos—, ambas nociones mantienen un mismo papel ontológico, a pesar de que en cada obra se acentúe aspectos distintos de estas. En este mismo sentido Davis (2007, pp. 24-59) indica que en *Ser y tiempo* conviven, tanto una afirmación de la decisión resolutiva del *Dasein*, como un rechazo de dicha voluntad subjetiva vinculada a su crítica al subjetivismo metafísico. Esta contra-voluntad afloraría en expresiones como “la posibilidad de dejar ‘ser’ a los otros” (GA 2, p. 298) que marcan un límite auto-impuesto por el *Dasein* resuelto.

Aunque mayoritariamente se ha abordado la resolución del *Dasein* desde un paradigma individual, si se enmarca dicha noción en el seno de la constelación de conceptos ontológico-existenciales que componen los últimos capítulos de *Ser y tiempo*, vemos que la resolución fue concebida por Heidegger en un horizonte eminentemente colectivo y político. Así, en el §74 sobre la historicidad, Heidegger trata de aclarar este carácter colectivo que se funda en la co-existencia con los otros y la co-pertenencia a una situación común: “conviviendo en el mismo mundo y resueltos a determinadas posibilidades, los destinos individuales ya han sido *guiados de antemano*” (GA 2, p. 384). Solo en este paradigma colectivo se resuelve el *Dasein*, tornándose un sí-mismo auténtico y haciéndose conocer su *quién*, su identidad, más allá de la habladería del uno [*das Man*] (GA 2, pp. 25-27). Con este *haber sido guiado de antemano*, Heidegger hace referencia a que el *Dasein* se encuentra ya siempre arrojado a una comunidad fáctica concreta de la que recibe su situación con base en la cual puede decidirse. El *Dasein* en tanto que co-arrojado hereda siempre una serie de posibilidades enmarcadas dentro de un proyecto existencial común que le preexiste:

4 Un caso notable de este intento de diferenciación es el de Ramón Rodríguez en su estudio preliminar a los escritos sobre la universidad de Heidegger en su edición castellana (1989, p. xxxv).

La resolución que retorna a sí, y que se entrega a sí misma [la posibilidad heredada] se convierte entonces en la *repetición* de una posibilidad de existencia recibida por la tradición. La *repetición es la tradición explícita*, es decir, el retorno a posibilidades del *Dasein* que ya ha existido. (GA 2, p. 385)

El sentido colectivo de la resolución impele al *Dasein* a hacer suyas las posibilidades ya elegidas por sus semejantes y a conocerse a sí mismo en este proyecto común. La resolución se torna así una decisión firme, vinculante y sostenida en el tiempo, por la cual el *Dasein* se ocupa de su proyecto existencial y adquiere una dimensión histórica (GA 2, p. 386). La resolución mantiene así la ambivalencia respecto a la volición que ya indicaba Davis: por un lado resulta ser una afirmación de sí misma por cuanto se elige frente a la posibilidad de permanecer irresuelto, pero por otro lado le impele a vincularse a una esencia externa a dicha voluntad.

La comunidad fáctica en la que se inserta el *Dasein* no es en *Ser y tiempo* una mera abstracción universalista, sino que tiene dos nombres concretos: el pueblo y la generación (GA 2, p. 384-385). Así, aunque en esta obra se habilita un marco político en el que no se determina una resolución política o ideológicamente determinada, las dos concreciones de la comunidad fáctica tampoco pueden ser tenidas por casuales, pues ninguna de las dos se desprende estrictamente de la lógica de su argumentación. En el §74 encontramos una decisión de Heidegger quien bien se podría haber decantado por introducir otra dimensión colectiva diferente que determinara al *Dasein*, por ejemplo: la clase social. Así, la introducción de estas nociones le sitúa en coordenadas conservadoras dentro del panorama político de Weimar próximas al movimiento revolucionario conservador.⁵ Ambas categorías, sin embargo, se encuentran inscritas en el lenguaje común de la derecha del periodo de entreguerras alemán, por lo que su concurrencia en *Ser y tiempo* no puede interpretarse como un compromiso explícitamente nacionalsocialista previo a 1933.⁶ Otra marca política que acerca a Heidegger a la derecha alemana de esta época es la caracterización de la libertad como obligación vinculante (Kisiel, 2013, p. 136).

A pesar de la posterior adhesión política de Heidegger y de la orientación política que ya se evidencia en su primera gran obra, la resolución no se puede entender como un mero sacrificio en el que el individuo se ve totalmente anulado, tal como indica Faye (2018, p. 225). Por el contrario, en el propio parágrafo

⁵ La interpretación etaria de la historia fue corriente en los autores del movimiento revolucionario conservador, no solo como una respuesta a la falta de comprensión de las experiencias traumáticas sufridas durante la Primera guerra mundial, sino también, como es el caso de Ernst Jünger como marco teórico de la transformación de lo humano. La decisión heideggeriana de introducir esta forma colectiva y fáctica del *Dasein* en *Ser y tiempo* debe ser interpretada como perteneciente a una posición política conservadora, propia de una posición anti-moderna tal como indica Zaborowski (2010, p. 292). Para un encuadre más adecuado de la posición política de Heidegger en relación al contexto alemán de los años treinta vid. Leaman (1993).

⁶ Para una exhaustiva reconstrucción de los pasos que condujeron a Heidegger a su adhesión al partido nazi puede consultarse la biografía de Safranski (2020) y obras más recientes como la ya citada de Zaborowski (2010) o la de Tamayo y Xolocotzi (2012).

que hemos analizado se insiste en el importante papel que la libertad tiene en la resolución del *Dasein*:

Cuando el *Dasein*, adelantándose [hasta la muerte], permite que la muerte se torne poderosa en él, entonces, libre ya para ella, se comprende a sí mismo en la propia superioridad de poder de su libertad finita (libertad que sólo “es” en el haber hecho la propia opción), para asumir en esa libertad finita la impotencia de su estar abandonado a sí mismo y poder ver con claridad las contingencias de la situación abierta. (GA 2, p. 384)⁷

En este sentido cabe entender la resolución como una decisión libre del *Dasein* por la cual se vincula a una tradición precedente, sin que esta lo anule como individuo, sino como forma de hacerse cargo de su propia esencia colectiva. La resolución mantiene así un carácter autónomo y, aunque solo ingenuamente podríamos creer que las nociones introducidas por Heidegger son casuales, hay que tomar en cuenta el gran peso que en *Ser y tiempo* tiene todavía el proyecto liberal de la modernidad, aún cuando su autor quisiese distanciarse de él.

2. Voluntad, pueblo y Estado

El proyecto de filosofía político de Heidegger en 1933-34 no se encuentra completamente desarrollado en su *Rektoratsrede*, por ello para su estudio hemos de reconstruirlo tomando como base otros textos entre los cuales destaca el Seminario del semestre de invierno 1933-34 *Sobre la esencia y el concepto de naturaleza, historia y Estado*,⁸ a partir de cuya quinta sesión (HJ 4, pp. 69-88) Heidegger abordó la relación entre pueblo y Estado.

Como vimos en *Ser y tiempo* la resolución del *Dasein* es para Heidegger la que establece la pauta para entender la noción de pueblo como decisión vinculante y colectiva. Por ello en el seminario de 1933-34 la voluntad colectiva funciona como criterio de demarcación del pueblo; la decisión por la esencia de un pueblo con vistas a la cual se podría fundar la comunidad popular. Esta comunidad es entendida como “comunidad de voluntad” [*Willensgemeinschaft*] (HJ 4, p. 85) por cuanto los individuos no solo comparten una suma de voluntades, sino

⁷ Vid.t. GA 2, p. 391: “La resolución, en cuanto destino, es la *libertad* para renunciar a una determinada decisión si eventualmente la situación lo demandare”.

⁸ Heidegger, M. (2009). Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat. Übung aus dem Wintersemester 1933/34. *Heidegger Jahrbuch*, 4(I), pp. 53-88., en adelante “HJ 4”. En relación al uso de actas de seminarios hay que tener en cuenta que no se tratan de textos propiamente redactados por la mano de Heidegger, si bien sí leyó estos textos e introdujo añadidos. Las actas no reproducen literalmente los seminarios, ya que se tratan de notas a través de las cuales los alumnos también reflexionaban independientemente acerca de los temas discutidos. En este sentido, no tenemos más que una aproximación a los seminarios, si bien revisada y aceptada por el propio Heidegger. Para una reflexión mayor acerca de los problemas metodológicos asociados al uso de dichas actas puede consultarse: Zaborowski, 2010, p. 406-407.

que además se encuentran vinculados por una “aspiración que se traduce en acción y compromiso, por una parte, y la entrega sin compromiso, por otra” (HJ 4, p. 84). Un criterio ontológico y no uno óptico da carta de naturaleza al pueblo esencialmente por cuanto se decide por la tradición que le es propia. Así, Heidegger se distancia de cualquier criterio *biologicista* de raza (en esos años propuesto por Alfred Rosenberg, Ernst Krieck o Alfred Baeumler) que delimita la esencia del pueblo. En esta línea afirma Lorente:

lo que determina a un pueblo no es su situación geográfica, ni su constitución política, ni el número de individuos que lo formen, ni el año en que estén, ni su credo, ni su raza, ni la sangre y el suelo, porque pueblo no es nada óptico. (Lorente. 2011, p. 250.)⁹

A pesar de que el pueblo pueda ir acompañado de determinaciones fácticas o ideológicas, estas no son las que caracterizan esencialmente al pueblo para Heidegger, sino que este es determinado por su ser *Dasein*, esto es, por su resolverse.

Además de la noción de *Volk*, en el Seminario de 1933-34 encontramos otras categorías: la nación [*Nation*] (HJ 4, p. 70), la patria [*Vaterland*] y la tierra natal [*Heimat*] (HJ 4, p. 82). Esta última, que podríamos traducir también como lugar de origen u hogar (en un sentido territorial), no refiere de forma directa al Estado. Heidegger la define más bien como el lugar en el que se expresa el arraigo a la tierra y la naturaleza concretas de una zona que normalmente es una “región más reducida del espacio del Estado” (HJ 4, p. 82). Con esta noción diferencia Heidegger el ámbito reducido de un pueblo o una región como puede ser Suabia del ámbito más amplio de la patria o de la nación; nociones que en dicho seminario funcionan como horizonte de resolución del *Volk*. Todos estos conceptos, no obstante, se encuentran enmarcados dentro de la reflexión heideggeriana acerca del Estado y el espacio. En esta, aunque la *Heimat* no se encuentra inmediatamente ligada al Estado, sí sirve de base para un arraigo más fundamental de un pueblo con su espacio geográfico. Este arraigo junto a la voluntad común de auto-gobierno de un pueblo funda el Estado mediante el establecimiento de fronteras y relaciones interestatales:

El Estado está esencialmente referido al espacio y marcado por el espacio. Su espacio es, por decirlo así, el espacio del pueblo arraigado a su tierra, en la medida que se conciba en términos de la voluntad de trabajar en la expansión, en términos de interacción y en términos de poder. Este espacio recibe el nombre de país, dominio soberano, territorio; en cierto sentido, es la patria. (HJ 4, p. 81)¹⁰

⁹ A este respecto puede consultarse también Bernasconi, 2013, p. 117 y Zaborowski, 2010, p. 120 y ss. La crítica de Heidegger a los criterios basados en la biología pseudo-científica y en el linaje o la descendencia es reiterada en términos muy similares en la *Logik-Vorlesung* del semestre de verano de 1934 (Lorente, 2011, p. 100 y ss).

¹⁰ Gordon, 2013, afirma que esta conexión entre la espacialidad y el espacio geográfico de un Estado, junto a la referencia a los alemanes del este tiene “el propósito ideológico de justificar la colonización alemana del este” (p. 98, trad., propia). La mención de Heidegger en este seminario a la expansión de los estados no es vinculada en ningún momento a ninguna clase

A pesar de ello, aunque Heidegger considera que los pueblos fácticamente existentes mantienen una relación concreta con el espacio que habitan (su naturaleza y accidentes geográficos), también entiende que este espacio no puede ser delimitado geográficamente de forma clara y unívoca y que no necesariamente coincide con las fronteras del Estado, sujetas a contingencias históricas ajenas a la voluntad esencial del pueblo (HJ 4, p. 79 y ss.). Este no tiene un fundamento óntico y no puede ser estudiado esencialmente por ciencias como la biología o la geografía. Sin embargo, a pesar de la separación entre el ámbito óntico y ontológico del *Dasein* del pueblo, para Heidegger el arraigo del pueblo a su espacio sí condiciona su carácter y el modo de su Estado. En la octava sesión del seminario Heidegger dilucida esta co-pertenencia entre pueblo y espacio y afirma que el espacio que habita un pueblo no le es esencialmente indiferente, sino que es comprendido por un pueblo como propio: “la relación con el espacio, esto es, el dominio del espacio y el estar-marcado-por el espacio, pertenece a la esencia y al modo de ser de un pueblo” (HJ 4, p. 81). Así, el arraigo a entornos orográficamente distintos generaría pueblos diferentes: “la gente que vive al lado del mar, en las montañas y en las llanuras es diferente” (HJ 4, p. 81). En su correlación con el espacio un pueblo se llega a conocer a sí mismo, al igual que en *Ser y tiempo* esto recaía en la situación históricamente determinada. En este sentido, Heidegger indica que “a partir del conocimiento específico que un pueblo tiene de la naturaleza de su espacio experimentamos primero cómo la naturaleza se revela en ese pueblo” (HJ 4, p. 82).¹¹ No es así la mera geografía la que determina la decisión central de la voluntad fundadora del pueblo, sino la situación que este mantiene con su entorno. Así, el espacio configura la existencia como estar-en-el-mundo del pueblo y de esta forma su auto-comprensión. El espacio y la situación histórica precisan pues la tradición por la que debe decidirse la voluntad del pueblo y en la cual este se conoce en su Estado.

A pesar de que el propio Heidegger admite que la relación entre el pueblo, el Estado y el espacio puede estar sujeta a contingencias fácticas, es a través de dicha relación mediante la cual el pueblo encuentra su identidad, esto es, la tradición en virtud de la cual su resolución se torna auténtica. Esta pertenencia espiritual al mundo que le es propio al *Dasein* del pueblo determina el ser del Estado: “la forma o constitución del Estado es entonces una expresión esencial de lo que el pueblo considera el significado de su propio ser” (HJ 4, p. 76).

Como hemos indicado a partir de la caracterización heideggeriana del

de expansión de carácter militarista o de defensa ideológica de la expansión alemana hacia el este (*Drang nach Osten*) que serviría como base ideológica de la posterior invasión alemana de la URSS. En este seminario tiene que entenderse como la constatación de la posibilidad fáctica del Estado de expandirse.

¹¹ La mención en este seminario de los "nómadas semitas" sirvió a Faye, 2018, p. 235, para formular la polémica acerca del antisemitismo de Heidegger, polémica que posteriormente ha sido recogida también por Trawny, 2015, p. 40. En relación a esta controversia Zaborowski, 2010, p. 623, afirma que la vinculación de las palabras contenidas en las actas con los judíos europeos del siglo XX no es más que una sobre-interpretación de Faye, por cuanto en el ÜS 33/34 no hay mención explícita alguna acerca de los judíos.

pueblo, la relación que este mantiene con el Estado se encuentra también fundada en la voluntad esencial. La relación del pueblo y el Estado es esbozada primeramente a partir de la relación fundamental del ser y el ente de la siguiente forma: “el pueblo es el ente que es en la manera de un Estado, el ente que es o puede ser un Estado” (HJ 4, p. 70). El pueblo recibe su esencia —su ser— del Estado, por cuanto constituye el ámbito en el que el pueblo llega a ser existencialmente y puede decidirse por su tradición histórico-espacial llevando a término su esencia. En la séptima sesión Heidegger nos aclara ciertos aspectos de la voluntad que sostiene la unión entre pueblo-ente y Estado-ser: “El pueblo, el ente que hace realidad el Estado en su ser, sabe del Estado, se preocupa por él y lo quiere” (HJ 4, p. 76). Acostumbrados a los términos militares y en general más altisonantes de la producción filosófica heideggeriana de este periodo, resulta extraño que describa esta relación decisionista en términos de cuidado e incluso de amor. No obstante, no es extraño dentro de las coordenadas filosóficas propias de este periodo, pues resuena de forma clara el papel capital del cuidado (*Sorge*) en *Ser y tiempo* y la gran influencia platónica del discurso del rectorado (cfr. Sommer, 2013). Es a partir de esta última influencia desde la que Heidegger entiende esta voluntad como ἔρως: “el pueblo está dominado por el impulso, por el *eros* hacia el Estado” (HJ 4, p. 76). Este impulso, amor y preocupación se entienden en su planteamiento como el responsabilizarse de lo que es propio, esto es, un mantenerse firme en el proyecto y la resolución por la que el pueblo se auto-comprende. Esta firmeza¹² acompaña ineluctablemente a la comprensión de la resolución libre como obligación y en su dimensión política toma la forma de apoyo o rechazo al Estado.

Así, al trasladar la posibilidad del ser efectivo del pueblo al Estado, el carácter decisionista de la constitución del primero recae también en el segundo. Por cuanto en el Estado se da la posibilidad de existencia auténtica (resuelta) del pueblo, la voluntad que informaba al pueblo en su tradición informa en primera instancia al Estado y su forma. La decisión por el pueblo es pues una decisión en favor del Estado y de su tradición política concreta cuyo papel se encuentra ligado a la vertiente educativa de su proyecto metafísico. La decisión por el Estado, que recuerda enormemente a Carl Schmitt (2011, p. 34),¹³ recae en opinión de Heidegger en el individuo mismo: “cada hombre y cada mujer tiene que aprender [...] que su vida individual decide el destino del pueblo y el Estado —bien apoyándolo, bien rechazándolo” (HJ 4, p. 77). La voluntad de todos los individuos debe resolverse en una misma dirección hacia el Estado, razón por la cual, como afirma Sommer (2013, p. 22), la unidad del Estado se

¹² La noción de firmeza vinculada a la decisión se encuentra también en la *Rektoratsrede*. “De la decisión del estudiantado alemán de mantenerse firme en el destino alemán con todo su apremio viene una voluntad de esencia de la Universidad. Esa voluntad es una verdadera voluntad” (GA 16, p. 112-113); y también en el HJ 4, p. 77: “La superioridad espiritual y la libertad se desarrollan entonces como una entrega profunda de todas las fuerzas del Estado, como la educación más férrea, como entrega, resistencia, soledad y amor”.

¹³ Acerca de la compleja influencia, concordancia, crítica y relación entre el pensamiento de Schmitt y Heidegger existe una gran cantidad de bibliografía entre la que destaca la monografía clásica de von Krokow, 2017.

funda en la unidad de los ciudadanos, en la unión de su voluntad. Como hemos podido ver en nuestro recorrido a partir las bases teóricas de *Ser y tiempo* que sustentan el desarrollo posterior de la voluntad meta-política heideggeriana, el individuo se encuentra esencialmente ligado al Estado, hasta afirmar que “la realización más alta del ser humano tiene lugar en el Estado” (HJ 4, p. 88). El Estado es concebido así por Heidegger como el espacio en el que se desarrolla plenamente el ser humano como ζῆλον πολιτικόν (Aristóteles, 1988, 1253a 2-8) que comprende su propio ser en el ser de la comunidad (cfr. HJ 4, p. 71). El pueblo desarrolla sus más altas potencialidades en el Estado y queda así completo en un sentido ontológico, esto es, como *Dasein* en su proyecto existencial e histórico.

La decisión por el pueblo necesita pues de la decisión por el Estado, decisión que para Heidegger es siempre individual. Su proyecto político descansa pues en la voluntad del individuo enfocada en la información del Estado y el pueblo. Esta voluntad presenta en la reflexión heideggeriana dos influencias claras: por un lado es concebida desde una perspectiva aristotélica como προᾶξις, “la aspiración que se traduce en acción y compromiso” (HJ 4, p. 84-85) y también desde la acción moral-práctica de corte kantiano. Heidegger la resume en la voluntad del agente de existir libre y voluntariamente junto a los otros, la voluntad común de conformar una comunidad política y estatal.

Esta decisión elevada desde el individuo hacia el pueblo y el Estado se encontraría a su vez encuadrada por la situación de necesidad histórica del *Dasein*: el nihilismo al que responde la totalidad del proyecto filosófico heideggeriano. Sobre la decisión en torno a esta situación de emergencia Heidegger esboza la decisión esencial del *Dasein* por su proyecto estatal y popular. En este sentido plantea la decisión como la apertura de la ocasión (καιρός) cuya necesidad obliga al *Dasein* “a la permanente decisión entre voluntad de grandeza y el dejarse llevar a la decadencia” (GA 16, p. 112). Esta decisión sólo puede tomarse a través del cuestionamiento absoluto que ofrece la filosofía,¹⁴ exponiendo al individuo “al peligro de la nada y del nihilismo con el fin de aprehender el sentido del ser a través de la superación del nihilismo” (HJ 4, p. 75). La misión espiritual mentada en el *Discurso del rectorado* se concreta en la decisión a favor del Estado y del modo en el que este se adecúa al carácter del pueblo y garantiza su pervivencia. Por ello se demuestra que la voluntad a la base del decisionismo político heideggeriano es una voluntad de estabilidad y permanencia del pueblo, por cuanto concibe al Estado como el garante último de la esencia del pueblo y de su fijeza y perduración en el tiempo.

La decisión por el Estado es pues una decisión por la estabilidad del ser del pueblo frente a la posibilidad de su declive nihilista, o lo que para Heidegger es lo mismo, la transitoriedad y pérdida de su esencia (cfr. HJ 4, p. 77). Sólo desde esta dicotomía radical se puede vislumbrar la esencia que el profesor de Friburgo concibe para el Estado moderno: el orden (*Ordnung*) entendido

¹⁴ Sobre la vertiente pedagógica, educativa y universitaria del proyecto del rectorado y su relación con la apropiación heideggeriana de la retórica aristotélico-platónica vid. Sommer, 2013, p. 26.

como dominio (*Herrschaft*) y poder (*Macht*). Desde el prisma del nihilismo como la situación que llama a la acción, el pueblo se encuentra ante la posibilidad de afirmar su poder y grandeza esenciales o dejarse llevar en su impotencia (*Ohnmacht*) y “convertirse en una nulidad” (HJ 4, p. 76). El Estado como orden es entendido por Heidegger como la libre vinculación bajo una tarea común, la vinculación de la voluntad bajo la forma de la autoridad del gobernante como “dominio del espacio” y territorio del Estado (HJ 4, p. 81 y ss.) desde el que se posibilita la perduración del pueblo en el tiempo y así la decisión por el arraigo esencial de la tierra natal. Será en la décima sesión en la que Heidegger muestra su apoyo al naciente Estado nacionalsocialista. Este apoyo se basa en su análisis del problema esencial de toda democracia: la adecuación de la voluntad general del pueblo a la del gobernante. Heidegger estaba convencido de que esta adecuación se daba en 1934, por cuanto la voluntad del pueblo sería asumida por un *guía* (*Führer*) como la suya propia para realizar efectivamente la misión expresada por la voluntad del pueblo en el poder del Estado.

3. La confrontación con Nietzsche y la crítica a la voluntad de poder

El fracaso de sus expectativas políticas condujo a Heidegger a retomar críticamente la noción de voluntad, marcando el inicio de la confrontación con la filosofía de Nietzsche. Aunque ya había habido una lectura previa de este filósofo, que impulsó el proyecto metafísico del rectorado, es en 1936 cuando comienza propiamente su confrontación con Nietzsche. De este segundo periodo cabe señalar las numerosas lecciones que llegarían hasta 1945,¹⁵ la mayoría de las cuales fueron recogidas por el propio Heidegger en los dos tomos del *Nietzsche*. Así, en la lección del semestre de invierno de 1936-37 (GA 6.1) Heidegger se centra en el estudio de la voluntad como el carácter general que determinaría el ser de todo ente, o lo que sería lo mismo, la voluntad de poder entendida como la determinación metafísica más moderna del ser (GA 6.1, p. 44-46).

Para Heidegger la expresión “voluntad de poder” no es una reiteración o una redundancia casual, pues “la voluntad no es otra cosa que voluntad de poder, y poder no es otra cosa que la esencia de la voluntad. Voluntad de poder es, entonces, voluntad de voluntad; es decir, querer es: quererse a sí mismo” (GA 6.1, p. 33). Heidegger reitera aquí la distinción que ya encontraba Davis (2007, pp. 24-59) entre la voluntad esencial —ahora voluntad de poder— y el mero capricho egoísta dirigido a entes concretos. La voluntad que se quiere a sí misma es, contrariamente, una voluntad que va más allá de sí misma, un querer

¹⁵ Tomamos en el curso de nuestra investigación las lecciones como núcleo textual frente a otros textos de esta época como los tratados de la *Seinsgeschichte* (GA 65-69), en tanto se busca priorizar los textos de carácter público bajo la creencia de que en dicha publicidad reside un componente político específico de primer orden. Es en las lecciones en las que Heidegger mantiene una pretensión de influencia política con su auditorio tras su retirada de la esfera pública política vinculada al rectorado. Los tratados del ser, publicados póstumamente, mantienen una pretensión política más trascendental, pero también más alejada de la inmediatez y de las referencias a su situación presente que sí plagan en las lecciones.

dominar-sobre..., que se extiende constantemente más-allá-de-sí. Una voluntad que detuviese su incremento constante dejaría de ser voluntad de poder, por cuanto “el poder mismo sólo es en la medida en que sea y mientras sea un querer-ser-más-poder” (GA 6.1, p. 57). Querer es querer siempre ser más fuerte, lo que significa querer aumentar el dominio y adquirir siempre un plus de poder.

La voluntad de poder es entendida por Heidegger como determinación fundamental del ser de los entes, esto es, como el *subiectum* de su interpretación de la filosofía nietzscheana como metafísica. Los objetos son fundamentados esencialmente por la voluntad de poder mediante cuyo dominio se incrementa a sí misma. Si el incremento cesara, el fundamento que sostiene la totalidad de los entes se desmoronaría. Davis entiende (2007, p. 149) que en este sentido la voluntad de poder mantiene esencialmente una lógica *ek-stática* por la que, para su mantenimiento, se ve siempre obligada a mantener una tendencia que la lleva más allá de sí misma. Por ello, la voluntad instaure reiteradamente nuevos valores que le garantizan la ampliación de su dominio y ordenación de nuevos entes (*cf.* GA 6.1, p. 38). Así, los entes y el sujeto son configurados por la voluntad entendida como plus-querer para cuya interpretación Heidegger recurre a la noción de auto-afirmación (GA 6.1, p. 57) tal como ocurría en el proyecto del rectorado. En este sentido la voluntad de poder es una voluntad que se resuelve por la esencia pero que en este caso se decide por su misma esencia. El querer esencial de la voluntad de Nietzsche no se encuentra volcado en la esencia de los entes que busca dominar, sino en sí misma, en tanto que se eleva como su propia meta: “la voluntad es el poderío que se da poder a sí como poder” (GA 6.1, p. 39). Se trata pues de una reelaboración de la voluntad y la resolución que anteriormente encontrábamos en el proyecto heideggeriano, pero volcada ahora en su misma esencia como poder.

Como dominio y poder Heidegger considera que la voluntad es entendida realmente por Nietzsche en términos de fuerza y movimiento. Esta aclaración le sirve en la primera Nietzsche-Vorlesung para vincular la voluntad de poder con las categorías aristotélicas del movimiento: ἐνέργεια, δύναμις y ἐντελέχεια (GA 6.1, p. 68). La voluntad de poder de Nietzsche sería pues bajo esta perspectiva la consumación de la metafísica surgida en Grecia. La noción de “consumación” (*Vollbringung*) ha de entenderse aquí como la última forma posible de la determinación metafísica del ser del ente. La interpretación griega del ente en movimiento como determinación fundante e inicial del pensamiento metafísico occidental habría completado así su última posibilidad llegado a su consumación (GA 6.1, p. 69). Intentando Nietzsche superar la metafísica precedente la habría llevado hasta su conclusión y últimas consecuencias: la inversión del platonismo (*Umdrehung des Platonismus*) (GA 6.1, p. 153 y ss).

En la *Nietzsche-Vorlesung* de 1940 Heidegger amplía las implicaciones de la consideración de la voluntad de poder nietzscheana como metafísica. Esta consideración recae especialmente en lo referente a la relación del ser humano con el ente: la verdad, que habría adquirido su forma moderna con Descartes en cuya estela se encontraría Nietzsche. Heidegger aclara que la verdad para Descartes significa certeza (*Gewißheit*), esto es, adecuación del ente representado

al representar (GA 6.2, p. 190-191). La certeza o corrección (*Richtigkeit*) solo puede darse por cuanto los entes son igualados de antemano como objetos dados susceptibles de ser representados. Es la certeza la que marca en última instancia el carácter del ente, por cuanto “sólo es ente aquello de lo que el sujeto puede estar seguro en el sentido de su representar” (GA 6.2, p. 170). Este auto-aseguramiento del sujeto es en Nietzsche la necesidad de fijar lo que deviene en orden a la conservación y acrecentamiento del poder. La voluntad como *sub-iectum* torna al hombre señor incondicionado de los entes, que aparecen ya siempre como valorables y calculables (GA 6.2, p. 233 y ss), asegurados para su dominación técnica: “la esencia incondicionada de la subjetividad se despliega necesariamente como la *brutalitas* de la *bestialitas*. Al final de la metafísica se encuentra la proposición: *homo est brutum bestiale*” (GA 6.2, p. 200).

Como en 1933 también en 1940 se encuentra una estrecha relación entre la permanencia de los entes —el paradigma presencialista de los entes— y el dominio sobre estos. Heidegger entiende que el pensamiento calculador en el que se culmina la metafísica mantiene una relación violenta de sometimiento de los entes: su igualación (*Angleichung*). Los entes son de antemano determinados como objetos disponibles para su dominio, si bien aparecen como obstáculos de los que se sirve la voluntad para llevar a cabo su esencia. Mediante esta igualación, la voluntad de poder configura una lógica de la identidad que le posibilita su *sobrepotenciación*. El incremento de la voluntad necesita de la resistencia de los obstáculos, pero estos solo pueden ser obstáculos en tanto ya han sido determinados previamente por la propia legalidad interna de la metafísica de la voluntad de poder como entes disponibles: “el obstáculo, aunque aún no haya sido ‘superado’, está ya esencialmente sometido por el apoderamiento. Por ello, para el ente como voluntad de poder no hay ninguna meta fuera de sí hacia la cual progresar saliendo de sí mismo” (GA 6.2, p. 284-5). Como indica Davis (2007, p. 150), el movimiento *ek-stático* de la voluntad es un movimiento de re-integración de la voluntad en sí misma. Esta forma interna de la voluntad haría que antes del dominio efectivo de los entes, estos quedarán anulados en su otredad como meros obstáculos superables de antemano.

La relación que mantiene con la totalidad de los entes no es más que la imposición de una lógica de la identidad a través de la cual se auto-asegura. Los entes como calculables son determinados de antemano como siempre accesibles para su manipulación y explotación científica, técnica e industrial. De esta forma, los entes son subsumidos en la propia voluntad subjetiva e igualados a dicha voluntad en lo que supone en última instancia una subjetivización del ente en totalidad (*cf.* GA 6.2, p. 199 y ss.). Por ello la metafísica de la voluntad de poder es para Heidegger una metafísica de la subjetividad acabada cuya esencia radica en “el puro ejercicio de poder de la voluntad de poder” (GA. 6.2, p. 304) que iguala la metafísica moderna y no permite nada exterior a sí misma. Así, la metafísica consumada es aplanada y positivizada hasta su postrera forma como cosmovisión.¹⁶

¹⁶ La evolución y constelación conceptual de la noción de cosmovisión puede ser observada en los Cuadernos Negros. Ésta parte en los primeros años treinta de la crítica heideggeriana al

4. La crítica al Estado moderno y los valores de la voluntad de poder

En la lección del semestre de invierno de 1942-43 (GA 54, pp. 132-135) Heidegger retoma de forma concisa el esclarecimiento de la esencia de la *πόλις* griega que ya había llevado a cabo en la *Hölderlin-Vorlesung* del semestre anterior (GA 53, pp. 63-152). En resumidas cuentas, la *πόλις* es considerada por Heidegger como el espacio abierto habitado por el ser humano. Como espacio abierto este recibe su esencia de la *ἀλήθεια* y constituye “la localidad para el domicilio histórico de la humanidad griega” dentro del cual “deja aparecer al ente en su ser en la totalidad de su condición” (GA 54, pp. 132), esto es, en la cual las cosas pueden aparecer en virtud de su propia esencia y límite. Tal como indica Martínez Matías, la *πόλις* supone la unidad de la reunión de la totalidad del ente (*cf.* 2015, p. 457).

Así entendida la *πόλις* es distinguida del Estado por cuanto este recibe sus coordenadas esenciales de la metafísica moderna hasta ahora analizada. A este respecto, en las lecciones del segundo tomo del *Nietzsche* (GA 6.2, p. 22 y 107) el Estado es puesto por Heidegger junto otros valores de la metafísica de la voluntad de poder. Como ya vimos, los valores nietzscheanos, tal como los toma Heidegger, son las condiciones puestas por “la voluntad de poder para darse el poder de su propia esencia” (GA 6.2, p. 268). Los valores son configurados en la metafísica de la subjetividad de Nietzsche como puntos de vista en virtud de los cuales queda valorada la totalidad de los entes. En tanto que condiciones que valoran el conjunto de los entes, los valores son los medios mediante los cuales la voluntad logra la conservación y acrecentamiento de su dominio. Además, son “puntos de vista” por cuanto valoran el mundo, esto es, lo puntúan. El perspectivismo de la metafísica nietzscheana comprende los valores en un sentido numérico como cálculo y medida del ejercicio del poder. Son así el *quantum* del poder en su unidad esencial de acrecentamiento y conservación. A través de los valores la voluntad asegura la ordenación de los entes y su dominio efectivo. El Estado se entiende nuevamente en términos de poder, como una formación o figura concreta de la voluntad incondicionada que crea vías e instituciones para su reproducción. El Estado es ahora visto críticamente por Heidegger como institución de dominio de los entes y se aleja de esta forma de su valoración positiva de 1934.

El pensamiento del valor se deriva de la interpretación perspectivista de la historia occidental mantenida por Nietzsche: “la voluntad de poder se desvela como la subjetividad que se distingue por pensar en términos de valor” (GA 6.2, p. 272). La voluntad de poder es así instauradora de valores, un pensar o estimar las condiciones de su posibilidad que ella misma pone y que configuran el ente en su calcular. El pensar de los valores piensa calculadoramente de

pensamiento científico, por cuanto pretende una interpretación de todo lo ente, GA 94, p. 30. No obstante, a partir de 1933-34, la crítica a la tecno-ciencia se une inevitablemente a la de la ideología nacionalsocialista, interpretada como forma última del nihilismo europeo, GA 94, p. 148. En los siguientes años la implicación política de esta noción se amplía también a otros movimientos políticos como el bolchevismo, la democracia liberal y el fascismo.

forma que la totalidad de los entes queda restringida de antemano a aquello que aparece como siempre disponible para ser manipulado técnicamente. La metafísica consumada es pues maquinación (*Machenschaft*) (cfr. Martínez Matías, 2015, p. 463 y ss.). En contraposición a la *πόλις* griega, el Estado tiene su esencia en el poder, tal como Heidegger ya había indicado en el Seminario de 1933-34, pero que ahora queda englobado bajo el carácter incondicionado de la voluntad. El dominio del Estado ya no es encontrado ingenuamente por una voluntad esencial que se decide por él, sino que constituye ya la esencia misma de la voluntad. La esencia del Estado en este segundo periodo de la filosofía de Heidegger ya no debe ser entendida como un mero dominio del espacio que garantiza la posibilidad de realización del pueblo, sino como *sobrepotenciación*, como un incremento esencial de su dominio (GA 6.2, p. 284) sin un fin más allá de su propio incremento.

Además, la esencia del Estado condicionada por la voluntad de poder queda inserta en el proceso histórico de la metafísica. Una referencia a esto se encuentra en la *Nietzsche-Vorlesung* de 1939:

Nietzsche se transformó en incitador y promotor de una amplificada autodisección y puesta en escena anímica, corporal y espiritual del hombre que tiene como consecuencia final y mediata la publicidad sin límites de toda actividad humana en “imagen y sonido”, gracias a los montajes fotográficos y los reportajes: *fenómeno de carácter planetario* que muestra exactamente los mismos rasgos en América y Rusia, en Japón e Italia, en Inglaterra y Alemania, y que es extrañamente independiente de la voluntad de los individuos y del modo de ser de los pueblos, los estados y las culturas. (GA 6.1, p. 426)

Aun sin referencia directa, en este pasaje se advierte una clara influencia de *El mundo transformado* de Ernst Jünger cuya segunda edición se publicó seis años antes.¹⁷ Como indica Sánchez Durá este foto-libro tiene como centro “la transformación y nuevas configuraciones, por causa del imperio de la técnica, de todos los ámbitos, tanto privados como públicos” (2005, p. 22). A estas transformaciones subyace un proceso unívoco y global de dominio técnico que alcanza su epítome en el Estado moderno como *movilización total* jüngeriana. Este proceso de movilización laboral y militar queda comprendido en la filosofía heideggeriana bajo la dimensión histórica del nihilismo y es llevado a cabo por el Estado moderno.

El nihilismo es analizado por Heidegger en las *Nietzsche-Vorlesungen* desde 1939 partiendo de las nociones nietzscheanas de desvalorización y transvalorización de todos los valores. Como tránsito entre diferentes posiciones de valores puestas por la voluntad de poder, el nihilismo constituye la lógica interna

¹⁷ Se puede observar una influencia concreta del pensamiento jüngeriano en estas reflexiones de Heidegger en dos puntos concretos. Por un lado, en el uso de la expresión “planetario” y sus derivados y, por otro lado, en la enumeración y comparación de diferentes países con el fin de encontrar en ellos la manifestación de un proceso técnico unívoco. Este último recurso de Heidegger recuerda enormemente al método jüngeriano del acertijo visual usado en sus foto-libros. Para una comparación pueden consultarse las siguientes composiciones visuales en los foto-libros: Jünger, 2005, pp. 140-141 y 154-155.

de la historia occidental. Así, aunque se configura como una lógica que por su propia esencia siempre “impulsa [...] más allá de ella” (GA 6.2, p. 279), no puede salir del ámbito del poder incondicionado. La voluntad de poder como instauradora de valores carece ella misma de valor, razón por la cual la metafísica de la subjetividad es la consumación más extrema del nihilismo, pero no la posibilidad de su superación (GA 6.2, p. 283 y ss.). Por ello, en el nihilismo no hay destino en el sentido de *Ser y tiempo*: como “acontecer de la historicidad real del *Dasein*” (Ziegler, 1991, p. 209). El proceso histórico del nihilismo es pensado por Heidegger como un proceso esencialmente a-histórico en el que la metafísica se revela incapaz de atravesar la máxima cuestionabilidad y alcanzar las decisiones esenciales y de *experienciar* el ser. El nihilismo es pues la historia de la metafísica comprendida como el olvido del ser.

En el ámbito del ser de los pueblos la a-historicidad se manifiesta como desarraigo (*Bodenlosigkeit*), la imposibilidad de sentirse en casa en un espacio habitable totalmente dominado por la técnica moderna. Sobre este desarraigo ya no cabe pues, para Heidegger, la posibilidad real de fundar un Estado en el que el pueblo pudiera habitar el ser. El Estado, el pueblo, la raza aparecen ya sólo como valores vacíos dentro de una cosmovisión que encubre la falta de metas del nihilismo y cuya consecuencia “más destructiva” —como indica Martínez Matías— es la “ordenación y dirección total de la existencia humana para el incremento ilimitado del dominio técnico” (2015, p. 470). Al Estado moderno le corresponde el tipo de humanidad del superhombre que tras la primera guerra mundial ha de entenderse como el tipo jüngeriano del trabajador (GA 90, p. 257).

Conclusiones

Como hemos podido ver la noción de voluntad se encuentra a la base del desarrollo político del proyecto metafísico emprendido por Heidegger en los años posteriores a la publicación de *Ser y tiempo*. En 1933-34 el ámbito político de la voluntad es entendido en el Seminario *Naturaleza, historia, Estado* en última instancia como voluntad de poder, por cuanto la esencia del Estado se descubrió como dominio y voluntad de firmeza de los entes. Así, en estos años sí encontramos una afirmación o una toma de partido de Heidegger en favor del dominio estatal. Esta toma de partido se concreta además en su decisionismo político que ve al Estado como desarrollo máximo del pueblo.

Además también se ha mostrado la necesidad de recurrir a *Ser y tiempo* para dar cuenta del posterior desarrollo político de la noción de la voluntad. Ser y tiempo que contiene ya un horizonte político claro sirve de fundamento para el proyecto político del rectorado. No obstante, también se encuentra de forma clara una discontinuidad entre ambos periodos, ya que la ambivalencia que se mantenía en esta obra en relación a la voluntad es obviada por Heidegger en 1933-34 como indica Davis (2007, p. 71 y ss.). Heidegger desplaza el papel de la contra-voluntad al exacerbar el decisionismo del *Dasein* hasta el punto de ser

central en su proyecto. Si bien no cabe duda de esta afirmación de la voluntad en el Estado, ésta, atendiendo a diversos pasajes de los *Cuadernos negros* de esta época, parece sólo tener un carácter transitorio. Enmarcada dentro de un proyecto mayor —el proyecto histórico de una nueva metafísica del ser—, el Estado sólo es concebido por Heidegger como el medio a través del cual puede el pueblo recobrar su arraigo histórico, fase previa a la recuperación de una relación positiva con el ser (GA 94, p. 136). Aun así la voluntad esencial se concreta en el Estado como voluntad de poder hasta el punto de no poderlas diferenciar en este punto al contrario de lo que afirmaba Zaborowski. Queda por investigar si en el ulterior proyecto metafísico heideggeriano la voluntad del *Dasein* habría quedado limitada por la decisión esencial por el propio ser. Solo desde la importancia capital que adquiere la noción de voluntad de poder de Nietzsche en el proyecto meta-político de Heidegger, se puede llegar a entender la afirmación de Heidegger recogida por Pöggeler: “*Nietzsche hat mir kaputt-gemacht*” (cit. Barrios, 2010, p. 41).

Por lo que respecta a los cursos dedicados por Heidegger por entero a la filosofía de Nietzsche a partir de 1936 cabe concluir que constituyen *ad initium* una fenomenología crítica de la noción de voluntad de poder, que tal como indica Davis (2007, p. 149-151), es entendida como la determinación más moderna del ser. En este sentido, la metafísica de la subjetividad nietzscheana sería para Heidegger la culminación y acabamiento de las posibilidades abiertas en el inicio de la filosofía en Grecia a través de su inversión. La crítica fundamental reside en que la filosofía de Nietzsche no lograría la superación de la metafísica esperada por Heidegger, sino su mero acabamiento.

De esta forma, a pesar de que no se encuentra una diferencia de calado entre el contenido de la interpretación heideggeriana de la voluntad nietzscheana entre 1933 y 1936-40, ya que es entendida como sobre-potenciación en ambos periodos, sí se puede distinguir de forma clara la postura que Heidegger toma frente a ella, que pasa de una clara adhesión a una crítica radical. Esta diferencia fundamental posibilita hablar directamente de dos periodos en la lectura heideggeriana de Nietzsche, distinguiendo así entre una lectura previa a su confrontación y una que constituye propiamente la confrontación en su sentido más esencial. Esta diferencia también se haría patente por cuanto en el periodo pre-confrontación encontraríamos únicamente menciones puntuales a Nietzsche, aunque no de menor relevancia; mientras su confrontación a partir de 1936 habría dado lugar a lecciones, conferencias y artículos dedicadas por entero a este filósofo. Este cambio profundo en la concurrencia de Nietzsche en el conjunto textual de Heidegger hace que sólo podamos considerar, sumado a su cambio de postura, a este segundo periodo una *confrontación* en un sentido propio.

Como hemos podido mostrar en relación a los textos posteriores a 1936 y especialmente en los cursos de los años cuarenta, Heidegger se sirvió de su crítica a la metafísica de Nietzsche para formular una crítica indirecta pero radical de la forma moderna del Estado. Esta constituye una confrontación abierta, tanto a la cosmovisión nacionalsocialista del NSDAP y del *Amt Rosenberg*, como de los presupuestos de su propio proyecto metafísico y político que sustentaron su

adhesión al movimiento nacionalsocialista. La confrontación de Heidegger con Nietzsche, afirma Davis (2007, p. 148), es por ello una confrontación consigo mismo y una distanciamiento directo del nacionalsocialismo, que ha sido calificada por Zaborowski como una crítica *exotérica* dado el carácter público de las lecciones (2010, p. 317-330).¹⁸ Además, esta fenomenología crítica de la metafísica de la voluntad de poder será la base a partir de 1939 de su crítica a la técnica moderna, cuyos conceptos básicos se encuentran en estos cursos ampliamente esbozados y articulados.

Referencias

- ARISTÓTELES (1988). *Política*. Trad. Manuela García Valdés, Madrid: Gredos.
- BARRIOS CASARES, Manuel (2010). “Jünger y la deriva de la interpretación heideggeriana de Nietzsche”. *Estudios Nietzsche*, 10, pp. 33-52. <https://doi.org/10.24310/EstudiosNIETen.vi10.10181>
- BERNASCONI, Robert (2013). “Who belongs? Heidegger’s philosophy of the Volk in 1933-34”, en Martin Heidegger, *Nature, History, State 1933-1934*. London: Bloomsbury, pp. 109-126.
- DAVIS, Bret W. (2007). *Heidegger and the Will. On the Way to Gelassenheit*. Evaston: Northwestern University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv47w2wg>
- FAYE, Emmanuel (2018). *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía*, trad. Óscar Moro Abadía. Madrid: Akal.
- GORDON, Peter, E. (2013). “Heidegger in purgatory”, en Martin Heidegger, *Nature, History, State 1933-1934*. London: Bloomsbury, pp. 109-126.
- HEIDEGGER, Martin (2009). “Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Stadt Übung aus dem Wintersemester 1933/34”, en Holger Zaborowski (ed.). *Heidegger Jahrbuch*, 4(I), pp. 53-88.
- HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit* (1927), ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 1977.
- HEIDEGGER, Martin, GA 6, *Nietzsche* (1936-1946), ed. Brigitte Schillbach. Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 1996.
- HEIDEGGER, Martin, GA 16, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910-1976), ed. Hermann Heidegger. Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, GA 53, *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, ed. Walter Biemel. Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 1993.
- HEIDEGGER, Martin, GA 54, *Parmenides* (WS 1942/43), ed. Manfred S. Frings. Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 1982.

¹⁸ Zaborowski se sirve de la distinción entre exotérico y esotérico para diferenciar las críticas de Heidegger al nacionalsocialismo que se encuentran en las lecciones de las críticas de los *Cuadernos Negros* y en los tratados de superación de la metafísica como *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*.

- HEIDEGGER, Martin, GA 94, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, ed. Peter Trawny. Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 2014.
- JÜNGER, Ernst (2005). *El mundo transformado seguido de El instante peligroso*. Ed. Nicolás Sánchez Durá, Valencia: Pre-textos.
- KISIEL, Theodore (2013). "The Seminar of Winter Semester 1933/34 within Heidegger's three Concepts of the political", en Martin Heidegger, *Nature, History, State 1933-1934*. London: Bloomsbury, pp. 127-150.
- KROCKOW, Christian Graf von (2017). *La decisión. Un estudio sobre Ernst Jünger, Carl Schmitt y Martin Heidegger*. Madrid: Tecnos.
- LEAMANN, George (1993). *Heidegger im Kontext. Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätphilosophen*. Hamburg: Argument-Verl.
- LORENTE MARTÍNEZ, Sergio (2011). *Heidegger. Necesidad interna de la poesía en el pensar esencial (Hacia Hölderlin desde la Kebre)* (Tesis doctoral). Madrid: UCM.
- MARTÍNEZ MATÍAS, Paloma (2015). "De la pólis al Estado moderno: una aproximación al problema de lo político en Heidegger", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 32(2), pp. 451-475. https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2015.v32.n2.49973
- NIETZSCHE, Friedrich (2008). *Fragmentos póstumos 1882-1885*, vol. IV. Madrid: Tecnos.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, Ramón (1989). Estudio preliminar, en Martin Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana, El Rectorado, 1933-1934, Entrevista del Spiegel*, pp. IX-XLIX.
- SAFRANSKI, Rüdiger (2020). *Un maestro de Alemania*. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Tusquets.
- SÁNCHEZ DURÁ, Nicolás (2005). "Rojo sangre, gris de máquina", en Ernst Jünger, *El mundo transformado seguido de El instante peligroso*, ed., Nicolás Sánchez Durá. Valencia: Pretextos, pp. 11-101.
- SCHMITT, Carl (2011). "Ética de Estado y Estado pluralista", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 44, pp. 21-34. https://doi.org/10.5209/rev_ASEM.2011.v44.36849
- SOMMER, Christian (2013). *Heidegger 1933. Le programme platonicien du Discours de rectorat*. Paris: Hermann.
- TAMAYO, Luis y XOLOCOTZI, Angel (2012). *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Salva Negra*. Madrid: Trotta.
- TRAWNY, Peter (2015). *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*. Barcelona: Herder. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt7x6jr>
- ZABOROWSKI, Holger (2010). »Eine Frage von Irre und Schuld?«, *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*. Fráncfort a.M.: Fischer.
- ZIEGLER, Susanne (1991). *Heidegger, Hölderlin und die Alétheia. Martin Heideggers Geschichtdenken in seinen Vorlesungen 1934/35 bis 1944*. Berlin: Ducker und Humblot. <https://doi.org/10.3790/978-3-428-07142-5>