

**RECENSIONES
CRÍTICAS**

Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, prólogo, traducción y notas de José Rafael Hernández Arias, Madrid: Valdemar, 2005, 803 p. ISBN: 84-7702-520-7.

«Este libro pertenece a los menos. Tal vez no viva todavía ninguno de ellos. Serán, sin duda, los que comprendan mi *Zaratustra*.¹

Algún día se sentirá la necesidad de instituciones en que se viva y se enseñe como yo sé vivir y enseñar; tal vez, incluso, se creen entonces también cátedras especiales dedicadas a la interpretación del *Zaratustra*»².

Nadie con algo de sentido común puede negar la veracidad de las palabras de Andrés Sánchez Pascual cuando, en la “Introducción” a su edición revisada de *Así habló Zaratustra*, afirma que «en su momento esta traducción significó una novedad, y no sólo por el aparato de notas que la acompañaba, sino también por la traducción en sí misma, hecha directamente del original alemán, sobre un texto completo y crítico».³

Ciertamente el trabajo de Andrés Sánchez Pascual marcó un hito en la cultura de habla hispana, pues ofrecía al lector una muy buena edición de la que es, sin duda alguna, la obra más famosa de Nietzsche. Una edición que incluso en 1997 fue mejorada en la traducción incorporando, a la vez, casi 150 notas «pues no han pasado en vano veinticinco años de investigación nietzscheana en todo el mundo».⁴

Sin embargo, y a pesar de contar con este ejemplar instrumento y a pesar también de su enorme difusión, la obra no ha dejado de ser, como en el resto del mundo durante más de un siglo, una lente de aumento y el caso paradigmático de la nefasta fortuna que ha sufrido la filosofía de Nietzsche a causa de los constantes abusos hermenéuticos. Todo el mundo habla de *Así habló Zaratustra*, todo el mundo cita *Así habló Zaratustra*, pero muy pocos son los que han comprendido o incluso leído con mayor o menor atención *Así habló Zaratustra*. Aquí se confunde el medio de expresión “poético” y la exposición “no-sistemática” con una frivolidad de la que enseguida se contagia el intérprete o se “asume”, por poner un ejemplo, la crítica a los eruditos para utilizarla como excusa y parapeto por parte de aquellos incapaces de leer un libro o incluso un artículo con un mínimo de rigor.

¹ AC Prólogo, ed. A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1997, p. 29.

² EH «Por qué escribo yo libros tan buenos» §1, ed. A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1998, p. 63

³ Za, introducción, traducción y notas de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1997, p. 27. La primera edición es de 1972.

⁴ *Ibid.*, p. 28.

Muy lejos queda la honestidad de un Heinrich von Stein al reconocer su ignorancia ante un texto como *Za*⁵. Por contra, nuestros grandes hermeneutas parecen capaces no únicamente de desentrañar todo ese descomunal mosaico de citas y alusiones que Nietzsche realiza, así como toda la simbología utilizada y que en buena medida toma como modelo la Biblia –para algunos todo esto ni siquiera es importante–, sino incluso de encontrar el sentido profundo de la obra y, de paso, la intención última y el núcleo de la doctrina de Nietzsche. Y todo ello sin atender mucho al propio autor quien, incluso en las supuestas grandes lecturas, no ha dejado de ser un mero instrumento en manos del intérprete.

Incluso puede llegar a decirse que la obra de Nietzsche, y no sólo su *Za*, ha sido para todos, en tanto que leída por muchos, y para nadie, en tanto que muy pocos han pretendido estudiarla con algo de seriedad y sensatez. Y es precisamente el subtítulo de su obra más conocida (*Un libro para todos y para nadie*) lo que coloca José Rafael Hernández Arias⁶ como primer epígrafe al texto introductorio a su nueva y ejemplar edición de *Así habló Zaratustra* editada en Valdemar⁷. Un auténtico tocho (permítaseme la expresión) de 803 páginas que en buena medida recoge los frutos que a nivel filológico y filosófico han dado de sí estos últimos años de investigación nietzscheana⁸ y en el que, tras el índice nos encontramos ya con la mencionada introducción (pp. 11-61).

⁵ Véase la carta a Peter Gast del 2 de septiembre de 1884: «Heinrich von Stein [...] me dijo con toda honestidad que del mencionado *Zaratustra* había entendido “doce frases y nada más” – Esto me ha hecho sentir *muy bien*» (lo mismo se puede leer en la carta que le dirige a Franz Overbeck el 14 de septiembre de ese mismo año). Todo ello justo después de la estancia que Heinrich von Stein pasó con Nietzsche en Sils-Maria (26-28 de agosto). Años más tarde Nietzsche volverá a recordar esta anécdota de la siguiente forma: «Cuando en una ocasión el doctor Heinrich von Stein se quejó honestamente de no entender una palabra de mi *Zaratustra*, le dije que me parecía natural: haber comprendido seis frases de ese libro, es decir, haberlas vivido, eleva a los mortales a un nivel superior a aquel que los hombres “modernos” podrían alcanzar» EH «Por qué escribo yo libros tan buenos» §1, p. 64.

⁶ Este doctor en Derecho por la Universidad de Friburgo, además de traducir obras de Kafka, Stirner, Chesterton, De Quincey, Lichtenberg o E.T.A. Hoffmann, ha publicado, también en la editorial Valdemar, *Nietzsche y las nuevas utopías* (2002).

⁷ En esta editorial Luis Fernando Moreno Claros ha editado varias obras de Nietzsche (*De mi vida. Escritos autobiográficos de juventud 1856-1869* (1997), *La filosofía en la época trágica de los griegos* (1999), *Schopenhauer como educador* (1999) y una selección de textos bajo el título de *Reflexiones, máximas y aforismos* (2001)), así como de Schopenhauer (*Aforismos sobre el arte de saber vivir* (1998), y *Epistolario de Weimar (1806-1819). Selección de cartas de Johanna, Arthur Schopenhauer y Goethe* (1999)). También en Valdemar ha aparecido de Schopenhauer, en traducción de Agustín Izquierdo, *Ensayo sobre las visiones de fantasmas* (1998), un texto recogido en el primer volumen de *Parerga y Paralipomena*.

⁸ El acontecimiento más importante en este sentido es, sin duda alguna, la publicación en el marco de la edición Colli-Montinari del volumen de comentario a *Za*, Haase, Marie-Luise y Montinari, Mazzino, *Nachbericht zum ersten Band der sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra*, Berlin / New York: W. de Gruyter, 1991, en KGW VI/4.

Hernández Arias comienza constatando la unicidad de *Za* en lo referente a la amplitud de su divulgación, una de esas obras que «han trascendido disciplinas, géneros, fronteras e idiomas, y que han llegado a formar parte de eso que se llama confusamente “cultura general”» (p. 11). Sin embargo, y a pesar de su éxito (o precisamente a causa de él), la historia de la recepción de esta obra viene marcada por una escandalosa falta de rigurosidad. Es como si «siempre se hubiese tratado de una serie de “incomprensiones”, de un largo y fatídico encadenamiento de malentendidos» (p. 12). Un hecho realmente paradójico, pues *Za* quizá sea la obra más compleja de Nietzsche y la que requiera un mayor esfuerzo hermenéutico por parte del lector. No en vano «el texto es un mosaico de citas y alusiones, e ir identificándolas e integrándolas en una corriente de significado no es tarea fácil» (p. 13).

Así pues, si la influencia de esta obra puede calificarse como un fenómeno único, sin duda también lo es su mala lectura, no únicamente alejada del estudio de las fuentes que Nietzsche utiliza y con las que dialoga pues «el *Zaratustra* es el resultado de profundos conocimientos teológicos, filosóficos y literarios» (p. 18), sino incluso alejada del propio autor y del resto su obra. Como muy bien afirma Hernández Arias, «para comprender el *Zaratustra* no sólo es fundamental conocer esa obra póstuma [...], sino también tener un profundo conocimiento de la vida de Nietzsche, de sus deseos y aspiraciones, de su sufrimiento y de su soledad» (p. 17).

De hecho, tras un breve esbozo de la «gestación y edición de la obra» (pp. 21-23), una exposición de la figura histórica de Zaratustra y su transmisión en Occidente (pp. 23-29) y algunas consideraciones sobre «el problema del género» (pp. 29-31), Hernández Arias ejemplifica mediante once breves pero muy ilustrativos apéndices («Zaratustra entre las vanguardias y el feminismo», «Zaratustra, ¿educador o corruptor de la juventud?», «Zaratustra en la poesía y la literatura», «Zaratustra, profeta del sionismo», «Zaratustra, anarquista», «Zaratustra en las trincheras», «Zaratustra, proletario», «Zaratustra con la camisa parda», «Zaratustra en el diván», «Zaratustra, filósofo existencialista», «Zaratustra, darwinista») la amplitud de la divulgación de *Za* en diversos campos (pp. 31-55) y que, como se reconoce «ha oscilado entre los estudios filosóficos más competentes y la más grotesca trivialidad» (p. 33).

Tras este repaso por la fortuna de *Za* y la gran diversidad de grupos y tendencias ideológicas que han utilizado y utilizan esta obra, Hernández Arias da algunas claves para intentar comprender el «estilo e intención» de la obra (pp. 55-59) y presenta el contenido de la edición ofreciendo, por último, un listado de referencias bibliográficas (pp. 60-61) en la que, entre otros títulos ya clásicos, se recogen algunos de los estudios más significativos que se han publicado sobre *Za* a lo largo de las últimas décadas.

A continuación nos encontramos con la traducción de *Za* (pp. [63]-435) en un buen castellano que poco o nada tiene que envidiar a sus predecesoras. Y

después el lector puede disfrutar de los tres anexos que constituyen en buena medida la gran aportación de este trabajo y que, como afirma Hernández Arias, tienen como principal misión «ofrecer al lector una perspectiva más amplia del trabajo de Nietzsche, y facilitar así el acceso a su proceso creativo» (p. 59).

El primer anexo, precedido de una breve explicación (p. 437), ocupa las pp. 439-684, es decir, casi 250 pp., en las que, capítulo por capítulo, se sigue la obra ofreciendo casi la totalidad de los fragmentos póstumos relacionados con las respectivas temáticas en ellos tratados, así como gran parte de las versiones previas. Un valiosísimo material que en la mayoría de los casos es inédito en castellano y que, en lo referente a muchas de las versiones previas, no se encuentra en otra lengua que no sea la alemana. Para esta magnífica selección, Hernández Arias se ha basado en las pp. 9-814 del ya citado volumen de comentario crítico⁹.

En el segundo anexo (pp. 685-695) se da la traducción del importante capítulo que sobre *Za* Nietzsche dedica en su EH. En total 8 breves apartados que constituyen la última y más extensa reflexión de Nietzsche sobre su obra más significativa. Finalmente, en el tercer anexo (pp. 697-745), se ofrecen 92 fragmentos de cartas (en algunos casos la carta aparece casi en su totalidad) que constituyen el testimonio del propio Nietzsche ante su obra. Desde la primera carta a Heinrich Köselitz (Peter Gast) del 1 de febrero de 1883 –en la que Nietzsche habla por vez primera de la obra y revela el título de la misma– hasta la última, también dirigida a Peter Gast y que está fechada el 22 de diciembre de 1888, todo un conjunto de sensaciones y juicios sobre *Za* que no sólo no dejarán indiferentes al lector, sino que incluso le podrán ofrecer interesantes claves interpretativas.

Por último, en las pp. 747-803 podemos leer las notas a la edición. En total 435¹⁰ notas de las cuales 48 corresponden a la «Introducción» y 387 a la traducción de *Za*. Unas notas al texto en las que Hernández Arias, además de rentabilizar los comentarios de KGW VI/4 (pp. 863-942) en lo que a las fuentes de lectura y al epistolario se refiere, se apoya en la inmensa bibliografía existente sobre el *Za* (desde el clásico comentario de Naumann, hasta los estudios más recientes).

⁹ A fin de facilitar el uso por parte del lector, conviene indicar que la numeración que aparece antes de los fragmentos póstumos y después de las referencias de las versiones previas corresponde a la página y líneas del texto de *Za* tal y como éste se encuentra recogido en KGW VI/1, una paginación a la que los lectores de KSA IV han de sumar 6 (para el «Discurso preliminar de Zaratustra») y 4 (para las partes I-IV). Así, en el primer caso donde esto aparece (p. 439), la referencia 6, 23-24 para el fragmento 5[1] n° 228 indica que la temática al que ese fragmento póstumo se refiere se encuentra en la p. 6, líneas 23-24 de KGW VI,1 (p. 12, líneas 23-24 en KSA IV).

¹⁰ La numeración llega hasta la 434, pero tanto la última nota a la «Introducción» como la primera nota al texto, aparecen como n° 48.

Con todo este material, y aunque quizá una revisión más profunda hubiese eliminado algunos *lapsus* e imprecisiones –casi inevitables, por otro lado, en volúmenes de esta envergadura–, no cabe duda de que nos encontramos ante un trabajo muy meritorio y que nos ofrece importantes aportaciones a nivel filológico y filosófico que el lector de la edición de Alianza debería consultar a fin de tener un mayor conocimiento de *Así habló Zaratustra*. De hecho, y ante la falta de un comentario de conjunto en castellano, quien maneje ambas ediciones tendrá en sus manos instrumentos necesarios para conseguir una muy buena aproximación a una de las obras más complejas de la filosofía occidental.

Por último no hay que olvidar que tanto Nietzsche como su obra más emblemática también han tenido y tienen detractores, en su gran mayoría envidiosos y resentidos, que se sienten incómodos ante cualquier atisbo de excelencia. Hernández Arias, en la nota 30 de su «Introducción», cita unas frases de Thomas Mann recogidas en «La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia» y que dicen así: «Ese monstruo desfigurado y sin rostro, ese gurú de Zaratustra con la risueña corona de rosas sobre la cabeza deforme, su “¡endureceos!” y sus piernas de danzarín, no es ninguna creación, es retórica, es un retruécano excitado, una voz atormentada y una ambigua profecía, un espectro de desvalida *Grandezza*, con frecuencia conmovedor y la mayoría de las veces penoso, un engendro que raya en lo ridículo» (p. 748)¹¹. Tolstói, por poner otro significativo ejemplo, escribe en su diario las siguientes palabras:

«Leí el *Zaratustra* de Nietzsche y las notas de su hermana sobre cómo lo escribió, y me convencí definitivamente de que estaba absolutamente loco cuando lo escribió, y loco no en un sentido metafórico, sino en el sentido estricto, el más preciso: incoherencia, saltos de una idea a otra, comparaciones sin que se sepa qué se está comparando, ideas que se esbozan pero no llegan a nada, brincos continuos de una idea a otra por contraste o consonancia, y todo esto sobre el fondo de su locura, de su *idée fixe*: negar los fundamentos supremos de la vida y del pensamiento humano para demostrar su propia genialidad sobrehumana. ¿Qué pasará con la sociedad si un loco como éste, un loco malvado, es reconocido como maestro?»¹².

¹¹ Mann, T., «La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia», en *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, tr. A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 2000, p. 99. Otra afirmación muy reveladora lo encontramos en la p. 98 donde se dice que «todo el mundo admitirá que es una extralimitación de la soberbia, una extralimitación hética, que da testimonio de una razón escapada de las manos; el hecho de que Nietzsche diga que *Así habló Zaratustra* es una hazaña tal que, comparada con ella, todo el resto de las acciones humanas aparece como algo pobre y condicionado; el hecho de que afirme que un Goethe, un Shakespeare, un Dante no habrían sido capaces de respirar ni un solo instante en las alturas de ese libro, y que el espíritu y la bondad, sumados, de todas las almas no serían capaces de producir un discurso de Zaratustra» (el pasaje al que se hace referencia se encuentra en EH «Za» §6).

¹² Tolstói, L., *Diarios (1895-1910)*, ed. S. Ancira, Barcelona: Acantilado, 2003, p. 161.

En el caso español tenemos, por ejemplo, a José María Valverde, quien llega a afirmar que «personalmente debo reconocer con toda crudeza que, aunque el *Zarathustra* sea el libro siempre más leído y difundido de su autor, a mí, salvo a trechos, su estilo semilírico y ditirámbico me parece de retórica relativamente barata, y aun aburrida».¹³

Para lectores así, quizá convendría recordar aquellas palabras que Erwin Rohde dedicó en su momento a Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff ante el ataque de éste a GT:

«Es evidente que aquí nos encontramos con un ejemplar de esa extraña clase de “críticos”, a quienes les ha caído en las manos un libro que no se ajusta en absoluto a su inteligencia y que, dado que no han comprendido ni una palabra de su contenido, y ante la falta de medios, nunca estarán en condiciones de comprender lo más mínimo; precisamente, el único motivo para erigirse en “críticos” de este libro está en esa completa falta de comprensión. A tales seres, que no están dispuestos a la crítica de sí mismos, nunca se les ocurre, naturalmente, que el autor haya podido rehusar a rebajarse a su punto de vista. Con la gravedad de su propia estima, difícilmente podrán comprender tan siquiera el sentido de la pregunta que el viejo Lichtenberg dirigió a uno de su propio rango: “Cuando una cabeza y un libro chocan entre sí y suena a hueco, ¿la culpa la tiene siempre el libro?”».¹⁴

Para los demás, para aquellos que en la lectura y relectura de cada uno de los capítulos de esta obra no pueden sino encontrar una de las máximas creaciones que a nivel literario y de pensamiento ha engendrado el ser humano a lo largo de la historia, esta edición será una enorme fuente de aprendizaje e incluso de gozo que ocupará un lugar preferencial en su biblioteca particular. Un trabajo, en definitiva, al que hay mucho que agradecer y que acerca al lector a ese acontecimiento cultural que es el *Así habló Zarathustra* de Friedrich Nietzsche.

Antonio Morillas
Universidad de Barcelona

¹³ Valverde, José María, *Nietzsche, de filólogo a Anticristo*, Barcelona: Planeta, 1993, p. 124. Otro ejemplo de lucidez interpretativa la podrá encontrar el lector en la p. 73.

¹⁴ Rohde, Erwin, *Pseudofilología* (15 de octubre de 1872), en Rohde, E., Wilamowitz-Möllendorff, U. v. y Wagner, R., *Nietzsche y la polémica sobre «El nacimiento de la tragedia»*, ed. L. E. De Santiago Guervós, Málaga: Ágora, 1994, p. 110. La frase de Lichtenberg se encuentra en sus *Aforismos*, ed. Leitzmann, D 396 (D 399 en la de Promies) y la posible fuente para Rohde es Schopenhauer, quien la cita en *Parerga und Paralipomena I*, «Aphorismen zur Lebensweisheit», en *Sämtliche Werke*, ed. A. Hübscher, Mannheim: Brockhaus, 1988, vol. V, p. 420 (p. 160 en la citada edición de Luis Fernando Moreno Claros).

ÁVILA, Remedios, *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*, Madrid: Trotta, 2005, 287 p.

Esta nueva obra de Remedios Ávila, que aborda el tema del nihilismo, una de las señas de identidad del pensamiento nietzscheano, desde el principio hasta el fin, viene a completar su línea de investigación sobre el pensamiento de Nietzsche y la metafísica. Se trata de un tema cada vez más presente en la filosofía actual y que aquí se define justamente como lo que era para Nietzsche: *un desafío*. Y este ensayo lo que pretende es profundizar en el significado del nihilismo, desvelando sus síntomas, indagar en el modo de superarlo, etc. Pero la singularidad de esta obra está en que enfrenta el nihilismo con la metafísica, o sea, se pregunta la autora: ¿qué tiene que decir la metafísica frente a esa amenaza que es el nihilismo? Una cuestión verdaderamente paradójica si tenemos en cuenta que para Nietzsche la metafísica es nihilista. ¿Qué puede oponer, entonces, hoy la reflexión filosófica, en concreto la metafísica, al desafío del nihilismo? El mismo título nos orienta en relación al hilo conductor de esta obra: por una parte el nihilismo, y las distintas maneras en las que se manifiesta, y por otra parte la respuesta al desafío del nihilismo, que la autora, de una manera original, descubre en la *pietas*, en su sentido más originario, *reconocimiento y gratitud*, una respuesta adecuada y una manera nueva de abordar el problema.

Además de esa nueva perspectiva desde la que se estudia el problema del nihilismo, Remedios Ávila trata de poner en su sitio a la metafísica en el contexto de la filosofía de Nietzsche. Es cierto que muchos lectores tratan siempre de buscar la confrontación de éste con la metafísica, o de oponer nihilismo a metafísica, cuando en realidad se da una cierta “vecindad” (p. 27). No hay que olvidar que Nietzsche definía el nihilismo como “una forma divina de pensar”, en el que “el amor a la vida”, y la *pietas* como respeto a la vida, veneración, configuraban su sentido. Si en algo coinciden Nietzsche y la metafísica es precisamente en que ambos tratan de superar el nihilismo. Ser y nada se presentan como dos contendientes que encuentran su razón de ser uno en el otro. En este sentido es difícil y arriesgado defender al mismo tiempo el valor de la metafísica y la filosofía de Nietzsche, pero en esta obra se hace con la mayor naturalidad.

En la primera parte, en la que se estudian cuestiones referentes a la metafísica, se trata de reivindicar su valor como instrumento válido para abordar los interrogantes que plantea nuestro mundo. Estamos ante una acertada legitimación y reivindicación de la metafísica, que la autora hace con mucho tiento y equilibrio, sin estridencias. En este contexto metafísica y nihilismo no son dos cosas diferentes. Nietzsche sostenía que toda metafísica es nihilismo, pues ésta, a lo largo de su historia, siempre ha hecho un juicio sumarisísimo sobre la vida:

“la vida no vale nada”. Sin embargo, la metafísica, que opone el ser a la nada, es la historia de la reacción contra el nihilismo. Entre el ser y la nada, como entre Apolo y Dioniso, se puede establecer esa “relación nietzscheana” de cuño trágico, cuyo resultado es que no se vislumbra un final. Una relación fértil y productiva. Por eso, la metafísica tiene que seguir preguntando, aunque abandone su voluntad de sistema, y plantearse teóricamente qué es lo que puede poner a la fuerza de la nada. Por eso, la articulación de esta primera parte arranca de un análisis que la autora desarrolla con gran claridad sobre el porqué de la crisis de la metafísica y los problemas que genera: el problema del ser, un problema que en definitiva se resuelve en el problema de la apariencia, el “problema del doble”. El otro problema es el problema del sentido, que se aborda desde una perspectiva que constituye realmente la idea conductora de la obra: la naturaleza de la compasión, que en definitiva se resuelve en el problema del dolor, y los límites de la comprensión. Esta primera parte constituye un soporte teórico desde el que se aborda posteriormente la segunda en la que el *partner* del diálogo es Nietzsche.

La segunda parte del libro aborda el tema del nihilismo desde la perspectiva nietzscheana. Es cierto, como señala la autora, que el nihilismo es el centro nodal de toda la filosofía de Nietzsche. Desde el principio hasta el final el tema del nihilismo es una constante y la perspectiva desde la que Nietzsche articula su pensamiento. Para Remedios Ávila, «Nietzsche sigue proporcionando la mirada más profunda para analizar ese fenómeno en su doble consideración, metafísica y moral» (p. 31). Esta parte la califica poéticamente como “paisaje con figuras”, es decir, Nietzsche y las figuras, afines, que se ubican en ese marco nihilista con respuestas metafísicas al desafío de la nada. Los interlocutores que se seleccionan en este contexto para un diálogo sobre el nihilismo son: Sócrates, Spinoza, Schopenhauer, Heidegger y, como punto de referencia, claro está, Nietzsche. En este sentido, tal vez por contraste, es más fácil comprender la posición de Nietzsche frente a este problema y las implicaciones del “desafío del nihilismo”. Pero en este diálogo hay un tema que sirve de “hilo conductor” para dar respuesta a los problemas de la nada: la *pietas*, que exige que por encima de toda negación hay siempre algo que merece ser respetado o afirmado, y que podría ser una verdadera alternativa frente al nihilismo. De ese modo, la metafísica opondría al nihilismo la *pietas*, aunque su historia demuestra más bien su inclinación nihilista. En Nietzsche la *pietas* alcanza su más alto nivel. Opuesta a la compasión, se dirige a esta vida, al *amor* apasionado hacia la vida presente. Y en este contexto, el arte jugaría un papel esencial, pues tanto para los griegos como para Nietzsche, es el mejor aliado de la vida. Pero si esto es así, hubiera sido bueno que frente al problema del nihilismo la autora hubiera desarrollado más las implicaciones estéticas del fenómeno nihilista¹⁵. No obstante, con gran

¹⁵ El problema del nihilismo en sus distintas vertientes fue tratado en un Congreso celebrado en Almuñécar (Granada) en septiembre de 2005. [Las colaboraciones están en prensa]. Sobre

acierto se pone en relación la piedad con la risa y el humor, dos dimensiones estética de la existencia que Zaratustra trata de enseñar a los hombres en su adoctrinamiento como preparación para el superhombre.

El desarrollo de esta segunda parte se inicia con un capítulo dedicado a los griegos, fuente principal de la filosofía nietzscheana. Como es bien conocido, Nietzsche consideró al pueblo griego como paradigma para comprenderse a sí mismo y a su tiempo. El *agonismo* y la *piedad* constituyen dos puntos de referencia para explicar el origen y la decadencia de la tragedia (p. 165). Remedios Ávila trata de demostrar cómo la piedad da vida a la tragedia, entendida la piedad como reconocimiento de los límites, y de que hay algo más allá insondable que el hombre no puede comprender, pues la verdad nunca será comprendida absolutamente. Pero estos conceptos, que estaban muy presentes tanto en Sófocles como en Esquilo, sufren una variación semántica con Eurípides y, sobre todo, con Sócrates, algo que Nietzsche utiliza como argumento para adscribir a Sócrates la muerte de la tragedia. Nietzsche acentúa la sensibilidad de los griegos para el dolor y su amor al arte, de tal manera que el antagonismo entre sufrimiento y belleza, piedad y amor, ponen de relieve el talento especial de este pueblo para saber y sufrir (p. 157) y cómo el amor a la vida es la condición necesaria para la actividad filosófica. Emblemática es la afirmación del propio Nietzsche cuando expresa que los griegos fueron un pueblo que tuvo que sufrir mucho para llegar a ser tan bello.

Otro de los capítulos está dedicado a Spinoza, donde se exponen los puntos de encuentro y desencuentro entre ambos autores. Las afinidades con Spinoza las encontramos, sobre todo, en *La genealogía de la moral*. Nietzsche descubre en Spinoza al asceta, al ermitaño, al solitario, y su filosofía se presenta como un paso más en el camino hacia la consumación del nihilismo (p. 202). La importancia del conocimiento y su relación con los afectos, y la proximidad entre filosofía y vida, lo acercan a muchas de las tesis nietzscheanas, ya que para Spinoza la sabiduría del hombre es una meditación de la vida. Nietzsche llama *amor fati* a la voluntad de decir sí a la vida. Pero coinciden en «hacer del conocimiento el afecto más poderoso» (p. 210).

Uno de los capítulos más atractivos del libro es el dedicado a las relaciones Nietzsche-Heidegger. El análisis del trabajo de Heidegger, «¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?», permite a la autora plantear no sólo el lugar de Heidegger en la historia del pensamiento, sino, sobre todo, poner en relación al gran filósofo del siglo XX, con el otro gran filósofo que cierra el siglo XIX. En el fondo, la pregunta que subyace siempre a la interpretación de esta relación sigue dando que pensar: ¿Qué representó Nietzsche para Heidegger? ¿Un desafío, como decía su hijo? ¿Un reto que nunca pudo superar? Tal vez una de

el tema remito a mi obra: *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*. Madrid: Trotta, 2004, 668 pp.

las cuestiones principales de la historia de la filosofía más reciente sea ésta, la confrontación de dos pensamientos que se implican tan descaradamente. ¿Por qué dice Heidegger que Nietzsche hace metafísica? ¿Por qué lo sitúa como el último pensador subjetivo de la historia de occidente, y por qué le concede un lugar privilegiado en esa historia? ¿Nietzsche pensó metafísicamente como decía Heidegger? ¿Es realmente justo Heidegger con Nietzsche? En el fondo siempre permanecerá la duda, si realmente llegó a superarlo, si el problema de Heidegger no era realmente Nietzsche. La autora afirma con razón que Heidegger recurrió a Nietzsche, porque en él se daba la misma preocupación: reflexionar sobre la vida, ofrecer un diagnóstico sobre el tiempo presente y ofrecer una terapia (p. 241). Al fin y al cabo el ocaso de lo trágico en el mundo griego y el “olvido de ser”, son fenómenos paralelos. Pero lo curioso es que también Heidegger encuentra el camino de la tarea del pensar: contra el nihilismo la piedad es la actitud de la escucha que sigue a la formulación de la pregunta, pues «preguntar es la piedad del pensar» decía Heidegger (p. 218). Pero esa piedad consiste en meditar, es decir, en la espera y en la serenidad que son el verdadero camino para superar el nihilismo. En este contexto, Remedios Ávila vuelve a insistir en la importancia del arte para Nietzsche, y critica a Heidegger, siguiendo a Vattimo, el no haber tenido en cuenta el modelo estético que está presente en la filosofía de Nietzsche, aunque dedicó muchas páginas al tema de la estética en su libro sobre él. En este sentido, Remedios insiste en poner en relación la piedad con el arte. Es decir, la piedad lo mismo que el arte es un medio de embellecer la existencia, una estrategia de la vida a favor de la vida, un manera de hacer bello lo que se experimenta como doloroso. Y es que no hay piedad sin dolor, como no hay belleza sin sufrimiento. El dolor y el sufrimiento no se niegan, sino que se asumen como una parte de la vida. La piedad de Nietzsche, en definitiva, no es otra cosa que el “amor a la vida”, algo que está más allá del bien y del mal.

Aquí radica la originalidad y la aportación principal de esta obra: la posibilidad de la superación del nihilismo mediante la *pietas*, entendida no sólo como solidaridad y compasión. En su conjunto este interesante libro nos proporciona una serie de claves para poder interpretar y dar repuesta a algunos de los problemas que ha generado el pensamiento de Nietzsche: la interpretación de nuestro modo de ser en el mundo actual; la relación Nietzsche-Heidegger, un problema en el que en cierta manera se juega la filosofía del propio Heidegger; el pensamiento nietzscheano en torno al pesimismo, la decadencia y el nihilismo, y, sobre todo, el nuevo camino que nos abre Remedios Ávila para pensar la *pietas* como otra manera de superar el nihilismo desde dentro del propio pensamiento de Nietzsche.

Luis Enrique de Santiago Guervós
Universidad de Málaga

Polo, Leonardo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, prólogo de Ángel Luis González, Pamplona: Eunsa, 2005, 323 p..

Posada, Jorge Mario, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Polo a la vista de la averiguación nietzscheana*, Pamplona: Universidad de Navarra, 2004. 80 p.

D. Leonardo Polo acaba de publicar su último libro: *Nietzsche como pensador de dualidades*. Lo diferencial de este libro respecto de los últimos de Polo que están siendo publicados es que no se reduce a la mera transcripción de cursos impartidos hace algunos años, sino que a este libro Polo ha dedicado su expresa atención desde que acabara la redacción de su *Antropología trascendental II* de 2003. Ciertamente, su base son tres cursos impartidos por Polo: uno en Perú sobre *Así habló Zaratustra* en 1988, otro en México sobre el *Ecce homo* en 1993, y el último en Pamplona sobre *Nietzsche* en 1995. Pero es notable la diferencia entre el contenido del libro y el de esos cursos que le sirvieron de base.

Con este libro sobre Nietzsche Polo salda, en cierto modo, una deuda histórica: puesto que ya en el prólogo de su libro *Hegel y el posthegelianismo* Polo confesaba haber omitido en ese libro el tratamiento de Nietzsche; porque sobre este autor tenía previsto otro libro, que ahora finalmente ve la luz.

En mi opinión éste es un libro sorprendente. Aun considerando esto último que acabamos de decir, llama la atención de entrada que Polo se aparte relativamente del desarrollo de su línea teórica y se decida a escribir un libro de historia de la filosofía; y el que ese libro esté dedicado a un pensador como Nietzsche, tan en las antípodas de la filosofía poliana. El interés actual por este pensador no es ajeno a esta decisión de Polo. En segundo lugar sorprende, para los que conocemos el modo de proceder de Polo en otras obras -más atento a las ideas que a los textos-, que este libro esté tan bien documentado, a pie de página y en el cuerpo del texto: así en lo referente a las obras de Nietzsche (Polo maneja en particular *La gaya ciencia*, *Así habló Zaratustra* y los fragmentos póstumos de *La voluntad de poder*), como en la bibliografía secundaria (se alude a diversas interpretaciones de Nietzsche: en particular, y entre otras varias, a las formuladas por Fink, Heidegger y Jaspers). Sorprende, igualmente y por ejemplo, el hecho de que un libro sobre Nietzsche termine con una loa a la virgen María (p. 323). Como también sorprende que Polo presente en el título del libro a Nietzsche como un pensador de dualidades, cuando en el desarrollo del texto lo trata también, y acaso más, como un filósofo hermeneuta.

Más bien, y por lo que el mismo libro dice, parece que es Polo el pensador de dualidades (en la p. 36 Polo declara que ése es su planteamiento de la

antropología). En buena parte, este libro se distingue de los cursos inéditos de los que se originó precisamente en esto: que a Polo se le ocurre finalmente interpretar a Nietzsche como pensador de dualidades, algunas de las cuales va mostrando y jerarquizando (salud-enfermedad, autor-obra, Dioniso-Apolo, etc.). Y en ese momento Polo descubre un punto de confrontación de Nietzsche con su propia filosofía: discutiendo con él en orden a desarrollar y precisar su propio pensamiento de la dualidad, particularmente en aquellas cuestiones afrontadas para terminar de perfilar su planteamiento trascendental de la antropología (especialmente la dualidad de los símbolos frente al conocimiento objetivo). No se si éste es un enfoque de Nietzsche enteramente *in recto*, o hasta cierto punto un tanto oblicuo; inclinación que obedece en todo caso, según dice el autor, a interpretar *in melius* el pensamiento de Nietzsche.

El libro se estructura en nueve capítulos, que me permito agrupar en dos partes, cada una de las cuales ocupa la mitad del libro.

Los cuatro primeros capítulos exponen la conocida como hermenéutica de la sospecha (Marx, Nietzsche y Freud, a los que Polo añade Kierkegaard). Previa una presentación biográfica de Nietzsche (capítulo primero) que especialmente vincula su obra con su salud. Al establecer esta vinculación aflora una contraposición entre la metafísica del artista, que se realiza en su obra; y el rechazo a Nietzsche por parte de Lou Andreas Salomé, que discierne tajantemente autor y obra. Esta contraposición estaba mejor marcada en el curso sobre *Ecce homo* de 1993; el que ahora se haya mitigado, posiblemente se debe a que «aunque Lou Andreas dijera que es mejor la obra que el autor, la verdad es que el hombre vale más que sus obras» (p. 56).

La exposición de las hermenéuticas del siglo XIX ocupa, como digo, la primera mitad del libro (los capítulos segundo, tercero y cuarto). De Kierkegaard y Marx, Polo había escrito en ocasiones precedentes, por lo que resulta más novedosa en el libro la presentación de los conceptos claves del psicoanálisis freudiano. La hermenéutica nietzscheana, por su parte, es entendida como la *pars destruens* de su filosofía, y se analiza y discute como dirigida a la religión, la moral y el idealismo. Por lo demás, aunque se distingan y expongan por separado, todas estas hermenéuticas están muy bien entreveradas en el discurso poliano, con numerosas referencias mutuas entre ellas.

Los cinco últimos capítulos estudian la *pars construens* del pensamiento nietzscheano. Pero esto, a su vez, contraponiendo dos cuerpos doctrinales. Los capítulos quinto y octavo exponen las nociones que Polo considera centrales en su interpretación de Nietzsche; mientras que los capítulos sexto y séptimo son exposiciones de doctrinas polianas con las que parece querer confrontar la filosofía nietzscheana. Concretamente, en el capítulo sexto se expone la doctrina poliana sobre el conocimiento simbólico; y en el capítulo séptimo, su doctrina sobre los tipos de temporalidad y sobre las realidades que los sustentan. El último capítulo, el noveno, intersecciona estos dos cuerpos doctrinales para sentar un

balance final sobre el vitalismo nietzscheano; alumbra en él Polo la noción de límite ontológico de la persona -ninguna acción culmina a la persona, el hombre no puede autorrealizarse con su conducta, la plenitud del hombre no depende de él solo-, noción distinta de la de límite mental.

En cuanto a la interpretación poliana de Nietzsche se forja sobre las nociones de voluntad de poder y de eterno retorno, entendido en cuanto que conectado con aquélla (cap. 5): voluntad de poder y eterno retorno se corresponden como esencia y existencia, al decir de Heidegger. Pero luego (cap. 8), Polo persigue establecer con precisión un sentido ontológico –no sólo pragmático– del eterno retorno, que lo sitúa más allá de la voluntad de poder (p. 277). De acuerdo con este giro de la interpretación poliana, Dioniso y Apolo, además de en su relación mutua, se pueden considerar relativamente por separado (p. 279); lo que abre su dualidad a otra quizá superior, y más radical: Uranos-Gea, cielo y tierra (p. 287). En la interpretación poliana del eterno retorno destacan, entonces, las nociones de totalidad, ciertamente muy nietzscheana, eternidad y luz; mientras que decae un tanto la importancia de la voluntad de poder. Al margen de la omnitud de lo ente, la voluntad de poder se reduce a un sentido meramente psicológico-práctico. «Entre las posibles interpretaciones de Nietzsche, la que propongo en este capítulo es, sin duda, aventurada; pero es a la vez la menos peyorativa y la que hace más difícil desmontar su filosofía» (p. 288).

El tema de los símbolos que Polo trata en el capítulo sexto, en cuanto que se entienden como pertenecientes al conocimiento habitual, mediadores entre el conocimiento intencional y su propuesto abandono del límite mental, es un descubrimiento muy tardío de Polo. Aparece en el volumen II de la *Antropología trascendental* con la expresa esperanza de que algunos de sus discípulos completaran la investigación que ahí se iniciaba o la orientaran en otra dirección. Pues en este libro sobre Nietzsche aparece ya un elenco completo de los símbolos ideales, las nociones claras de la experiencia intelectual y las noticias de la experiencia moral, el conocimiento por connaturalidad, de todos los cuales da Polo su explicación epistemológica. Convenía hacerlo al tratar de Nietzsche, por su rechazo del concepto y preferencia por la metáfora. Y al hacerlo así Polo consigue, en cambio, acercar su propia filosofía al pensamiento tradicional, evitando presentar su abandono del límite mental como una ruptura de la gnoseología clásica. Llamativo acercamiento de madurez a lo clásico, que lleva incluso a decir que «no es conveniente una investigación excesiva sobre la índole del método del abandono del límite» (nota 29, p. 227), por el peligro de incurrir en un planteamiento reflexivo. Ciertamente. Pero es de sobra conocido el engarce de la metodología poliana con la teoría clásica, aristotélica, del conocimiento; y con mayor razón debe ser afirmada la superioridad del abandono del límite sobre los símbolos, metáforas y analogías.

En las páginas 250-252, hablando de los tiempos físicos y de las realidades a las que remiten, Polo propone un tiempo previo al *Big-bang*, y paralelamente

un universo –mejor sería decir un conglomerado material– anterior al mismo. Ello comporta, claro, que para Polo el *Big-bang* no es el comienzo del universo, sino más bien el comienzo de su ordenación; o que sí lo es, precisamente en tanto en cuanto la noción de universo implica ordenación. El movimiento circular no causa los términos hilemórficos, sino sólo los movimientos que los producen y transforman. Por eso cabe pensar en una precedencia de la materia sobre ese movimiento que es efecto del fin y que como tal la ordena.

Finalmente, algo que no puedo soslayar: que «*para el cristianismo la música es una cosa altísima*» (nota 40, p. 201). Me inclino ante el cristianismo, pero estimo que la música es una obra humana como otra cualquiera: no me parece la mejor ni paradigmática; y, habiendo palabras, ni siquiera la estimo el más agradable de los ruidos.

Nietzsche como pensador de dualidades no es la única obra de la que queremos dejar aquí constancia. Un discípulo de Polo, el colombiano Jorge Mario Posada, se ha anticipado al maestro escribiendo también otro ensayo sobre Nietzsche: *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Polo a la vista de la averiguación nietzscheana*.

Este librito se divide en tres capítulos más o menos autónomos. El primero recoge abundantísimas citas de Nietzsche, preferentemente de los fragmentos póstumos, en orden a exponer, ordenar y glosar los que diríamos conceptos básicos de la filosofía nietzscheana: la voluntad de poder, la transvaloración de los valores y la muerte de Dios, el eterno retorno de lo mismo, etc. El segundo es una exposición, más poliana, de la voluntad humana y de alguna de sus características: su curvatura, su índole intelectual, su intención de otro, etc. En este tema, Jorge Mario Posada es realmente un experto. El tercer capítulo es conclusivo y procede a un diagnóstico, que viene a ser más o menos el siguiente: Nietzsche acierta al descubrir la curvatura de la voluntad, pero la aísla de su intención heterorreferente; la voluntad nietzscheana se quiere sólo a sí misma, y el incremento de su poder. Pero de esa manera se aboca a la soledad del superhombre, y la voluntad pierde su índole intelectual y personal. La voluntad nietzscheana, en suma, se aísla de los demás, y de la verdad: y es así como es propia del superhombre.

El minucioso estudio de Jorge Mario Posada ha sido reseñado, y en cierto modo cuestionado, por otro poliano, Juan Fernando Sellés¹⁶. En este trabajo no sólo se da cuenta, y pormenorizadamente, del libro de Jorge Mario Posada. Sino que, quizá desde una óptica más tradicional –desde el pensamiento tomista–, se cuestiona el sentido de la curvatura de la voluntad y el supuesto acierto nietzscheano al respecto. En concreto, y con objeciones ciertamente de peso, se discute la difícil articulación entre la curvatura del querer y su intención de otro,

¹⁶ Sellés, J. F., «¿Es curva la voluntad? Acotaciones sobre la hermenéutica nietzscheana», *Studia poliana*, 7 (2005), 241-249.

de alteridad; entre el bien como otro que el ser y el bien real, un trascendental convertible con el ser; entre la influencia final y la eficiente de la sindéresis intelectual en la voluntad; o se relativiza el valor de la hermenéutica nietzscheana, excesivamente crítica; y se cuestiona el carácter puramente natural o esencial de la voluntad, junto con algunas otras puntualizaciones muy oportunas del pensamiento poliano.

Por mi parte, entiendo que son dos las cuestiones que hay que tomar en consideración: la tesis nietzscheana, aceptada a su manera por Polo, sobre la curvatura de la voluntad, y la interpretación del pensamiento de Nietzsche que se vincula con dicha tesis.

En cuanto a la primera cuestión estimo que el tratamiento de la voluntad por parte de Jorge Mario Posada es demasiado técnico, complejo. La cuestión lo merece, desde luego; pero yo me atrevo a simplificar: nuclearmente, el tema se reduce, en mi opinión, a dos extremos:

Primero, la prioridad del intelecto sobre la voluntad. Esa prioridad no se ciñe sólo al desarrollo racional del querer, como es usual conceder (Jorge Mario Posada habla en el libro, para explicarla, de la inteligencia que ilumina los fantasmas procedentes de la «estimativa en torno a lo ajeno u otro con respecto al propio organismo», p. 52); sino que abarca también su consideración natural: como relación trascendental, como pura apertura a lo otro, como mera capacidad pasiva de bien. Precisamente porque de suyo es una capacidad puramente pasiva, la voluntad demanda constituirse como la potencia que es: su poder debe activarse; y para dicha activación hay que señalar la precedencia intelectual; más exactamente la de la sindéresis: el hábito de los primeros principios prácticos. El objeto de la sindéresis, el primer principio de la razón práctica, la tradición lo formula así: haz el bien y evita el mal; bastaría lo primero: se conoce el bien y hay que perseguirlo. Pero tal es la índole misma de la voluntad, que es preciso descubrir para activarla. El *simplex velle* es, pues, suscitado por la sindéresis cuando ilumina la verdad de la voluntad, antecediendo así a su primera volición.

En segundo lugar, como todo el desarrollo racional del querer repercute sobre la potencia volitiva, generando sus hábitos, la curvatura de la voluntad se extiende desde su inicio a todo su operar, tal que al querer el querer se potencia. Y si inicialmente se quería ejercer, cada vez se quiere más: se quiere más querer, o se quiere querer más. Lo cual también es lógico: cuanto más y mejor bien aspiremos a alcanzar, más intensamente o con mayores recursos habrá que quererlo a fin de lograrlo. Pero la intensificación del querer no sólo potencia la voluntad y la dirige hacia mejores bienes o más intensos fines, sino que acentúa también la alteridad que es su intención propia. Así el querer se abre finalmente a lo otro, a la correspondencia ajena. Esta observación es, claramente, desconsiderada por Nietzsche, para quien la voluntad se quiere a sí misma –no lo otro–, y «antes quiere la nada que no querer», como lo dice para terminar la *Genealogía de la moral*.

Considerar que en la interpretación nietzscheana de la voluntad hay algún descubrimiento interesante, en especial respecto de su índole natural, ha movido, también a los polianos, a interesarse por el pensamiento de Nietzsche.

En último término, tenemos la interpretación heideggeriana de Nietzsche como el último gran metafísico, un tanto desacreditada entre los nietzscheanos actuales como demasiado teórica y ontológica, y acaso fruto de la mala fe (Derrida). Para Heidegger la filosofía de Nietzsche se refiere «al modo como existe lo existente en su conjunto, cuya “essentia” es la voluntad de poder, y su “existencia” el eterno retorno de lo mismo»¹⁷.

Pero la voluntad de poder más parece una contestación a la excesiva prevalencia de la voluntad racional en el subjetivismo y racionalismo modernos, que una doctrina metafísica sobre la esencia de lo real. Si con frecuencia se ha objetado a la filosofía moderna el ejercicio de una libertad desgajada de la naturaleza, hasta el punto de que se ha cifrado en esa escisión la quintaesencia del voluntarismo¹⁸, Nietzsche nos ilustra en sentido contrario y propone un voluntarismo de distinto corte. En este contexto el pensamiento de Nietzsche no es metafísico, sino antropológico.

Siempre he pensado que Nietzsche es más antropólogo que metafísico: y entonces quizás sí, un pensador de dualidades, que son algo muy humano. Como muy humana es la dinámica de la voluntad, que entiendo articulada según Nietzsche en tres momentos. La voluntad de poder es una réplica a Schopenhauer en el seno de la consideración de la voluntad como naturaleza: no es voluntad de muerte, de renuncia al deseo para evitar el dolor, sino de poder, activa y vitalizante: que se ama a sí misma. La transvaloración de los valores hasta la muerte de Dios y la hermenéutica de los motivos conducente a un perspectivismo –que, en realidad, no respeta su verdad–, se ajustan bien al modo de ver Nietzsche el desarrollo racional del querer, hiperbólico en el subjetivismo moderno; y permiten a Nietzsche rechazar decididamente la moderna noción de sujeto como origen de la acción¹⁹. El deseo natural no precisa de su racionalización, que resulta al fin y a la postre ficticia: una gran mentira. Finalmente, el eterno retorno de lo mismo, y su aceptación por parte del superhombre, vienen a soldar ambas dimensiones de la voluntad humana en el instante presente de su curso temporal –mejor que como existencia de una esencia–, y de un modo completamente inmanente.

Es el sentido pragmático del eterno retorno que Polo señala en su libro; el sentido ontológico que también señala, para entender favorablemente a Nietzsche, reconduce su pensamiento hacia los presocráticos: una metafísica muy

¹⁷ Heidegger, M., «Nietzsche’s Wort “Gott ist tot”», en *Holzwege, Gesamtausgabe*, vol. 5, pp. 237-238.

¹⁸ Cf. Alvira, T., *Naturaleza y libertad*, Pamplona: Eunsa, 1985, p. 145.

¹⁹ Parmeggiani, M., *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*, Málaga: Analecta malacitana, 2002.

primitiva, parmenídea en su afirmación del instante actual como en su negación de la pluralidad y la variación, y que se corresponde con un universo de escasa organización, circular; algo así rezaba el diagnóstico de Polo.

Dejemos a un lado la metafísica nietzscheana; en todo caso, consideremos su antropología en los términos expuestos: prioridad de la voluntad natural sobre su desarrollo racional. No estar de acuerdo con su escisión, que obliga a optar entre ambos sentidos de la voluntad, no me impide comprenderla así.

Juan A. García González
Universidad de Málaga

