

RECENSIONES CRÍTICAS

BORNEDAL, Peter, *The Surface and the Abyss. Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*, Berlin: De Gruyter, 2010. XV+608 pp. ISBN: 978-3-11-022341-5.

The Surface and the Abyss recoge algunos estudios de Peter Bornedal (American University of Beirut) ya publicados anteriormente —algunos en *Nietzsche-Studien*— y reelaborados para este volumen. En este sentido, como explica el mismo autor, esta obra «no está planificada como un conjunto, [y] el lector es por ello libre de empezar su lectura desde cualquier punto de partida» (XV). La intención de Bornedal no es la de proponer una investigación de carácter histórico o filológico, sino más bien la de reconstruir algunos conceptos clave nietzscheanos como ‘mundo’, ‘mente’, ‘conocimiento’ y ‘lenguaje’ a partir del marco de la filosofía de la mente y del conocimiento. El objetivo más amplio es el de demostrar cierta consistencia entre la epistemología nietzscheana, su teoría del sujeto, sus análisis de la psicología de la religión y de la ideología y, por último, el eterno retorno. La obra está compuesta por seis capítulos. En la presente reseña dedicamos nuestra atención a cada uno de ellos.

En el primer capítulo el autor ofrece una interpretación del texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, explicando este escrito a partir de su contexto, formado por la filosofía de Kant y de Schopenhauer y por los autores neokantianos del siglo XIX. Ante todo Bornedal evidencia como en este texto Nietzsche elabora una noción polisémica de la verdad, noción que permitiría distinguir entre tres niveles diferentes: 1) verdad como *veracidad*; 2) verdad como *ilusión* (que a su vez se divide en dos sub-categorías, dependiendo de si se refiere a la percepción o a los conceptos); 3) verdad como *cosa en sí*, en un sentido metafísico-especulativo. Es interesante notar cómo, según Bornedal, la teoría de la correspondencia de la verdad sería rechazada por Nietzsche con respecto al tercer nivel, pero quedaría presente —eso sí, de una forma “trivial y tautológica” (52)- en la noción de verdad como veracidad, como simple correspondencia entre enunciado y contenido. El autor se dedica luego a explicar el mecanismo de la creación de metáforas, prestando particular atención a la formación de los conceptos, para concluir que, según Nietzsche, todo conocimiento es antropomórfico y que el ser humano no puede ir más allá de su dependencia del lenguaje. En la opinión de Bornedal, aquí se hace patente el *narcisismo fundamental* de las pretensiones epistemológicas del ser humano, pues en el mundo que intentamos conocer no encontramos otra cosa que nuestra imagen reflejada, justamente a causa de ese carácter antropomórfico de todo conocimiento.

El segundo capítulo está dedicado al realismo radical del último Nietzsche. Tras haber criticado la posición que M. Clark había expuesto en *Nietzsche on Truth and Philosophy* (1990), el autor introduce una distinción entre *Ur-ground* (el fundamento originario) y *Human ground* (el fundamento humano). El primero es el fundamento que compartimos con todas las criaturas que perciben (*perceiving creatures*) y al que damos forma conforme a nuestra *óptica humana*. El segundo es el mundo que nosotros creamos (nuestro horizonte) y en el que vivimos. Ahora bien, siguiendo la interpretación de Bornedal, según Nietzsche

el ser humano obraría una doble falsificación de la realidad: falsificamos el *Ur-ground* en el momento en que reducimos, ejemplificamos y comprimimos las impresiones de los sentidos; falsificamos el *Human ground* en el momento en que filtramos y abreviamos la abundante información proveniente de los aparatos sensoriales -defendiéndonos contra esta *sobreabundancia de realidad*- y creamos signos y conceptos. En breve, «los sentidos nos engañan o no *en relación a* cuán “logicizados” se han hecho» (140). En todo esto, Nietzsche – sigue Bornedal- defiende una posición de realismo radical: «El ‘mundo real’ [...] claramente no es afectado por nuestra percepción; permanece lo que es con o sin nosotros. Dependiendo de la actividad de ‘nuestros ojos’, dice Nietzsche, “el mundo real no cambia”. Por lo tanto, está claro que no hay residuos de idealismo en la posición nietzscheana» (123).

El tercer capítulo está dedicado al análisis del sujeto en Nietzsche. Tras una breve reseña de las posiciones de Descartes, Kant y Benveniste, el autor toma en consideración la teoría nietzscheana del “sujeto dividido” (*split subject*). Aplicando la misma distinción utilizada por Einstein en su teoría de la relatividad, Bornedal distingue en Nietzsche entre una “teoría general” y una “teoría especial” del sujeto dividido. La primera reproduce la escisión entre sujeto y predicado que deriva de las costumbres lingüísticas: el yo (unidad ficticia) piensa y la voluntad quiere. En realidad, el sujeto no es otra cosa que un complejo fragmentado de diferentes voluntades de poder en lucha entre ellas. La “teoría especial” del sujeto dividido se referiría en las intenciones de Bornedal a la comprensión nietzscheana del ser humano ya no como individuo, sino como *dividuum*, esto es, sujeto moral capaz de dividirse en dos o más voces interiores contrapuestas. El punto de partida del análisis de Bornedal es la conclusión del aforismo 57 de *Humano, demasiado humano*, según la cual en lo moral el ser humano se trata a sí mismo como un *dividuum*. Todo el tercer capítulo está básicamente dedicado al análisis de estas dos teorías, para acabar con una crítica de la ideología y con una analogía entre el sujeto dividido que manda a sí mismo y las tres figuras de *La genealogía de la moral*: el sacerdote (el ideólogo), el esclavo (el sujeto infectado por la ideología) y el señor (el sujeto que se ha emancipado de la ideología).

El capítulo cuarto, dividido en tres partes, está dedicado al sujeto fragmentado. En la primera parte Bornedal analiza la posición epistemológica de varios autores más o menos contemporáneos de Nietzsche: Schopenhauer, Helmholtz, Lange, Fechner y, en particular, el joven Freud (a parecer de Bornedal, las consideraciones en ámbito neurológico desarrolladas por este último en sus primeros escritos serían muy afines al proyecto cognitivo de Nietzsche). La segunda parte del capítulo cuarto está enteramente dedicada a la manera en la que, según Nietzsche, se constituye y se forma el sujeto biológico-lingüístico. Siguiendo el análisis nietzscheano, Bornedal pone de manifiesto la tendencia del ser humano a constituir identidades (de ahí el paso del *chaosmos* al *cosmos*), crear relaciones causa-efecto basadas en la lógica de la “inversión cronológica” (*chronological reversal*), y derivar categorías del lenguaje a partir de estructura básica sujeto-predicado. En la tercera y última parte del capítulo cuarto Bornedal retoma la idea del sujeto fragmentado constituido por

diferentes *ego clusters* (*grupos del yo*) en competición entre ellos en tanto que configuraciones de poder. Para explicitar la visión nietzscheana de la vida mental interior de cada ser humano, el autor utiliza la metáfora sugestiva del ajedrez (como lucha entre ideas o posiciones ideológicas contrapuestas). Por último, Bornedal critica una posible interpretación idealista de Nietzsche, defendiendo al contrario una posición de “realismo cognitivamente idóneo”.

En el quinto capítulo Bornedal retoma el análisis de las figuras de *La genealogía de la moral* (el señor, el esclavo y el sacerdote ascético), interpretándolas por una parte como configuraciones posibles de la psique, por otra parte como tipologías sociales. El autor distingue así entre una configuración asertiva de la psique (la del noble) y una servil (la del esclavo). Si el rasgo típico de la primera es la superficialidad, el de la segunda es la profundidad (al respecto, Bornedal llega a hablar de una *cripta*, de «un espacio vacío y secreto donde él [el esclavo] puede cultivar todo tipo de plantas venenosas», 378). En la segunda parte de este capítulo el autor se centra en la plasmación ideológica de la configuración servil, proponiendo un largo análisis de muchos temas de *La genealogía de la moral* relacionados con la temática analizada. Según Bornedal, la crítica del sacerdote ascético como ideólogo que manipula los esclavos, dando una dirección diferente a sus emociones y sentimientos, permitiría leer el tratado tercero de la obra de Nietzsche en el sentido de «un análisis del discurso fascista, lo que le confiere el estatus de una (aunque a menudo obscura y a veces auto-contradictoria) declaración antifascista» (428).

En el sexto y último capítulo Bornedal ofrece una interpretación toda personal y novedosa, aunque muy discutible, del eterno retorno. El autor empieza aludiendo a las interpretaciones clásicas de la fórmula nietzscheana como hipótesis teórica o ética. A este tipo de lecturas, Bornedal contrapone dos interpretaciones alternativas basadas sobre la figura geométrica del *loop*, es decir, del ocho al que se le ha dado una vuelta de noventa grados, símbolo del infinito en las matemáticas. En primer lugar, esta figura simbolizaría el retorno en los procesos interpretativos y gnoseológicos, describiendo una actitud epistemológica típica del ser humano. Relacionándose con los análisis propuestos en los capítulos anteriores, Bornedal alude al hecho de que, al conocer, interpretamos, esto es, volvemos familiar lo desconocido. Nuestras sensaciones no viajan así en una línea directa del exterior al interior (así como afirmado por los empiristas anglosajones), sino que nuestra consciencia es como un espejo que nos devuelve una imagen reflejada de objetos. Estos, antes de ser percibidos, han de pasar antes por dicho espejo: de ahí el *loop* y la interpretación de la percepción como ejemplo de eterno retorno.

Si apretáramos el ocho hasta hacer de él un nudo, obtendríamos la forma más pequeña de *loop*. En términos temporales, podríamos decir según Bornedal, que el instante se repetiría continuamente en una constante y completa auto-presencia. De una actitud epistemológica pasamos a una puramente estética de contemplación en la que el sujeto se olvida de sí mismo, suspendiendo su consciencia y congelando el tiempo, y llega a ser parte del mundo. Si la consciencia del tiempo pudiera ser suspendida y el orden temporal transformado

en una simultaneidad continua –y este sería, según Bornedal, el pensamiento experimental de Nietzsche-, el ser humano inconsciente de sí mismo podría vivir el eterno retorno.

En resumida cuenta, tanto en un caso, como en el otro, en la interpretación de Bornedal el eterno retorno nietzscheano no es ni una hipótesis cosmológica, ni un imperativo ético, sino algo puramente mental o, dicho de otra forma, perteneciente a la vida mental interior del ser humano. Así habría de interpretarse, según el autor, uno de los pensamientos fundamentales de la filosofía nietzscheana. Sin embargo, a nuestro parecer, la lectura propuesta no está fundamentada en los textos. Problemática no es la interpretación de los procesos gnoseológicos o estéticos, sino la lectura de estos procesos en la óptica del eterno retorno. Bornedal propone experimentos filosóficos que pueden ser bajo algunos aspectos interesantes, pero que según nuestro juicio no son de ninguna forma fieles a las intenciones de Nietzsche.

En fin, si por una parte el estudio de Bornedal propone análisis muy interesantes de la comprensión nietzscheana de los procesos cognoscitivos y lingüísticos del ser humano (análisis siempre muy bien documentados y ricos de alusiones a las fuentes), por otra parte corre a veces el riesgo de interpretar la filosofía nietzscheana a partir de un psicologismo acentuado. Dos son los defectos principales que creemos haber individuado en la obra de Bornedal: en primer lugar, si por una parte nos parece laudable el profundo conocimiento del *Nachlaß* nietzscheano demostrado por el autor, por otra parte, no podemos sino criticar la tendencia a tomar los apuntes póstumos con la misma validez y autoridad con las que se dejan leer las obras publicadas. En segundo lugar, reprochamos al autor cierta prolijidad: análisis como los propuestos en el capítulo primero y quinto hubieran podido ser por ejemplo reducidos de forma notable, pues tratan temas básicamente ya conocidos y ampliamente analizados por la *Nietzsche-Forschung*. Por último, nos duele constatar la presencia de muchos errores tipográficos, cosa poco común en los volúmenes de la editorial De Gruyter. El estudio de Bornedal se concluye con tres apéndices, entre las cuales una comparación entre Nietzsche y Ernst Mach.

Paolo Stellino
Universidad de Valencia

HÖLD, Hans Gerald, *Der letzte Jünger des Philkosophen Dionysos. Studien zur systematischen Bedeutung von Nietzsches Selbstthematizierungen im Kontext seiner Religionkritik*, Berlin/Nueva York: Walter de Gruyter, 2009. 634 pp. ISBN: 978-3-11-018443-3

El amplio estudio que lleva a cabo en este libro Hans Höld, sobre “el significado de las ‘autotematizaciones’ (*Selbstthematizierungen*) de Nietzsche en el contexto de su crítica de la religión”, es una elaborada investigación realizada por el autor con motivo de su habilitación en 2003. Su intención, ante todo, es “mostrar las autotematizaciones de Nietzsche en el marco de su

contraproyecto frente a la visión cristiana del mundo”. Uno de los logros fundamentales de esta investigación es el tratar de demostrar cómo la dimensión biográfica en la obra de Nietzsche es un baluarte indispensable para interpretar sistemáticamente su pensamiento, al mismo tiempo, y como complemento, para valorar su crítica a la religión. De ahí la importancia de volver a la biografía para explicar las “autointerpretaciones” del autor, volver a las fuentes históricas, pues la vida y las vivencias del propio Nietzsche hay que tomarlas como una fuente de su obra. La obra además tiene otro gran mérito, y es el diálogo que Höld establece con los intérpretes que de una u otra manera se han ocupado de los momentos importantes de la biografía de Nietzsche, como claves, muchas veces, para poder comprender el desarrollo de sus ideas. De esa forma, la interpretación biográfica se valora como restitución de la unidad del sujeto. El autor plantea entonces como punto de partida de su interpretación, el peso de la biografía en la interpretación de Nietzsche en el que la biografía parece elemento esencial y en su juventud, y se entiende como presupuesto biográfico de su posición frente a la religión. Este es el contenido de la primera sección que se centra en la juventud de Nietzsche como presupuesto en donde se estudian los aspectos biográficos de Nietzsche, desde su infancia hasta sus diversas etapas de formación, haciendo hincapié en aquellos materiales autobiográficos del propio Nietzsche. Así por ejemplo, la hermandad “Germania”, que tuvo gran influencia para proyectar sus primeras investigaciones filológicas, y el desarrollo de sus amistades. Es el punto de partida para una interpretación sistemática. Höld se apoya en los diversos autores, tales como Alice Miller, Hermann Josef Schmidt, Jorgen Kjaer, y establece los límites de sus interpretaciones, en especial la de este último en su libro sobre la destrucción de la humanidad por el “amor materno”. El carácter experimental de la investigación de Schmidt y el valor de su posición, según Höld, es una visión nueva, original y filosófica sobre los textos de la infancia y de la juventud de Nietzsche, que representan un claro testimonio de una reflexión filosófica con la interpretación de los textos orientada biográficamente que han estudiado la infancia y juventud de Nietzsche y los problemas puntuales. Especial relieve tiene el programa de formación entre 1858-1869, es decir, su etapa en Naumburg, Pforta y sus estudios en Bonn y en Leipzig. Una especial atención merece la interpretación antropológica de escritos como “La libertad de la voluntad” y “Fatum e historia”. Höld está convencido de que muchos de los problemas fundamentales de los que Nietzsche se ocupará en su época madura se encuentran ya planteados en esos textos de juventud, y no duda en señalar la importancia de la función de la religión en los primeros escritos autobiográficos de Nietzsche. Concluye esta primera parte con una exposición sobre el papel que juega Emerson en el Nietzsche joven.

En la sección tercera trata de la fundamentación teórica y biográfica de la crítica de la religión de Nietzsche, algo que tiene gran importancia para Höld en relación a las “Autotematizaciones” en la obra de Nietzsche, como también para la valoración de la parte biográfica en la posición crítica de Nietzsche frente a la religión: el autor se centra aquí en tres presupuestos, que están estrechamente ligados con la temática de la “autotematización”: primero, la ocupación de

Nietzsche con el método histórico-crítico de la filología y sus aplicaciones sobre la tradición cristiana. Luego, trata de “Homero y la filología clásica” testimonio de una reflexión sobre la naturaleza de la filología en sus años de Leipzig. Continúa con una visión de la relación de Nietzsche con Schopenhauer, cuya filosofía de la religión influye considerablemente. Un lugar especial lo ocupa la crítica del lenguaje de Nietzsche que puede ser interpretada como transformación crítica de la precedencia de lenguaje de los sonidos al lenguaje conceptual. Esto dará lugar a una visión del mundo estética frente a la visión del mundo científica. Höld va repasando la situación de Nietzsche en Bonn y su despedida de la teología, poniendo de relieve la importancia de la filología para el desarrollo filosófico de Nietzsche y el papel cada vez más importante que juega la cuestión de su proyecto vital orientado artísticamente. Dedicó una atención especial a Schopenhauer como “educador” de Nietzsche, especialmente a su filosofía de la religión y a la valoración de las religiones conocidas por él, así como al tema de la compasión. En este apartado termina Hödel exponiendo la crítica histórica y la crítica del lenguaje como fundamentos de la crítica a la religión. Trata de mostrar cómo ya en los escritos de Nietzsche y en las notas se puede comprobar desde sus primeros momentos los fundamentos de su crítica a la religión, la crítica histórica por un lado y la crítica del conocimiento expresada en WL por otro.

En la sección cuarta trata de la “función antropológica” de la crítica de la religión de Nietzsche, especialmente en la interpretación de la idea de la “muerte de Dios”. Una vez que el autor ha tratado la fundamentación múltiple de la crítica de la religión desde los acontecimientos biográficos, desde el programa de formación, cuyo proyecto de vida se alcanza sin la hipótesis de Dios, desde la crítica histórica, desde la crítica del lenguaje, desde la radicalización de la filosofía de la religión de Schopenhauer. Todos esos presupuestos le sirven de marco para una mejor comprensión del discurso de Nietzsche sobre la muerte de Dios. Se analizan la serie de aforismos (del 72 al 86), de “El viajero y su sombra”, donde aparece por primera vez esta idea, especialmente en la parábola de “los prisioneros”, y los fragmentos de la época de Basilea. En realidad se trata de secuenciar el discurso de Nietzsche sobre este tema. En este contexto Höld se pregunta, comentando el párrafo 125 de la *Gaya ciencia*, qué Dios es el que muere y el tipo de muerte de ese Dios. Para él el discurso de Nietzsche sobre la muerte de Dios no anuncia este acontecimiento, sino que lo presupone como realizado. Analiza las consecuencias que se deducen de este acontecimiento y los distintos puntos de vista desde los que se aborda. Para Höld este discurso de la muerte de Dios está estrechamente ligado con la concepción fundamental del Zarathustra.

En la sección última, se analiza la obra de Nietzsche, *Ecce Homo*, por su carácter autobiográfico y sobre la función que ejerce sobre la autointerpretación del Nietzsche tardío en el contexto de la crítica a la religión. En realidad se trata de una nueva arqueología de la autovaloración de Nietzsche y su autopresentación como el discípulo del Dioniso-filósofo. El autor pone aquí de relieve cómo Nietzsche es al mismo tiempo decadente y antidecadente, nihilista y antinihilista, expresión más significativa de la relación entre el abismo y las

alturas, y claro exponente de la autosuperación o autocreación para “llegar a ser el que es”. Por último trata de establecer la relación que se da en *Ecce Homo* entre Zaratustra, Dioniso y Ariadna, en orden a establecer una función tipológica y sistemática. Es interesante el planteamiento que hace del problema de Ariadne, problema que está siempre latente en la obra de Nietzsche, especialmente cuando se trata de relacionarlo con Cósima Wagner. Con ello se quiere destacar una vez más el carácter paradigmático de lo que es una interpretación biográfica-psicológica y una interpretación sistemática de la simbolización que se descubre frecuentemente en la obra de Nietzsche. Pero lo que hace Nietzsche en realidad es adaptar el mito de Ariadna a sus propios intereses. Adriana es la respuesta ideal al lamento de Dioniso. Wagner Teseo no pudo ver en Ariadna lo que Nietzsche /Dioniso ve en ella. En realidad, como afirma Höld, la autointerpretación que hace Nietzsche de sí mismo en *Ecce Homo* es un acto más de ese arte dionisiaco que hace de hilo conductor de su pensamiento. El libro termina con una amplia bibliografía sobre el tema. No hay que olvidar tampoco que Höld con esta obra rinde un homenaje especial a Jörg Salaquarda intérprete insigne de Nietzsche que está muy presente a lo largo de toda su obra.

En general estamos ante una obra de gran interés para los estudiosos de Nietzsche en la medida en que acentúa uno de los aspectos de su interpretación que nunca hay que olvidar, la “biografía”, pues en Nietzsche pensamiento y vida están íntimamente relacionados, hasta el punto de que su obra es su vida, su pensamiento es su propia biografía. Aquí no se trata, claro está, de la vida en sentido genérico, sino de la vida del filósofo, con sus afectos, con sus problemas, con su dolor, con su existencia en general. En este sentido, Nietzsche es verdaderamente un modelo único y singular, consciente de que su propia vida y su filosofía eran algo indisociable, de que sus pensamientos no se podían entender sin vincularlos a un cuerpo enfermo pero paradójicamente lleno de vida. Se podría hablar en cierta manera de que su filosofía, más que un conjunto de proposiciones teóricas es toda una “fisiología del pensamiento”, el resultado de experiencias múltiples vividas en lo más íntimo de su ser como si se tratara de un *taller de filosofía experimental* en el que se emprende el experimento de “invertir” la moral, el arte, la religión y, en general, todos los valores. Y Nietzsche pensó que esa inversión había que experimentarla primero en uno mismo de una manera radical, como una experiencia del pensamiento.

Luis Enrique de Santiago Guervós
Universidad de Málaga

MARTON, Scarlett, *Nietzsche, um “francês” entre franceses*, Sao Paulo: Barcarola, 2009, 194 pp. ISBN: 978-85-98233-44-4.

Con el propósito de dar a conocer el resultado de la investigación que se está llevando a cabo en los distintos países, el grupo GEN (Grupo de Estudios Nietzsche), de Sao Paulo, dirigido por Scarlett Marton, lleva ya algunos años editando algunos volúmenes sobre la recepción de Nietzsche en distintos países.

Estos volúmenes son también el resultado de los dos *Encontros* anuales que celebra la sociedad brasileña, centrándose cada año en un país concreto, y publicando sus resultados a través de su revista *Cadernos Nietzsche*, y en volúmenes separados, en la colección “Sendas y veredas”. Estos encuentros son un foro de debate importante en el que se debaten temas específicos relativos a la filosofía de Nietzsche. Al mismo tiempo sirven de encuentro entre los investigadores brasileños y constituyen una oportunidad para acoger a diferentes investigadores internacionales. El número que reseñamos está dedicado a la recepción de Nietzsche en Francia, libro de gran utilidad para tomar el pulso del estado de la investigación actual sobre Nietzsche en este país. En él participan Éric Blondel, Patrick Wotling, Blaise Benoit, Céline Denat y Yannick Constantinidès. Anteriormente se publicaron ya otros volúmenes pertenecientes a la misma colección: la recepción de Nietzsche en Alemania, América del Sur, e Italia y próximamente aparecerá la recepción de Nietzsche en España.

El presente volumen se abre con una introducción de Scarlett Marton en la que informa, en general, sobre “La recepción de Nietzsche en Francia”, un extenso trabajo en el que pasa revista a la importante influencia que tuvo Nietzsche en Francia y el interés que demostró siempre Nietzsche por Francia. La literatura francesa sobre Nietzsche es muy abundante y siempre ha estado presente en los distintos movimientos: existencialismos, deconstruccionismo, posestructuralismo, etc. Hoy Nietzsche es un objeto de estudio en Francia “de los más ricos”, al que han contribuido a dar una nueva visión del filósofo, sobre todo, investigadores como Éric Blondel y Patrick Wotling, junto a una generación de jóvenes estudiosos que ya dan pruebas de su competencia. *Eric Blondel*, presenta un trabajo titulado “Nietzsche: A vida e a metáfora”. Una vez más la cultura, su nacimiento y desarrollo, así como su decadencia, ocupa un lugar privilegiado en las reflexiones de Blondel. El hombre aparece como un ser metafórico de la cultura en el que la mujer tiene su función. La vida como metáfora privilegia a la mujer. Sin embargo a Nietzsche se le ve como antifeminista, algo que no se puede confundir con la misoginia. *Patrick Wotling*, en “As paixoes repensadas: Axiologia e afectividade no pensamento de Nietzsche” analiza algunos aspectos sobre la afectividad, las pasiones y los valores en la filosofía de Nietzsche. En él trata rehacer al mismo tiempo la génesis del análisis nietzscheano sobre los valores, poniendo en relación pensamiento y valor. Por otra parte, destaca cómo la noción de afecto se revela muy próxima al concepto de instinto e impulso. Wotling llega a la conclusión de que en Nietzsche la erradicación de las pasiones, reivindicada por el pensamiento objetivo, llevaría a la anulación de las condiciones mismas del ejercicio del pensamiento, puesto que la afectividad no es una actividad aislada, sino que es, en cuanto proceso de interpretación, un aspecto intrínseco de la realidad. *Blaise Benoit*, “Meio-dia; instante da mais curta sombra”, aborda en su trabajo el tema del belicismo y de la guerra en Nietzsche y el valor que tiene dentro de la obra de Nietzsche. Se plantea en primer lugar reconstruir el significado de la palabra alemana “Krieg” (guerra) en los textos de Nietzsche, poniendo de relieve la multiplicidad de manifestaciones de un término tan polisémico, abriendo el camino que va desde el “microcosmos” al

“macrocosmos”. Se pregunta si no convendría utilizar el término “panbelicismo” para recapitular la intuición fundamental de su filosofía de que el mundo es “voluntad de poder”. Es equívoco pensar que el término guerra o la lucha agónica tienen en Nietzsche un valor en sí. En su obra estos términos denotan relaciones de fuerza, conflictividad cósmica, lucha de las partes orgánicas, etc. Es un término que explica de una u otra manera las relaciones de fuerza que connotan lo que es la voluntad de poder. Por eso, antes que un belicista Nietzsche es un pensador de todas las facetas de la guerra y de la lucha con carácter universal. Pero al mismo tiempo ese reconocimiento de una conflictividad universal se acompaña de una reflexión sobre cómo superar esos estados, o cómo “cambiar nuestro modo de sentir”. *Céline Denat*, en “Nietzsche, pensador da história? Do problema do “sentido histórico” a exigência genealógica”, se centra en la temática de la historia y del “sentido de la historia”. Su punto de partida son las críticas de Nietzsche a sus predecesores por su ignorancia en cuestiones de psicología y en cuestiones de historia, en parte, porque a los filósofos les falta el coraje para cuestionar la complejidad del ser vivo que es el hombre. En el transcurso de la obra nietzscheana se atribuye un nuevo sentido al término “historia”, de manera que puede ser considerada como aquello que debe definir el nuevo método de su filosofía. Por último *Yannis Constantinidès*, en “O nihilismo extático como instrumento da grande política” plantea el problema del nihilismo en Nietzsche y sus consecuencias. Aunque es de sobra conocida la crítica de Nietzsche al “nihilismo europeo”, menos conocida es su voluntad de acelerar su curso, para alcanzar un nihilismo consumado, como una exigencia para cada uno de escoger entre elevación o descenso. El nihilismo se revela como una etapa necesaria para llegar a un nuevo horizonte. Esa aurora posible es lo que motiva la Gran Política nietzscheana, concebida como un remedio frente a la decadencia.

La lectura de este libro nos invita, por tanto, a tomar el pulso a través de estos autores de la investigación de Nietzsche en Francia. Es indudable que leyendo estos trabajos se puede apreciar la riqueza de pensamiento de un autor que por su inactualidad sigue todavía presente no sólo entre aquellos estudiosos que dedicaron su tiempo en desentrañar las posibilidades de su pensamiento fuerte, sino entre lo más jóvenes que ven nuevas perspectivas al confrontar sus ideas con nuestro tiempo actual. La reflexión sobre el curso de la recepción de Nietzsche en Francia es una ocasión importante para afianzarnos en la idea de lo actual que es la inactualidad de F. Nietzsche.

Luis Enrique de Santiago Guervós
Universidad de Málaga

RICCARDI, Mattia, «*Der faule Fleck des Kantischen Kriticismus*». *Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche*, Basilea: Schwabe, 2009. 243 pp.

La primera obra de Riccardi nace de una leve reelaboración de su tesis de doctorado, escrita bajo la dirección del Prof. V. Gerhard y defendida en 2007 en

la *Humboldt-Universität zu Berlin*. Como fácilmente se puede intuir por el título, el objetivo principal de esta obra es el de reconstruir la confrontación nietzscheana con la pareja conceptual kantiana fenómeno-cosa en sí. El mismo autor reconoce en la *Introducción* de su obra que la bibliografía secundaria sobre la relación entre Nietzsche y Kant ha llegado a ser en los últimos años abundante, sin embargo, según Riccardi, los conceptos “fenómeno” y “cosa en sí” requieren dentro de los estudios nietzscheanos un análisis detenido, no sólo «porque representan los ejes fundamentales del discurso kantiano, sino también porque juegan un papel fundamental en Nietzsche» (13). Como hilo conductor de su investigación, el autor propone seguir las varias etapas que el mismo Nietzsche desarrolla en el conocido pasaje *Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula del Crepúsculo de los ídolos*. Según Riccardi, en esta breve reconstrucción histórico-filosófica Nietzsche no sólo resumiría la evolución del pensamiento filosófico occidental en relación a la contraposición conceptual entre “mundo verdadero” y “mundo aparente”, sino que aludiría también a las diferentes fases de su propio pensamiento, fases que se podrían distinguir también en conexión con la diferente actitud del filósofo frente a la pareja fenómeno-cosa en sí.

En el tercer punto de la *Historia de un error*, el “mundo verdadero” es «inasequible, indemostrable, imprometible», sin embargo «un imperativo»: aquí Nietzsche —este es la opinión de Riccardi— está pensando en la cosa en sí kantiana que, aunque en un nivel teórico ya no puede ser definida, en el ámbito de la filosofía práctica sigue jugando un papel de importancia primaria. Recurriendo a la distinción canónica del pensamiento nietzscheano en tres fases (una “temprana”, una “mediana” y una “tardía”), el autor identifica a partir del cuarto punto, en cada etapa de la *Historia de un error*, un momento de la filosofía nietzscheana. El cuarto punto no se refiere así únicamente al positivismo, sino que alude también a la filosofía del joven Nietzsche, una filosofía vigorosamente influenciada por la lectura que Friedrich Albert Lange había propuesto en su obra *Historia del materialismo*. Según la lectura de Riccardi, en este período Nietzsche intentaría, pero no lograría resolver la tensión heredada de Schopenhauer entre una teoría del conocimiento crítica y una *Weltanschauung* metafísica. Un giro en el pensamiento nietzscheano sería perceptible en los apuntes de los años 1872-74, giro que llevaría a una «relativización radical de todo conocimiento» (77). Sin embargo, esta relativización no ha de ser interpretada como una renuncia de la cosa en sí. Al contrario, según Riccardi, en este período la hipótesis de la cosa en sí sigue siendo el presupuesto fundamental del enfoque cognitivo crítico del joven Nietzsche.

Tras la *pausa* de las *Consideraciones intempestivas*, la oposición conceptual fenómeno-cosa en sí reaparece en los apuntes de 1877 y, en las obras publicadas, en *Humano, demasiado humano*. A partir de este momento, es posible identificar en la reflexión filosófica nietzscheana —en relación a la problemática que nos interesa— una estación intermedia que va desde el final de los años setenta hasta el principio de los años ochenta y que «anticipa la crítica posterior y más virulenta, pero aún no la completa» (82). Nietzsche critica su

metafísica de artista anterior, interpreta religión, moral y arte «como productos emergentes [*Emergenzprodukte*] del desarrollo empírico de la humanidad» (107) y niega toda posibilidad de trascendencia, sin embargo «la cosa en sí sigue permaneciendo a la base del pensamiento de Nietzsche, por lo menos como mera dimensión negativa» (109). En este período entonces el filósofo alemán, según Riccardi, no lograría liberarse todavía de la oposición fenómeno-cosa en sí. De hecho, si en el punto quinto de la *Historia de un error*, la idea del “mundo verdadero” llega a ser superficial y por lo tanto refutada, esta refutación sigue siendo deficitaria, pues –siguiendo la interpretación del autor– no lograría eliminar definitivamente la oposición mencionada. Este resultado se obtendría solamente en la última fase de la filosofía nietzscheana.

En el último período del pensamiento del filósofo alemán, Riccardi encuentra por una parte la liberación definitiva del modelo fenómeno-cosa en sí, pero por otra parte ve patente en Nietzsche cierta inclinación a hacer de la voluntad de poder una variante de la cosa en sí en sentido schopenhaueriano, inclinación que se notaría, por ejemplo, en el conocido aforismo 36 de *Más allá del bien y del mal*, donde el filósofo alemán alude a un hipotético “carácter inteligible” del mundo, relacionándolo con la voluntad de poder. Con respecto a la crítica de Nietzsche a Kant, Riccardi pone de manifiesto cómo ésta se mueve en varios niveles, corriendo a veces el riesgo de ejemplificar o de caricaturizar la posición kantiana y, por ello, de no dar siempre en el blanco. Sin embargo, «aunque Nietzsche obra sin meticulosidad filológica, a pesar de todo acierta algunos puntos problemáticos y plasma en últimos términos una puesta en duda fundada y plausible del enfoque kantiano» (161). El autor llega así a formular una de las tesis principales de su obra: a través del concepto de la voluntad de poder Nietzsche desarrollaría una ontología relacional (Riccardi atribuye una importancia fundamental al concepto de “relación”) que podría así permitir una renuncia de la noción de cosa en sí de manera consecuente y sin sufrir ningún descalabro.

Esta renuncia se haría patente en el último punto de la *Historia de un error*, en el que el filósofo alemán puede por fin renunciar a la oposición “mundo verdadero”-“mundo aparente” (oposición que –de acuerdo con la interpretación de Riccardi– no es otra cosa sino una formulación diferente de la problemática kantiana). La “apariencia” (*Scheinbarkeit*) deja así de ser pensada como la antítesis de un «mundo-subsistente-en-sí» («*An-sich-bestehenden-Welt*»), sino que llega a ser concebida «como expresión de la imborrable relacionalidad [*Relationalität*] que está a la base del proceso constitutivo de cada ‘cosa’ [*Dings*]» (219). Es en este contexto que Nietzsche desarrolla el concepto de “voluntad de poder”, concepto que se acerca a veces a las peligrosas proximidades del concepto kantiano de la cosa en sí. Sin embargo, tras un atento análisis del debate de aquel entonces acerca de conceptos clave como “fuerza”, “átomo” y “materia”, Riccardi pone de manifiesto cómo la voluntad de poder no pretende ser ninguna fórmula enigmática destinada a esclarecer la esencia interior del mundo, sino que su función teórica es la de ofrecer un punto de referencia para una interpretación como la de Nietzsche que «intenta reproducir la dinámica de la realidad desplegada en nuestra experiencia» (205).

El análisis de la confrontación nietzscheana con la pareja conceptual fenómeno-cosa en sí que presentamos aquí resumido, es desarrollado -como es obvio- mucho más ricamente en la obra de Riccardi. Siguiendo el orden cronológico y tomando en consideración en cada momento las lecturas hechas por el filósofo alemán, el autor ofrece un cuadro muy detallado no sólo de cómo evoluciona la tentativa nietzscheana de liberarse del concepto de cosa en sí, sino de cómo Nietzsche reacciona en cada momento a los estímulos que le derivan del contexto filosófico y científico de su época. A nuestro juicio, son tres los méritos fundamentales de la obra de Riccardi que merecen ser destacados: en primer lugar, la capacidad de ofrecer un examen exhaustivo y completo de la cuestión abordada (cuestión que –como reconoce el mismo autor- juega un papel de primera magnitud a lo largo de toda la filosofía nietzscheana); en segundo lugar, el lograr avanzar una tesis interpretativa global (la de una ontología relacional ligada al concepto de voluntad de poder) de la posición que el filósofo asumiría en la última etapa de su pensamiento; en tercer lugar, un trabajo de *Quellenforschung* que es asombroso por su extensión y profundidad (el elenco de todas las fuentes analizadas sería muy largo, aquí recordamos entre otros a autores como Lange, Gerber, Spir, Dühring, Bilharz, Teichmüller, Drossbach, Widemann y Boscovich). Desafortunadamente tanta atención hacia las fuentes hace que a veces la lectura de esta obra se haga difícil y a veces sería preferible que el autor dedicase más espacio a la posición de Nietzsche, sin embargo comprendemos la necesidad de este trabajo previo sobre las fuentes y lo justificamos dentro de la economía global de la obra.

Paolo Stellino
Universidad de Valencia

RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Mariano, La teoría nietzscheana del conocimiento, Madrid: Entelequia, 2010. 345 pp. ISBN: 978-84-938256-2-1

Esta obra de Mariano Rodríguez González fue la tesis doctoral que defendió el autor en 1983. Es importante recalcar este hecho ya que si mereció una buena calificación como tal, no es menor su valor como libro que se publica en 2010. En un prólogo cargado de afecto y respecto, Pedro Chacón ofrece una posible explicación al hecho de que esta obra mantenga intacta su vigencia a pesar del transcurrir del tiempo, señalando el agradecimiento que aún profesa Rodríguez González a Nietzsche (entre otros autores) por haber sido un «educador». Esto es importante porque es necesaria cierta dosis de humildad y confianza (a las que concederemos el matiz atemporal) para, antes de agradecer, «permitir» que alguien te eduque, lo que requiere una apertura hacia aquello que nos era desconocido y que ahora se nos ofrece. Esta actitud se adopta contando con que, muy probablemente, el proceso educativo y su asimilación terminen por alterar aquello que fuimos y adquiera notorio protagonismo en aquello que empezamos a ser. Este puede ser un primer motivo, no solo para leer esta obra, sino también, y más importante, para adoptar la postura que su autor adoptó en su día: la de

hacer acopio de humildad y confianza y permitir que se nos «educe» en esta materia que nos propone.

El libro consta de una introducción seguida por cinco capítulos. Cada uno de los tres primeros trata un tema particular de la teoría del conocimiento tomada de forma general, como son la ciencia, la verdad y el perspectivismo, mientras que los dos últimos tratan tres temas clave de la teoría del conocimiento nietzscheana en particular, a saber, la voluntad de poder, el arte y el hombre del conocimiento. La introducción presenta el análisis del lenguaje que Nietzsche comienza con la fantasía como motor principal que permite, a través de la metáfora, el desenvolvimiento del hombre en el mundo mediante la creación, siendo secundarias (con respecto al punto de vista estético) la designación o la comunicación. Surge a mitad de camino el problema del olvido del origen a partir de la degeneración del uso de la metáfora, basado en la confusión entre lo semejante y lo igual, pero que, de cualquier modo, desemboca en la «metafísica del lenguaje», la «mitología» o el «fetichismo». La propuesta (o el reto) de Nietzsche es volver a la verdad originaria de aquella capacidad creadora, ahora perdida, para lograr que el lenguaje recupere el lugar que le corresponde, junto a la música, como algo inconsciente y único.

El primer capítulo está dedicado a la visión nietzscheana de la ciencia, adquirida tras un estudio histórico que va desde los antiguos griegos hasta los que fueron sus contemporáneos. Nietzsche ve que la ciencia, en su evolución, ha ido contagiándose de la misma dolencia que ya padeciera el lenguaje, es decir, se ha olvidado de su verdad originaria y en su obsesión por la «verdad» (como «suprema falsificación») ha ido a desembocar en la «ilusión metafísica». Por supuesto, ella misma desconoce que, sin un antídoto, está desahuciada. Se trata de salvar a la ciencia de las garras de la metafísica (a fin de cuentas, de la moral) para lo que urge acelerar su proceso catabólico y crear una ciencia nueva, liberada ya de la ideología de la redención, capaz de trabajar codo a codo con la filosofía, siendo una encargada de extraer el sentido mientras la otra lo introduce, es decir, cerrando el ciclo del eterno retorno. Directamente relacionada con el lenguaje y la ciencia, el capítulo segundo muestra por qué la verdad es clave para una correcta comprensión de la gnoseología nietzscheana. La verdad surge una transvaloración radical cuando tiene lugar la confusión entre la esfera dionisiaca y la esfera apolínea que es consecuencia de la duplicidad del conocimiento que revela el lenguaje; por un lado, el ámbito de la verdad originaria, relacionado con la creatividad como arte suicida y, por otro, el ámbito de la pseudoverdad, de la ilusión necesaria que anula la capacidad creadora a golpes de metafísica y sacraliza el tránsito del fenómeno a la cosa-en-sí, propio del arte de la supervivencia. La verdad, una vez despojada del lastre metafísico, tiene que juzgarse a sí misma para revertir la transvaloración inicial, solo así estará capacitada para potenciar la creatividad, en lugar de sumir al hombre en la mera supervivencia. Y, como no podía ser de otra manera, al hilo de la verdad surge el tema del perspectivismo, tratado en el capítulo tercero. Defiende Nietzsche que el conocimiento humano tiende, a fin de cuentas, a la conservación de la especie, de ahí que puede establecerse una analogía entre este y aquellos procesos biológicos que tienen como fin ese mismo objetivo. A través

de un cálculo se lleva a cabo un proceso de valoración que culmina cuando se reduce lo desconocido a lo conocido. Sin embargo, como ya se ha dicho anteriormente, la identificación de lo semejante con lo igual pasa factura: esta manera de proceder aniquila la riqueza de matices por la que todo se haya circundado, estandariza, no permite hacer definiciones a partir de la relación que se establece entre las distintas cosas que nos rodean. El perspectivismo (la interpretación de la interpretación), que no se satisface con la acomodación de unos hechos a otros, es el nuevo ideal cognoscitivo en la gnoseología nietzscheana.

La segunda parte del libro, donde reciben tratamiento los temas propiamente nietzscheanos, comienza con la voluntad de poder, tratada a lo largo del capítulo cuarto. Nietzsche se basa en la observación psicológica para establecer que el afán de dominio es el móvil principal de las acciones; en su estudio de los presocráticos concluye que el conocimiento se erige como instrumento de poder en cuanto que la razón opera como una lógica diseñada para la dominación, cuyo fin último es la conservación. El desenlace de esta concepción evoca a la que será (o debería ser) la filosofía del futuro, es decir, aquella que será capaz de interpretarse a sí misma como actividad incondicionada de poder a través del conocimiento, capaz de ser creadora de mundos. Por último, en el capítulo quinto llegamos a la parte del aparato cognoscitivo que enlaza directamente con el aparato estético, donde destacan el arte y el hombre de conocimiento como protagonistas. El *leitmotiv* de la estética nietzscheana está representado por la actividad creadora (no sólo por la creatividad, pues esta ha de traducirse en acción), a partir de la cual se puede realizar el ideal ascético de la transvaloración que alcanza su cenit en la figura del superhombre, quien se fusiona con lo otro como creación de sí mismo, superando así la mera conservación. Finalmente, sin identificarse con el superhombre, pero siguiendo sus huellas, está el hombre de conocimiento. Nietzsche distingue: el genio o productor, el erudito o especialista, y el filósofo como aquel que lleva su personalidad a la realidad que construye. Asimismo, distingue otras figuras: el Don Juan del conocimiento que se caracteriza por el afán de justicia, el héroe de la verdad que siente la necesidad de escucharse a sí mismo, el espíritu libre o la encarnación del desarraigo, y el filósofo legislador para quien conocer es decretar y que, además, engloba las demás figuras, con el aditivo del matiz artístico-creador.

Para concluir, una última observación a propósito de la temática. La materia sobre la que trata la obra y que le da título proviene de una línea de pensamiento que, si bien no es una selva virgen, no ha sido sobreexplotada en los estudios hechos hasta ahora sobre Nietzsche, y es que la teoría nietzscheana del conocimiento, por cualesquiera motivos, no ha sido tratada con la asiduidad con que han sido tratadas la estética o la filosofía moral (o amoral) nietzscheanas, a pesar de la inexorable relación que hay entre todas ellas. Será por esa razón por la cual todavía hoy se oyen voces que acusan a Nietzsche de «escéptico y nihilista» por «no creer en nada ni en nada en lo que creer». Craso error, más aún si los ecos resuenan dentro del ámbito académico-filosófico, donde se torna imperdonable. Puede uno identificarse poco, mucho o nada con las ideas de

Nietzsche, y tener motivos para discrepar de ellas, pero distinto es que pueda haber alguna razón para tales acusaciones, a excepción de la magna, sacra y pura ignorancia. La obra que se presenta constituye un alegato dirigido, por un lado, contra quienes acusan a Nietzsche de tales injurias y, por otro, hacia quienes ejercen el *in dubio pro reo* y están dispuestos a ir más allá de él.

Marina Abad Pérez-Padilla
Universidad de Málaga

VIDAL CALATAYUD, José, *Nietzsche contra Heidegger (Ontología, estética, Hilos de Aridana I)*, Madrid: Ed. Dykinson, 2009. 378 págs.

Este libro se propone dar cuenta, a partir de las interpretaciones del *Eterno Retorno* de Nietzsche y de la crítica de Heidegger a la *Voluntad de Poder como Arte* nietzscheana, de la cuestión de la verdad y mentira del *Nihilismo*. Para ello conjuga la doble óptica tensional que media entre ambos filósofos, dando lugar al enclave de una encrucijada, desde la cual se abre, al devolverle la palabra a Nietzsche *leído después de Heidegger*, una topología compleja donde se inscriben llamativamente los giros del pensamiento actual. El giro estético y práctico—ontológico, que esta misma cuestión: la del nihilismo (de la historia de occidente y el olvido del ser) implica, cuando se enmarca, a su vez, dentro del giro lingüístico—práctico, democrático y dialógico, que afecta hoy a la filosofía del historia occidental, en el decurso de su *nueva koiné hermenéutica*, para decirlo con Gianni Vattimo. Así pues, este libro se ocupa de estudiar los desafíos que plantean los giros del pensamiento actual, centrándose con Nietzsche y Heidegger, en la crítica de la acción participativa y su verdad modal (su “unidad de estilo”): en la crítica estética de las condiciones de posibilidad de la obra de arte y el lazo social, en un tiempo—espacio tecnológico. Igualmente aborda la consideración tanto del problema de la filosofía de la historia y su teología—puesta en cuestión como meta-relato de la salvación tras *La muerte de Dios--*, como se detiene en el análisis del problema de la *Phýsis* y el ecologismo. Pues no otros sino éstos son algunos de los retos insoslayables que la discusión de Nietzsche *contra* Heidegger plantea al pensamiento actual y al arte actual, pasando, por la discusión de sus dispositivos y retóricas.

De ahí que este libro de José Vidal Calatayud, siguiendo el magisterio de Gianni Vattimo y el mío (tal y como se condensa, por ejemplo, en el volumen escrito entre ambos: *El retorno de lo divino griego en la Postmodernidad. Una discusión con el nihilismo de Gianni Vattimo*), se disponga a poner en obra la enseñanza de sus interlocutores, de sus amigos, y emprenda la ardua investigación que culmina y está en el origen del planteamiento mismo de este libro: mostrar que *hay dos Nietzsches de Heidegger*; hipótesis desde la cual resulta posible comprender que también *hay dos Heideggers*, y que solamente el *segundo Heidegger es el nietzscheano*. El que se da tras la *kehre* (vuelta, reverso) de su pensar. Únicamente al cual remite, junto con el linaje hermenéutico que atraviesa por Gadamer y Vattimo, el Pensamiento Francés que

hoy llamamos “Pensamiento de la Diferencia”. Y de ahí también que el presente libro: *Nietzsche contra Heidegger*, junto con el libro que le sigue: *El Nietzsche Francés*, enlazados por los *Hilos de Ariadna I y II*, de sus respectivos subtítulos, configuren un díptico cuyo eje de unidad intensiva está en las diversas interpretaciones de ese cierto Nietzsche-Heidegger, que ponen en juego la temporalidad del Eterno Retorno y la espacialidad de la Diferencia.

El cuerpo principal del libro responde a una Tesis Doctoral extraordinaria, que defendió públicamente el autor en el año 2003, en la Facultad de Filosofía de la UNED de Madrid. Posteriormente dicho trabajo, ya de por sí monumental, se ha completado con algunas investigaciones debidas a estancias en universidades europeas y americanas, donde sus ideas esenciales se han sometido al crisol de la discusión crítica con los especialistas. Así mismo, en España, el cuerpo de tesis inicial se ha visto cribado y perfilado por la viva discusión que preside el ámbito dialógico del *Seminario Palimpsestos de Investigaciones Estéticas y Políticas*, hoy perteneciente al Grupo de Investigación de la UNED: Onlenher (Ontología, Lenguaje, Hermenéutica), al que también pertenece Gianni Vattimo. En éstos y en otros foros, congresos y cursos universitarios, se han debatido las originales perspectivas de estos dos libros, el primero de los cuales: el *Nietzsche contra Heidegger* salió a la luz en el 2009, ofreciendo al público culto de la filosofía escrita en español, un trabajo filosófico único en cuanto a la centralidad de la arteria ancha de su investigación: recorrer y dar cuenta de todas las interpretaciones solventes del Eterno Retorno de Nietzsche y de Heidegger, latiendo por debajo de sus discrepancias y del sentido de éstas. Lo cual también resulta indispensable conocer a lo largo de estas páginas.

Un trazado de obra tan ambicioso e indispensable es el que sirve por sí mismo para hacerse cargo de lo siguiente: que los lectores, receptores e intérpretes del Eterno Retorno de Nietzsche son los grandes e indiscutibles protagonistas de la ontológica actual: Martín Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Gilles Deleuze, Michel Foucault, Jaques Derrida y Gianni Vattimo, llegando hasta nosotros y los Grupos de Investigación mencionados. Por lo que, entre otras, hay una consecuencia que parece imponerse: como el *ser del tiempo* se sitúa en el centro neurálgico de las investigaciones filosóficas actuales, marcando la diferencia de nuestra epocalidad como una época donde por fin se abre un *tiempo del ser*. Y lo hace en los términos de lo que yo llamo una “Ontología Estética” del tiempo-espacio, tal y como se da en los lenguajes y las praxis comunicativas que lo interpretan recreativamente. De tal modo se viene trazando el mapa del arte y la filosofía diferencial que podemos llamar “nuestra”: la de “nuestra época” histórica, la abierta por el eterno retorno del ser, y las plurales interpretaciones de Nietzsche.

Tal es la materia asombrosa de la que están hechos estos dos libros de José Vidal Calatayud. Entre ambos ponen en nuestras manos de manera detallada, racional, discursiva, argumentada y documentada, la biblioteca esencial de nuestra época. Ello reuniendo todos los materiales historiográficos, las piezas, los textos, y los debates, las obras de arte y de pensamiento que la configuran, a partir de una rigurosa selección erudita, tan cuidadosa y honesta con los ingentes

materiales consultados, como firme en la crítica y en el aliento apasionado del filósofo, que va trazando las estructuras y los mapas, en busca de la verdad y la creatividad, siempre hasta el límite, cada vez y en cada caso.

Yo recomiendo su lectura encarecidamente a todos los hijos y las hijas de Nietzsche. Pues tanto Gianni Vattimo como José Vidal son muy conscientes de que la historia no la escriben los vencedores —como decía Walter Benjamin— sólo por el hecho de venir después. Esa es precisamente la violencia edípica del tiempo metafísico, que recusa, en primer lugar, la lógica del Eterno Retorno, y está ya, desde la raíz, en el planteamiento de este libro magnífico con el que Vidal Calatayud consolida, a través de esta investigación de punta, uno de los campos más novedosos abiertos por nosotros: la ontología estética de la percepción (*aisthesis*) actual. La ontología estética del tiempo—espacio del arte. En base a sus resultados podremos obtener, sin duda, también una visión más aquilatada de la filosofía postmoderna que a Nietzsche y Heidegger se remite. Pues, de ser ciertas algunas de las hipótesis que el libro desenvuelve sobre esa *otra tradición* de la filosofía de Occidente, que hace valer la espiritualidad immanente o trágica de la noética racional, se dispondrá de un enclave crítico de singular eficacia de cara a las corrientes relativistas que se mezclan con la postmodernidad, solo debido, sin duda aún, a la contaminación ideológica del mercado.

El *Nietzsche contra Heidegger. Ontología Estética (Hilos de Ariadna I)*, es, en resumen, un libro indispensable para los estudiosos de la ontología estética en que convergen el arte y la filosofía actual. Un libro donde se recrea la palabra de Nietzsche para que pueda responder a Heidegger en un diálogo de alto voltaje que hace saltar chispas de futuro.

Quizá por eso este libro, exquisitamente académico, se haya de contar también entre los más creativos: entre los raros tesoros del pensamiento lúcido, hincado en la complejidad de las redes de la ontología del presente. Si bien, como enseñara Nietzsche, no para permanecer en ella, sino para saltar desde ella al sentido del *Espíritu Libre*, y echarse a volar, aprender a volar, en el mar del cielo de la tierra, con la versatilidad y flexibilidad que exige la acción, y hasta la danza, en ese otro medio, inusual e ingravido para nosotros. Como cuando nadamos o cantamos, solo que el riesgo es aquí tan intrépido como el que nos aguarda si nos decidimos a dejarnos alterar por lo otro del hombre en el hombre: lo más inquietante.

Porque lo más inquietante, si cabe, del viaje racional que propone este libro, fraguado por el temple sobrio y contenido del concepto, está en sentir cómo se va abriendo a través del dibujo detallado de las argumentaciones, la honda experiencia espiritual de una nostalgia indefinible: la percepción de que esa vía extrema que nos transfigura haciéndonos descubrir una senda interior que se había perdido, seguía estando, quizá desde siempre ahí, en los límites de nuestra memoria.

La sensibilidad exquisita de José Vidal Calatayud manifiesta entonces su estatuto híbrido, y comprendemos de repente, que la escritura de este libro no es solo la de un filósofo cualquiera. También es su autor un mago de las imágenes y los colores: se trata de un filósofo-pintor, que conoce los matices invisibles de

las resonancias del alma. Es entonces cuando se entiende el estilo condensado de su escritura y se aprende a oír su música: cuando se advierte que uno no debe ni precipitarse sobre los segmentos racionales ni mirar los cuadros de la pinacoteca desde demasiado cerca. Entonces se ven los raspados, los brochazos o los fragmentos. Solo cuando se permite que la imagen unitaria se conforme en la huella de la imaginación, se logra ver el cuadro de una vez, con la distancia que suaviza y ensambla las unidades de sentido. A partir de ese momento la pinacoteca misma esconde otros secretos relativos a la secuencia de las series pictórico-filosóficas que propician remansos contemplativos. Por fin se descubre el último secreto: el paseante puede recorrer las galerías de este palacio espiritual en múltiples direcciones a la vez, guiado por los trazos del silencio, sobre los bordes del lenguaje. Depende de la ingravidez y soltura que haya ido adquiriendo en el arte de volar.

Teresa Oñate
UNED- Madrid.