

FRIEDRICH NIETZSCHE (1844-1900) *

Josef Simon

Traducción de Luisa Meyer**

Nietzsche se considera a sí mismo filósofo al final de una larga época que, según él, abarca desde la filosofía antigua, pasando por todo el período cristiano, hasta su propio presente. Si en la filosofía del Idealismo alemán, tras diversas objeciones escépticas y relativistas, el saber y la ciencia fueron pensados una vez más como conocimiento desinteresado de la verdad, en el sentido de una determinidad suprema del hombre, para Nietzsche, en mirada retrospectiva, los ideales de toda esta época aparecen, a la luz de la imagen científico-natural positivista del mundo del S. XIX y de la utilización técnico-industrial del saber que le siguió, sólo como ‘valores’: ellos pudieron hasta ahora, es verdad, estabilizar la cultura y la conciencia de identidad de los hombres y por eso fueron de utilidad. Pero ahora debe comprenderse que han pasado de moda. En su determinación en tanto ‘valores’ se encuentra ya incluida su posible y - al servicio de la vida también exigida - ‘transmutación’, es decir, su falta de sentido bajo pretensión absoluta. Nietzsche ve el cambio en la autocomprensión del hombre y la dimensión de los cambios morales y sociales que tendrían que darse con una ‘transmutación’ tal. Con esto él se comprende a sí mismo como pensador de un tiempo ‘nihilista’, sin orientación -por lo menos actualmente. Se comprende al final de esta época histórico-universal, como el primer pensador sin conceptos ‘supremos’ previamente dados, y sin esquemas directrices y orientadores de pensamiento - a

* Traducción del texto original FRIEDRICH NIETZSCHE (1844-1900) de Josef Simon, en: OTFRIED HÖFFE, (Editor), *Klassiker der Philosophie*, Verlag C.H. Beck München, 1994, por Luisa H. Meyer. La traductora agradece a Otfried Höffe su autorización para la publicación en idioma español del presente texto. **Josef Simon**, nació en 1930, estudió filosofía, germanística, geografía e historia en Colonia. Finaliza sus estudios universitarios en 1955. Logra su *Promoción* (Doctorado) en 1957. Desde 1957 hasta 1960 se desempeña en la «Fundación de Estudios del Pueblo Alemán» en Bad Godesberg. Desde 1960 se desempeñó como «asistente» en el Seminario Filosófico de la Universidad de Frankfurt a.M. En 1967 alcanza su *Habilitación* en filosofía. En 1971 fue profesor ‘en una Universidad’ en Frankfurt. Desde 1971 fue Profesor Ordinario de Filosofía en la Universidad de Tübingen.

** La traductora, **Luisa Meyer**: Profesora y Licenciada en Filosofía. Actualmente es profesora de Antropología Filosófica en la Universidad Argentina John F. Kennedy. Miembro de la Comisión Directiva de la Asociación Ibero-americana de Estudios Hegelianos del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Miembro de Número de la Academia Argentina de Ética En Medicina. Entre las numerosas traducciones de significativos trabajos de filósofos alemanes de la actualidad se encuentra: «¿Se adeudan los hombres responsabilidad mutuamente?. Consideraciones ético-fundamentales», de Otfried Höffe y publicado en la *Revista Venezolana de Filosofía*, Caracas, 1993.

diferencia de sus coetáneos que todavía no ven esta ruptura y, por eso, intentan aún captar la verdad en las categorías vigentes hasta ese momento.

I. Vida

Ya por la biografía Nietzsche es un fuera de serie entre los filósofos alemanes de fines del S. XIX, todos los cuales fueron profesores universitarios de filosofía. Nietzsche, como filósofo, fue autodidacta. Nació el 15 de octubre de 1844 en Röcken, cerca de Lützen. Era hijo de un pastor luterano. Luego de sus estudios de filología y de teología en Bonn y de filología en Leipzig fue profesor de filología clásica en Basilea. Allí conoció a Jacob Burckhardt y a Richard Wagner - por entonces radicado en Suiza - en cuya música vio primeramente un cierto parentesco con sus pensamientos. En la guerra de 1870/71 fue enfermero voluntario durante varios meses y adquirió una severa enfermedad. Desde entonces quedó convaleciente y en 1879 tuvo que hacerse dispensar del cargo docente. A partir de allí vivió de la docencia privada en diferentes sitios, sobre todo porque tenía la esperanza de encontrar alivio a sus males a través de las condiciones climáticas en Silz-Maria, Nizza, Marienbad, Venecia, Riva, Rapallo, Roma, Génova y Turin donde, supuestamente como consecuencia de una parálisis cerebral progresiva, cayó en 1889 en un estado de perturbación que duró hasta su muerte, acaecida en Weimar el 25 de agosto de 1900.

II. La obra

1. Acerca del concepto de filosofía

La filosofía de Nietzsche se sitúa en la tradición de la filosofía de la Ilustración la cual, por su parte, comienza significativamente con la Doctrina de los Ídolos de Francis Bacon. Ilustración apunta contra prejuicios y éstos son opiniones y convicciones recepcionadas que, cuando no han devenido conscientes, determinan al entendimiento y al juicio. La definición de Ilustración de Kant como «salida del hombre del estado de minoridad en que se encuentra por su propia culpa» y como uso del entendimiento sin ser dirigido por «otro» supone que la razón, por sí sola, es capaz de Ilustración (Akademie Ausgabe, Bd.VIII, S. 35) ². Consecuentemente esto significa que «es desatinado esperar ilustración de la razón y prescribirle con antelación de qué lado tiene, necesariamente, que pronunciarse»... «La razón se halla ya de suyo sujeta y limitada por la razón» (*Kritik der reinen Vernunft*, 2, Auf., S. 775) ³.

Nietzsche no se da por satisfecho con una confianza tal en el poder autónomo e imparcial de la razón - desde su punto de vista podría decir también, con un prejuicio tal sobre la razón. En este sentido él, con su crítica de la razón y, con ello, de toda la filosofía habida hasta ese momento es mucho más radical de lo que parecía posible hasta entonces. Si bien Kant quiso mantener a la metafísica dentro de sus límites con una autocrítica de la razón y de su facultad de conocimiento, la razón permaneció - como comprensible de suyo - siendo el órgano de la crítica, inclusive de la crítica de su

propio alcance en tanto órgano del conocimiento. Nietzsche, por el contrario, intenta preguntar incluso por la razón misma. En sus conceptos presuntamente ‘puros’ ve esquemas que, en el fondo, se hallan condicionados *históricamente* y entreverados con la gramática de lengua particular en cuyos carriles pensamos. Con esto él cuestiona un planteo fundamental de pensamiento, sobre todo de la reciente filosofía de entonces, a saber: el de la posibilidad de la *reflexión*. Mientras que en la Antigüedad y en la Edad Media un pensar que se piensa a sí mismo de modo adecuado, se atribuye únicamente a un ser divino, el pensar - inclusive como pensar finito - se entiende a sí mismo, especialmente desde Descartes, como una facultad que, en los límites de sus ‘posibilidades’, se puede determinar y, ante todo, *se debe* guiar ‘metódicamente’ a sí misma. Con lo cual penetra en el concepto de la razón un aspecto imperativo, moral. Frente a este planteo, Nietzsche insiste en la condicionalidad de la razón, ante todo respecto del concepto de sí misma. Según su planteo la razón no puede tener de sí misma un concepto adecuado supratemporal; sino sólo un concepto condicionado históricamente y que va modificándose si se intenta determinar, sin prejuicios y a partir de fundamentos ‘puramente’ racionales, ‘qué’ es razón y, consecuentemente, ‘qué’ es racional.

La objeción que tiene que elevarse frente a esta radicalidad de cuestionamiento desde la perspectiva de una filosofía que se postula a sí misma como incondicionalmente «racional», culmina en la cuestión acerca del status de conocimiento de estas expresiones. ¿Puede esta crítica radical a la razón querer presentarse a sí misma todavía con alguna pretensión realizable racionalmente? Esta ha sido siempre la principal cuestión planteada a la filosofía de Nietzsche y es también todavía hoy el punto en el cual se bifurcan los espíritus cuando se trata del tema de si a Nietzsche se lo debe incluir en la filosofía o no. Por eso antes de toda apelación a él por parte de cualquier concepción del mundo, pero también antes de un rechazo de sus expresiones desde un concepto de filosofía preconcebido, hay que preguntar qué status pretenden ellas mismas y cuál se les puede otorgar.

Por lo tanto primero hay que ver exactamente cómo se entiende Nietzsche a sí mismo. También en una exposición sintética de conjunto Nietzsche tiene que hacerse oír - en la medida de lo posible - con sus propias palabras, dado que ellas son más metáforas que conceptos y, por eso, sólo difícilmente pueden ser reproducidas con ‘otras palabras’.

2. El «hombre teórico»

Ya el tratado del *Nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música* (1872) parte de un dúo de conceptos que, ciertamente, no habían pertenecido hasta entonces a la terminología filosófica. Este tratado se orienta por los conceptos - tal vez se debería decir mejor aquí metáforas - «apolíneo» y «dionisíaco». Las mismas son tomadas de la mitología antigua y tienen, en su oposición, la función de apuntar más allá del mundo

conceptual del filosofar conocido hasta entonces. Lo «apolíneo» representa el ámbito de las representaciones y cosmovisiones formadas; las mismas han sido provistas por el arte, la filosofía y la religión y según las cuales se orienta la vida común. Lo «dionisíaco» significa el fondo informe y subyacente de aquél. Si bien esta diferenciación ya fue prefigurada también por los conceptos de «voluntad» y «representación» de Schopenhauer - con lo cual es innegable una influencia de Schopenhauer en Nietzsche - Nietzsche la concibe, ya en este escrito, de un modo significativamente más fundamental. En el pensamiento 'sistemático' de Schopenhauer la «voluntad» debe ser negada como fundamento y asumida en el modo según ideas de la «representación». Este pensamiento de un pensar sistemático es interpretado por Nietzsche histórico-genealógicamente y es, con ello, relativizado. Lo «dionisíaco» que se encuentra en el fondo de todo lo formado - y que aparece luego bajo el nombre de una «voluntad de poder» - se trastocó, según Nietzsche, ya al comienzo de nuestra cultura, en la tragedia griega, o sea *antes* de toda filosofía propiamente dicha, en una actitud 'teórica', en la cual el hombre, en lugar de sumirse en la 'vida' creyó poder mirarse a sí mismo o reconocerse. La fiesta cultural dionisíaca de la vida devino - así lo ve Nietzsche - teatro del cual el espectador creyó saberse felizmente exceptuado al mismo tiempo que se producía la interiorización de su participación tornándose 'sentimiento'. A partir de aquí se entiende por qué Nietzsche se considera 'psicólogo', el que intenta en una, por así decir, teoría del «hombre teórico» sondear la génesis de los sentimientos y afectos. El surgimiento de la actitud predominantemente teórica que domina a la filosofía europea significa al mismo tiempo, según él, la génesis de un mundo de sentimientos en el cual la participación en la vida es interiorizada y expresada como 'valoración' determinada afectivamente. Nietzsche entiende su filosofía como psicología o como metateoría del pensar teórico que, desde los griegos, habría devenido determinante para nosotros y que desde el tópico de la no-participación ha desarrollado el de la racionalidad - tópico éste que se entiende a sí mismo como libre de prejuicios. La cuestión de la posibilidad de una metateoría tal signa, al mismo tiempo, la problemática interna de este pensamiento.

El «hombre teórico» (Bd. III, 1, S. 94)⁴ está fijado en la meta de los meros resultados de sus esfuerzos. En la fijación en lo supuestamente objetivo él no toma en cuenta que él mismo, en su condicionalidad histórica e individual, es partícipe de estos resultados, a diferencia del artista, el cual, «...a cada desvelamiento de la verdad, con miradas extáticas, permanece siempre suspenso únicamente de aquello que también ahora, tras el desvelamiento, continúa siendo velo»⁵. (Ibíd.). Nietzsche ve en esta actitud objetivante una «profunda representación *ilusoria*, que por primera vez vino al mundo en la persona de Sócrates, - aquella inconcusa creencia de que, siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar llega hasta los abismos más profundos del ser, y que el pensar es capaz no sólo de conocer, sino incluso de *corregir el ser*. Esta sublime ilusión metafísica le ha sido añadida como instinto a la ciencia, y una y otra vez la conduce hacia aquellos

límites en los que tiene que transmutarse en arte: *en el cual es en el que tiene puesta propiamente la mirada este mecanismo*» (Bd. III 1, S. 95)⁶.

No se trataría de lograr una verdad objetiva, manifiesta y no condicionada por prejuicio alguno; sino que se trataría más bien del «buscar la verdad» - como lo confesó Lessing, «el más honesto de los hombres teóricos».

El ‘metateórico’ ‘psicólogo’ Nietzsche quiere esclarecer a la ciencia respecto de que ella es, en el fondo, arte y de que ella permanecerá también, del mismo modo, condicionada individualmente - como las obras de arte. Aquello a lo que se atiene el «optimismo» orientado hacia una verdad absoluta y lo que lo sostiene es y permanecerá, en verdad, un producto del «arte en algunas formas, especialmente como religión y ciencia» (Bd. III 1, S. 96)⁷.

Este origen artístico, en definitiva individual, de lo aparentemente verdadero se muestra, afirma Nietzsche, siempre nuevamente por ej. en los «límites» de la ciencia, en los cuales el origen oculto sale a luz y permite aparecer a los límites del «optimismo escondido en la esencia de la lógica» (Bd. III 1. s. 97)⁸. En estos límites el «hombre noble y dotado» experimenta - «para su espanto ... que la lógica se enrosca sobre sí misma y, acaba por morderse la cola» y, con ello, irrumpiría «la nueva forma del conocimiento, el *conocimiento trágico, que*, aún sólo para ser soportado, necesita del arte como protección y remedio» (ibid). El arte oculta el abismo al preservar nuevamente la apariencia (apolínea) de la verdad; porque en el origen dionisiaco mismo no se encuentra sostén.

3. El «pensar dominante»

El motivo de este «conocimiento trágico» sobre el optimismo respecto de la verdad se extiende más allá de un período intermedio aparentemente ‘positivista’ (*Humano, demasiado humano*: 1878; *Aurora*: 1881, *La gaya ciencia*: 1882) a todas las obras de Nietzsche. Dado que ‘conocimiento’ frente al ‘error’ (Irrtum) es considerado en sí valor positivo, entonces «conocimiento trágico» es un concepto paradójico. Pero una ‘valoración’ tal ya es, según Nietzsche, *consecuencia* de la actitud teórica. Si bien ésta, en el denominado período «positivista» de su pensamiento, es afirmada por el mismo Nietzsche, esto no cambia el hecho de que él ve cómo, precisamente con ella, el nihilismo europeo se extiende. Según Nietzsche el «error» que una actitud tal significa - y con ello toda apariencia de verdad - se funda en que un determinado «género de seres vivientes» - a saber «el género» de los seres vivos conscientes - en el estadio de desarrollo de la conciencia no puede vivir sin él» (Bd. VII 3, S. 226). A partir de allí se ha interpretado su filosofía como biologista. Pero Nietzsche se distancia ya al comienzo del Primer Libro de su escrito *La Gaya Ciencia* (1882) de una resolución biologista de la paradoja de una verdad ‘metateórica’ sobre «la verdad». Se opone a «*los maestros de la finalidad de la existencia*» (Bd. V 2, S. 43)⁹. Quien habla de utilidad para la

existencia reconoce haber reconocido al fin de la utilidad en un sentido definitivo. Frente a esto Nietzsche habla sólo de su «mirada subjetiva y personal sobre los hombres». En su crítica a una actitud teórica supuestamente desinteresada, él incluye, consecuentemente, la individualidad del propio punto de vista e incluso el afecto en cada caso correspondiente, del cual surge la mirada aparentemente teórica: «ya sea que dirija la vista a los hombres con una buena o mala mirada, siempre los encuentro: a todos y a cada uno en particular dedicados a una tarea: la de hacer aquello que es provechoso para la conservación del género humano». Cada mirada y, por consiguiente, también la de Nietzsche es afectivamente condicionada; y en la perspectiva de otro es buena o mala; pero también como mirada «buena» o «mala» sobre el hombre sirve otra vez a la vida. Una mirada *sobre* la vida no existe. «El odio, la alegría por el mal ajeno, el afán de robo y de dominio y todo a cuanto se llama malvado forman parte de la más asombrosa economía de la conservación de la especie, por supuesto de una economía costosísima, derrochadora y, vista en general, altamente insensata» (Ibíd.). La formulación paradójica de una economía «derrochadora» e «insensata» borra inmediatamente la sospecha de que aquí se piensa teleológicamente y de que se habla de una razón en la naturaleza. Se habla de «economía» *tal como se ha demostrado* sólo porque «hasta ahora ha conservado a nuestra estirpe, « (Bd. V 2, S. 43)¹⁰. La especie se ha conservado «en medida comprobada» a pesar de todo lo que ante la razón reflexivo-valorativa aparece como sin sentido, egoísta e individualista. Este hecho bruto - no una razón reconocible en el asunto - es el fundamento de comprobación. Por más malo o individualista que algo pueda entenderse a sí mismo o haya sido entendido así por otros, ha contribuido inconscientemente y a su modo al fáctum de que la humanidad es así como es. Una «liberación» o algo «superior» frente a esto - y aquí ya se evoca el motivo del «superhombre» - se daría solamente «si la proposición ‘la especie lo es todo, uno es siempre ninguno’ se hubiera hecho cuerpo en la humanidad» (Bd. V 2, S. 44)¹¹ en tanto comprensión de que no hay perspectiva teórica en tanto salida fuera de la ‘especie’. Sólo entonces se abriría la posibilidad de «la última liberación e irresponsabilidad». La «risa» (dionisíaca) «se habría aliado con la sabiduría». «Entonces habría sólo ‘ciencia jovial’ sin ninguna intención ‘seria’ respecto de resultados ‘verdaderos’ por ‘ser descubiertos’ en su trascendencia. Pero esta «comedia» ‘dionisíaca’ «de la existencia» no ha tomado, «por ahora», ‘conciencia de sí’; por ahora sigue siendo todavía el tiempo de la tragedia (apolínea), el tiempo de las morales y religiones» que creen orientarse por un fin *consciente* de la existencia. También los grandes hombres y artistas, los «poetas, por ejemplo, siempre fueron los sirvientes de alguna moral cualquiera « (Bd. V.2, S. 45)¹². Ellos promovieron la especie «*al promover la fe en la vida*». «Cada vez que ‘el héroe’ subía al escenario» se alcanzaba, en primera instancia, «algo nuevo» que se oponía a la moral hasta entonces vigente y a la ontología resultante de sus valoraciones. Pero en tanto la «pavorosa contrapartida de la risa» provocaba siempre de nuevo «aquel profundo estremecimiento de muchos individuos ante el pensamiento: ¡Sí, vale la pena vivir!; ¡Sí, merezco vivir!», tampoco cabe negar

que, *a la larga*, la risa, la razón y la naturaleza han llegado a dominar sobre cada uno de estos grandes maestros de la finalidad: la breve tragedia «de la absolutización de una perspectiva se trasladaba finalmente siempre a la eterna comedia de la existencia» y, con ello, «retornaba» a su origen (dionisiaco). Aunque en apariencia «siempre se logra algo nuevo», con ello sólo se repite precisamente el mismo ser. La especie humana no puede prosperar «sin la creencia en *la presencia de la razón en la vida*» (Bd. V 2, S.46)¹³. Solamente la meta puesta en cada caso, es decir la apariencia, es nueva.

Lo decisivo para el pensamiento filosófico fundamental de Nietzsche es, empero, que él, por su parte, no vuelve a ‘creer’ que con un análisis tal haya dicho, más allá de eso, algo fundamentalmente nuevo y haya reconocido *la verdad* sobre el ser humano. Por eso se incluye, consecuentemente, a sí mismo: «¡Y por consiguiente! ¡Por consiguiente! ¡Por consiguiente!.. ¿Me entendéis, oh hermanos míos? ¿Entendéis esta nueva ley del flujo y reflujo? También nosotros tenemos nuestro tiempo!» (Ibíd.). Lo nuevo, que frente a lo antiguo es siempre, «bajo todas las circunstancias, lo *malvado*» - del mismo modo que lo antiguo, conocido y comprobado rige como «lo bueno» - es, en verdad, provechoso mientras con ello la «especie» no perezca (Bd. V 2, p. 50)¹⁴ sólo que en el momento de su surgimiento aún no se puede decir ‘para qué’ es provechoso. En su modo lúdico es, en sí mismo, conveniente sin fin (Kant), es decir, eficaz cuando las nuevas consideraciones «confían incondicionalmente en sí mismas por razón de algún mandato último indiscutible y superior en sí mismo» (Vol. V,2 p. 51)¹⁵.

4. Problema del perspectivismo

La cuestión de si Nietzsche consideraba también a su propia ‘doctrina’ en este respecto como verdadera y plena de sentido en su orientación hacia el objetivo de una nueva cultura libre de ideologías y de un hombre nuevo no puede responderse *claramente* a partir de las propias consecuencias internas de dicha teoría; aunque esta cuestión atañe al meollo mismo de su filosofía. Por lo menos Nietzsche no parte de la suposición de que esta cuestión es ‘fácil’ de responder en el sentido de una solución suya puramente teórica y por la vía de la razón. Es una cuestión que topa con los límites de un pensar teórico consistente en sí mismo y justamente con esto pone de manifiesto estos límites. Nietzsche da a entender que también él, con su filosofía, tiene «su tiempo»; que ella es también, como cualquier otra, condicionada temporalmente y, más allá de eso, también sería condicionada individualmente e incluso lo sería por situaciones de la persona - como enfermedad, convalecencia y salud; es decir que, en definitiva, también ella se apoya «consecuentemente» en un fundamento «último indiscutible». El concibe el «esquema» del pensar consecuente y seguro de sí mismo desde dentro - por así decir; pero también ve que, con esto, no ha sido aún superado.

Con esto el perspectivismo es, por consecuencia lógica, llevado al extremo o sea ad absurdum. Si no puede haber reflexión teórica absoluta tampoco se puede, por ejemplo, afirmar universalmente que la persona individual ‘es’, en cada caso, el mirador ontológico

por excelencia de la perspectiva. Por eso se habla, por un lado, de perspectivas que van más allá del individuo singular como 'sujeto', como por ejemplo la perspectiva histórica o la contemporánea, la condicionada por el tiempo, la condicionada 'racial' o nacionalmente, lingüística y socialmente o la perspectiva del «clima moral» (Bd. V 2, S. 53) ¹⁶. La más amplia es, acaso, la perspectiva de la especie, y para la autorreflexión filosófica la más interesante es la perspectiva de la 'metafísica'. Por otra parte se habla de perspectivas que establecen diferenciaciones ulteriores de la identidad de la persona individual como enfermedad, salud y estados de ánimo. Todo intento de superar el perspectivismo mediante reflexión sobre tales condicionalidades 'mundano-vitales' o de tener objetivamente cargado en las cuenta el momento de la condicionalidad es tratado, de modo semejante a Hegel, irónicamente. Sería una tarea infinita «*para laboriosos*», pues aquí podría entrar en consideración cualquier cosa. ¿Se conocen las consecuencias morales de los alimentos? ¿Hay una filosofía de la alimentación? ...» Se han recopilado las experiencias acerca de la vida en común, por ejemplo las experiencias de los conventos?... Todo lo que hasta ahora los hombres han considerado como sus 'condiciones de existencia' y toda razón, pasión y superstición que hay en esta consideración - ha sido investigado hasta el final?» (Ibíd.). La reflexión sobre precondiciones 'subjetivas' objetivamente identificables o prejuicios está también, según su propia tesis, sujeta a tales condiciones - a aquéllas que la misma reflexión, al tratar de reconocerlas para poder tenerlas en cuenta, no logra visualizar. Se perdería forzosamente en una reflexión de la reflexión ad infinitum.

La reflexión pretende hacer consciente las condicionalidades para arribar, de esta manera, a la verdad. Frente a esto Nietzsche habla de una «sobreestimación risible y de un desconocimiento de la conciencia» pero, consecuentemente, tiene que reconocer a esta «sobreestimación» histórica su función y eficacia: ella «ha tenido como consecuencia la gran utilidad de que con ello se ha *impedido* su formación demasiado rápida. Debido a que los hombres creyeron tener ya la claridad sobre sí mismos, hicieron pocos esfuerzos por adquirirla, e incluso ahora no sucede de manera diferente». Aún queda por realizar «una *tarea* completamente nueva y que, precisamente ahora comienza a alborear ante los ojos del hombre y es apenas perceptible con nitidez: *hacerse cuerpo con el saber y hacerlo instintivo* - ¡una tarea que será vista solamente por aquellos que han entendido que hasta ahora sólo nuestros *errores* se habían hecho cuerpo y que toda nuestra claridad sobre nosotros mismos se remite a errores!» (Bd. V 2, S. 57) ¹⁷. «Hacerse cuerpo» no es, consecuentemente, una vez más, un concepto teórico-filosófico estricto sino, como todos los principales conceptos de Nietzsche, uno de sus «contra-conceptos fuertes» que, en tanto tales permanecen, por cierto, atados al lenguaje tradicional de la filosofía pero que, según Nietzsche, son necesarios «para iluminar ese abismo de ligereza y mentira» (Bd. VIII 3, S. 413). En este contexto significa lo opuesto a la autorreflexión teórica. El saber «incorporado» estabiliza la perspectiva de la cual se trata justamente por ser inconsciente y, por eso, también «indiscutible»

en tanto «pensamiento dominante» (Bd.VI 1, S. 77)¹⁸. En función de esta estabilidad, de lo que se trata siempre es, según Nietzsche, de volver a *incorporar* el «saber», o sea también «el conocimiento trágico» de que no hay nada verdadero y «hacerlo instintivamente» en lugar de inquirir por su ‘posibilidad’ lógica.

5. Conciencia y afecto

«Y por consiguiente» también Nietzsche tiene que concebir su propio hacer consciente ‘psicológico’ de esta naturaleza de la conciencia como un hacer individual que tampoco puede elevar a su móvil real o «instinto» a la total claridad de la conciencia y sólo por eso puede saberse fuerte o considerarse verdadero. Con esto también su ‘doctrina’ cae, bajo la determinación afectiva de «hacer sentir bien o hacer doler». Con este discernimiento él ‘desenmascara’ con antelación tanto a potenciales adherentes como a potenciales opositores de su ‘doctrina’: ella permanece expresión individual, expresión frente a la individualidad de *otros*; y hace sentir bien en tanto otros, a través de esto, pueden verse ratificados en sus prejuicios; y duele, en tanto descubre prejuicios como tales. En este último caso ella aparece como ‘malvada’ en un sentido extramoral, a saber, en el sentido en que una moral aparece ante *otra moral* como mala, es decir, extraña. Con esto no se puede hablar en la autocomprensión de Nietzsche de un desenmascaramiento de prejuicios mediante una verdad develada. «Mediante el hacer bien y el hacer daño, uno ejerce su poder sobre otro -;no es más lo que allí se quiere!» (Bd.V 2, S. 58)¹⁹. La diferencia entre ambos depende sólo de si los otros, en el fondo, ya coinciden con nosotros de modo tal que ellos son ‘abiertos’ a nuestras tesis y que éstas les parecen beneficiosas o no. Lo ‘trágico’ de esta ‘psicología’ que se expresa meta-teóricamente consiste también aquí en que también ella es aceptada como verdadera sólo en tanto existe para ella una apertura desde el afecto. De otro modo ella ha de aparecer como mala y, con ello, ya está rechazada. No se arriba a un punto de vista que permita una universal validez incondicional de proposiciones. Es siempre el mismo problema.

La desconfianza de Nietzsche con respecto a la conciencia es idéntica a una desconfianza respecto de la filosofía tradicional, sobre todo cartesiana, que equipara el camino metódico en pos de la verdad con una aclaración en tanto transposición hacia algo universalmente deducible y que vio la solución de problemas en la posibilidad de la resolución de asuntos complejos y, por lo tanto ‘oscuros’ - en nexos ‘simples’ y absolutamente fáciles de inferir o evidencias.

Contrariamente a esta posición, verdad es para Nietzsche *difícil* y no fácil de mediar. El se dirige ante todo, contra una lógica según la cual tiene que haber algo universalmente vinculante de una manera irrestricta *para que* el esclarecimiento hasta una verdad absoluta pueda ser pensado como posible. Verdad no es para él lo mismo que algo así como una distinción por elaborar o, como lo expresa Heidegger, «desocultamiento» («Unverborgenheit»). Nietzsche, según las consecuencias de su propia teoría, no

puede arribar a 'algo más elevado' que aparecer como malicioso frente a este concepto de la verdad. La afirmación de una comprensión universal de sus tesis participaría ya del concepto de verdad que él critica. Verdad como 'coincidencia' de proposiciones entre sí o como coincidencia con un asunto objetivo, sólo puede entenderse, desde Nietzsche, como apariencia 'apolínea' a la que no se quiere justamente examinar a fondo mientras estabiliza a la conciencia y, por eso mismo, tampoco se «debe» ahondar. A lo sumo se puede querer descubrir la interrupción de una reflexión sobre fundamentos como irracionalidad a los efectos de minar polémicamente la estabilidad de la autoconciencia de otros. Se puede criticar posiciones ajenas a partir sólo de «fuertes» convicciones aún no reflejables. Esta 'malicia' se realiza, por tanto, con total inocencia, en interés del mantenimiento o afianzamiento de una voluntad.

6. Juicio y valoración

El conocimiento ideológico-crítico, en apariencia meramente teórico, implica, por consiguiente, necesariamente una valoración. Lo que aparece desde *un* punto de vista - en el sentido de una reducción de lo problemático al significado de lo no-problemático o del *pensar simplificante* (Bd. V 2, S. 182)²⁰ - como mero esclarecimiento analítico o como aclaración libre de valoraciones tiene que aparecer, desde otra perspectiva, como juicio sintético a partir de un afecto 'malo'. Por eso para Nietzsche un juicio, en cuanto tal y, justamente en cuanto a la distinción de un contenido sintético de los juicios respecto de meras explicaciones analíticas de conceptos, es «creencia» (Glaube) y no «conocimiento» (Bd. VIII 1, S. 272). Con la afirmación de que la «*ontología moral* es el prejuicio *dominante*» (Bd. VIII 1, S. 273) Nietzsche adelanta un pensamiento que con esta misma claridad se encuentra sólo en la tesis de W.V.O Quines acerca de una «relatividad ontológica». La aceptación de un pensamiento sintético original, que aún no se ha vuelto habitual y tampoco es aún reductible a 'verdad' aceptada significa, en cuanto tal, para Nietzsche, una transmutación de valores. «Originalidad» significa para Nietzsche «*Ver algo* que no lleva aún ningún nombre... Tal como los hombres suelen ser, sólo el nombre de una cosa la torna visible para ellos. La mayoría de las veces, los hombres originales han sido también los que ponen nombres» (Bd. V 2, S. 195)²¹. Los hombres comunes ven sólo lo habitual, lo que ya puede ser designado con un concepto universal y, por lo tanto, ya es 'algo determinado' y, con ello, es 'algo' aceptado en el sistema ontológico-moral del saber. Ellos prestan oídos, 'en general' sólo a aquellas cuestiones para las cuales ellos mismos pueden encontrar una respuesta (Bd. V 2, S. 183)²². Ellos ven y oyen ya solamente lo 'bueno' en este sentido; mientras que los originales, cuando pretenden ver algo diferente o algo de modo diferente pretenden, con ello, una transmutación de la valoración habitual, en tanto apertura del modo de ver habitual.

La creencia de que en una transmutación tal habría de verse un progreso hacia una verdad objetiva significa pues, otra vez, un caer nuevamente en el pensar metafísico.

Heidegger ha interpretado este concepto de Nietzsche de la «transmutación» como la intención de ganar valores ‘en sí mismos’ superiores y, con ello, ha interpretado su filosofía como siendo prisionera del pensar metafísico. Un ‘progreso’ tendría, que ser, en efecto orientado por la idea de un bien ‘en sí’ o de un bien anterior a toda valoración. Para Nietzsche esta idea es justamente el prejuicio fundamental de la metafísica desde Sócrates y Platón. Considera a la moral cristiana coetánea suya solamente como forma popularizada de aquélla. La transmutación como ‘apertura’ hacia nuevas formas de ver conduce *siempre nuevamente* hacia una nueva valoración que, en sí, no puede ser ‘mejor’ que la habitual porque algo puede ser ‘bueno’ sólo dentro de tales valoraciones. También la nueva ‘maliciosa’ forma de ver deviene, en el momento de su reconocimiento, habitual y ‘buena’. Este pensamiento significa el «*amor fati*» que ve «como algo bello lo necesario en las cosas» (Bd. V 2, S. 201)²³. Lo necesario es su confiabilidad y una vincularidad del lenguaje acerca de cosas idénticas confiables.

Lógica, ética y estética son vistas desde aquí en conjunto. Rigen como verdad los «errores» que aún no han sido sacrificados, en cada caso, a una transmutación. «Finalmente» son los errores «irrefutables»; esto significa, en el contexto de Nietzsche: los «errores» irrefutables (Bd.V 2, S. 196)²⁴ o aquello de lo cual no se puede dudar en serio o «razonablemente». Esto es pues para Nietzsche -sobre todo en el denominado período positivista - como para Descartes la base de toda ciencia. Lo que se tiene por verdadero no puede, según Nietzsche, ser puesto en duda porque el fundamento por el cual es tenido por verdadero permanece oculto. A diferencia de Descartes él no ve esto garantizado por un Dios bondadoso como garante de una verdad eterna y existente en sí, sino por el ser olvidado o reprimido de este fundamento. El (histórico) devenir consciente de este fundamento es, para Nietzsche, lo mismo que una disminución de la *fe* en la verdad. Es idéntico a la ‘muerte’ del dios, que antes debía garantizar la verdad o indubitabilidad de determinados asuntos ontológicos o morales.

Para Nietzsche «conocimiento» no se opone, por lo tanto, a fe. Más bien se pone en marcha cuando hay que elaborar algo (en el camino de la ‘fundamentación’), lo que no se integra, sin más, a lo ya tenido por verdadero. Conocimiento «no es», según Nietzsche, «otra cosa que esto: algo extraño debe ser retrotraído a algo *conocido*» (Bd.V 2, S. 275f.)²⁵. En tanto esto se logra es conocimiento y, en cuanto tal, es ‘bueno’: el conocimiento preserva la identidad de las valoraciones también frente a lo primeramente extraño e incomprensible. Este impulso de conocimiento o esta voluntad de conservación y de poder no declina debido a pura intelección teórica, sino por debilidad o decadencia. (También a su ruptura con Wagner Nietzsche la interpreta como un deshacerse de algo decadente (Bd.VI 3, S.5ff). Cada vez que también lo extraño es aceptado sin reducción ‘aclaratoria’ a lo conocido y sin interpretación en su pleno (es decir metafórico) contenido de significado y aparece ya no como malo, «se da muerte» al propio dios. Una forma de vida se disuelve. Este reconocimiento originario de *lo otro en cuanto tal* genera luego otra vez, pero de modo inmediato, una nueva ‘bella’

apariencia apolínea de la confiabilidad y de la vinculariedad universal y sobre esta nueva base puede luego volver a operar también la lógica con su concepto fundamental de la identidad en tanto identificación de significaciones lingüísticamente diferentes. Lo verdadero, el bien y lo bello son nuevamente, a partir de esto, lo mismo.

7. Pensar lógico

La lógica es, por tanto, en su esencia, para Nietzsche, la lógica de la apariencia bella, artística en el origen; o de la apariencia buena, religiosa en el origen. Ambos son el mismo artístico-religioso dionisíaco origen de lo que es tenido por verdadero, por idéntico o por existente, al cual empalma la lógica. En tanto forma universal de un pensar 'fundante' ella se apoya «en presupuestos» a los cuales nada corresponde en el mundo real, por ej.: en el presupuesto de la igualdad de cosas, de la identidad de la misma cosa en diferentes puntos del tiempo» (Bd. VI 2, S. 27) y, con ello, se apoya también en la representación lineal del tiempo, según la cual la duración de lo mismo y la secuencia de lo diferente aparecen como determinaciones temporales objetivas. Precisamente en este carácter presupuestante del pensar fundante en cuanto tal se muestra, según Nietzsche, el rasgo fundamental nihilista de toda teoría. Desde ya que también a la filosofía anterior a Nietzsche le era conocido que la lógica formal, en su concepto del concepto, presupone significados 'objetivos' que en el uso lingüístico permanecen como idénticos y deben preceder, por así decir, a la disponibilidad del uso. Pero la filosofía tradicional veía a este presupuesto como realmente «cumplido», por lo menos, en un pensar ideal o arquetípico (divino). Frente a la relativización de la lógica que emprende Nietzsche mediante su reducción de principio a mundos de apariencias se plantea, por otro lado, la cuestión de si se puede pensar sin absolutamente nada de lógica. Naturalmente, tampoco según Nietzsche se puede. El escribe: «Aquí hay una barrera, nuestro pensar mismo incluye esa creencia» («en el 'yo' con la fe en la lógica». Bd. VIII 1, S. 322). «Abandonarla significa no poder pensar más (Bd. VIII 1, S. 325). No obstante se sostiene que la lógica rige solamente para «*verdades fingidas*» «*que nosotros hemos creado*». Ella es «el intento de captar el mundo real-efectivo según un esquema ontológico que hemos establecido nosotros mismos, hacerlo más correcto, formulable, calculable para nosotros» (Bd. VIII 2, S.55). Ella se remite a nuestras representaciones en tanto éstas corresponden a nuestra facultad de representación y no a una realidad existente en sí. Mientras que las funciones lógicas del juicio, según la crítica de la razón de Kant, se refieren, en su verdadero significado, al ámbito de posibles «fenómenos «sensibles que nos son «dados», según Nietzsche, se refieren solamente a una *apariencia* que se debe a la fe y al arte, se debe propiamente a la capacidad de imaginación de un arte creyente. El poder pensar sigue al poder representar que allí se funda. Desde aquí Nietzsche pregunta si realmente se puede «pensar» a Dios entendido como lo realmente existente (Bd. VI 1, S. 105)²⁶. Según su concepto del pensar sólo una «metáfora», en tanto «algo ilógico», conduce más allá de las construcciones a las cuales tiene que remitirse el pensar lógico (Bd. III 2, S. 341).

En la ruptura metafórica de sistemas de significado construidos y consistentes en sí mismos se halla, para Nietzsche, la conexión con la realidad efectiva; pero sólo por un instante intemporal en el sentido de la representación lineal del tiempo; pues ella conduce inmediatamente, a partir de su función, a nuevas representaciones de cosas idénticas, es decir, a nuevos conceptos a los cuales, en significaciones ya dadas, uno cree poder atenerse nuevamente. Conduce hacia una nueva apariencia para la cual aún no había habido *anteriormente* un concepto.

Aún cuando tampoco para Nietzsche puede haber un pensar sin lógica, sin embargo, él conoce una realidad efectiva que no puede ser objeto del pensar porque excede toda capacidad de representación esquematizada y excede, con ello, la base del pensar. Pero Nietzsche a esta realidad no la llama, contrariamente a la tradición, «Dios». Él habla más bien de «naturaleza» como síntesis de una realidad efectiva que existe sólo en la transición entre modos de representación o sea solamente en la metáfora. Este concepto de «naturaleza» es de significado meramente negativo. Fue inventado sólo como «contra-concepto» de 'Dios' (Bd. VI 3, S. 179). Es decir él es entendido como libre de toda valoración que se autoestablece como absoluta y por eso tampoco es entendido como posible concepto positivo del 'pensar racional'. «Pensar» es para Nietzsche eo ipso, - al igual que la diferenciación entre bueno y malo - algo encerrado en sí mismo y esto significa, ahora a la inversa: anti-natural. Desde luego que no es, por eso, algo 'malo' sino por el contrario; justamente por eso es la síntesis de lo 'bueno'; porque proporciona una imagen del mundo en el sentido de una posibilidad de orientación estable. En este sentido proporciona dicha y gozo, por lo menos mientras no quiera ir al fondo de sus propios presupuestos y mientras permanezca, en definitiva, irracional; en tanto que el 'reconocer' la barrera que representa el pensar en su orden - lo cual es más consecuente - es doloroso. Conduce hacia el «destino» de una filosofía «trágica», sin salida.

Solamente en el soportar esta situación trágica el hombre no estaría encerrado inconscientemente en límites. Sólo el poder asumir esta carga en forma liviana, lúdicamente, en lugar de sufrirla y de caer siempre en nueva forma ('ideológica') del ser determinado, incluso en sistemas políticos de libertad, sería la liberación. (Lo 'bueno' y el Estado son vistos por Nietzsche, al igual que por Platón, como algo que, desde la esencia del 'pensar racional', han de ser pensados en conjunto).

Es en esta dirección de una sostenida afirmación de la 'dionisíaca' ausencia de límites en la esencia del hombre - en lugar de la permanente y reiterativa fijación en determinadas 'virtudes' y en un determinado deber-ser - que apunta el «amor al superhombre» (Bd. VI 1, S. 260)²⁷. El 'superhombre' sería el hombre que ya no podría definirse en tanto esencia lógica y que se podría afirmar como «intento» abierto (Bd. VI 1, S. 261)²⁸. En el camino hacia esto el «daño» que causan «los buenos» es necesariamente «el daño más dañino de todos» (Bd. VI 1, S. 262)²⁹. Ellos quieren siempre la virtud determinada,

particular, claramente delimitable, frente al mal. Ellos *«tienen que crucificar a aquel que se inventa su propia virtud»* (Ibíd.). En este sentido *«sacrifican a sí mismos el futuro»* (Ibíd.), pues anulan constantemente la apertura de éste para asegurarse, en el pensar lógico, de su propia autoidentidad permanente acorde con un tiempo lineal que se prolonga en el futuro a partir de lo ya sido.

8. El destino de la «doctrina»

«Así habló Zaratustra» (1883-85) es considerada la principal obra de Nietzsche. Si bien este escrito no es el más maduro estilísticamente, es la obra más popular. Pero es quizá también la más difícil pues la «doctrina» de Zaratustra, plásticamente rica, es tomada con demasiada liviandad, como teoría de Nietzsche, la cual, según la autocomprensión de Nietzsche, no puede existir. Lo que a Nietzsche le importa no es, en definitiva, la «doctrina» de Zaratustra, sino su «destino» como maestro (Bd. VI. 1, S. 271)³⁰. Zaratustra es presentado como «portavoz de la vida», como «portavoz del círculo» (Bd. VI 1, S. 267)³¹, finalmente como *«maestro del eterno retorno»* (Bd. VI. 1, S. 271). Su «doctrina» reza: «Todo va, todo vuelve; eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del ser.

Todo se rompe, todo se recompone; eternamente la misma casa del ser se construye a sí misma. Todo se despidе, todo vuelve a saludarse; eternamente permanece fiel a sí el anillo del ser» (Bd. VI 1., S. 268)³². Esto es señalado como el pensamiento «más abismal» de Zaratustra. Esto significa no sólo el pensamiento más abismal y más fundamental sino también, ante todo, un pensamiento que no sería «posible» según los presupuestos de la lógica o según la medida de la consistencia interna. Es un pensamiento «dominante», no un pensamiento dominado o conscientemente reflejo. «Quiero oír tu pensamiento dominante y no que has escapado de un yugo» (Bd. VI 1, S. 77)³³. Como uno de los «contraconceptos « fuertes de Nietzsche es, en tanto «contraconcepto» frente al concepto lineal del tiempo correspondiente sólo al pensar lógico, una expresión provocativa de la vida preconceptual misma o sea esencialmente individual y, en cuanto tal, es un pensamiento 'grave' para cuya expresión no hay aún disponibles conceptos fáciles, es decir, universalmente válidos. Esto significa también que él sólo puede expresarse metafóricamente, no usando instrumentalmente el lenguaje común; sino que lo modifica 'transmutantemente'. Por eso esta «doctrina» tiene que ser presentada, primeramente, en las propias palabras 'poéticas' de Nietzsche y luego tenemos que ver si esto podría ser, también para nosotros, de alguna significación reveladora.

Que todo pasa y todo retorna ha de ser, evidentemente, el mismo pensamiento. Todo pasa *en tanto* retorna y viceversa. Para entenderlo podemos remitir a Heráclito o al estoicismo, como a algo conocido. Pero también se dice: «Todo se despidе, todo se saluda nuevamente».

Este pensamiento ha de entenderse pues no sólo en forma ontológica en el tradicional sentido ‘natural-filosófico’ sino, ante todo, como pensamiento acerca del destino de las personas. La representación del tiempo de vida, según la imagen de un tiempo lineal que transcurre hasta lo infinito y que en eso se ‘desvanece’ vive, a su vez, de la representación de instantes distintos, cada uno de los cuales se halla separado, en su identidad, de cada uno de los otros por el tiempo. (Según Kant, una tal sucesión objetiva sólo puede ser pensada a partir de un concepto de dependencia *causal*. *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufl., S. 232 ff.³⁴). El concepto de tiempo así imaginado es, según esto, dependiente del concepto de cosas idénticas. Esta representación del tiempo es, por consiguiente, la del «hombre pequeño», el que se orienta acorde con la «ontología moral» vigente en el momento respectivo, la cual debe - según su representación - precederle. En esto él «*se*» «sacrifica el futuro» porque él, en tanto ser *consciente*, «puede vivir» sólo así. Contra esta imagen de hombre se expresa el «hastío» de Zaratustra (Bd. VI 1, S. 270³⁵). Pero él también sabe que este «hombre pequeño» es el hombre real fuera del paroxismo dionisiaco, el cual en la estrechez de su conciencia *tiene* que otorgar valor a una representación del tiempo que corresponde a la identidad de las cosas confiables y que las mantiene separadas. Este «hombre pequeño», en tanto hombre real, retorna eternamente. También el «más grande de los hombres se le parece aún demasiado» (Ibíd.). Incluso él es aún «demasiado humano». También los poetas son «hombres pequeños» cuando acusan a la vida «con palabras» (Bd. VI 1, S. 269)³⁶ y, a través de ello la objetivizan. Ellos llevan la vida a la forma ‘apolínea’ de representaciones fijas. Al tener que «cantar» siempre de nuevo (Bd. VI 1, S.271)³⁷ presentan el «eterno retorno» al teórico observador como una doctrina positiva, distanciante-objetivante en lugar de soportarlo como destino. «*Y vosotros habéis sido espectadores de todo esto*»? reza el reproche de Zaratustra (Bd. VI 1, S. 269)³⁸. Esta reflexión cosifica a Zaratustra como maestro de una «doctrina» determinada, positivamente comunicable, que luego puede ser integrada nuevamente como contenido de una concepción del mundo. En general se comprueba en qué consiste *su* identidad: «tú eres el maestro del eterno retorno, - Ese es pues *tu* destino»! (Bd. VI 1, 271)³⁹.

El «*eterno retorno de lo idéntico*» no puede ser, en serio, una «doctrina» teórica sobre una legalidad objetiva según la cual en determinados intervalos retornan las ‘mismas cosas’. Cuando se le presenta así, por ejemplo, en *Zaratustra* y se dice de determinadas cosas que siempre retornan (Bd. VI 1, S.272)⁴⁰, esto sólo puede querer decir, desde el «pensamiento dominante» de Nietzsche, que no puede haber ningún punto fijo extramundano de observación del acontecer a partir del cual haya de identificarse esto ‘objetivamente’, por ejemplo, ‘como’ eterno retorno en el todo. La «doctrina» del «eterno retorno» misma, en tanto «doctrina», es incorporada precisamente en el proceso, incluida la proclamación del «superhombre». También él «*retorna eternamente*» con el hombre (Bd. VII 1, S. 281). Tales «doctrinas» no tienen efecto ni

cambian, en definitiva, nada. Con ellas no se gana ningún punto de vista 'superior' ni ninguna verdad que sea, por principio, diferente de las otras creencias. «Como anunciador», Zarathustra «perece» (Bd. VI. 1, S. 273)⁴¹. «Eterno retorno» significa, pues, también que «*todo tiene - igualmente - su tiempo y perece*». Lo que retorna no es 'algo' que, desde un punto de vista 'trascendental' haya de ser identificado como lo objetivamente idéntico, sino el fáctum eterno de que el esquema de pensamiento del identificar conceptual, bajo el cual más se nivelan precisamente «los conceptos supremos», es inevitable (Bd. VI 3, S. 70).

9. Respetto del problema del carácter vinculante del lenguaje

Lo decisivo es reconocer la comprensión del carácter inevitable de tal positivación teórica de modo que querer condenar moralmente esta positivación no tiene ningún sentido. Ella es inevitable y retorna de nuevo, precisamente *al* aparentar ser 'teóricamente' superada. Nada nuevo es 'mejor' que lo antiguo. También según Nietzsche sólo se puede salir de una lengua, de una imagen del mundo, adentrándose en otra (Humboldt). Toda metáfora que conduce más allá de un sistema lingüístico se coagula nuevamente de modo inmediato en un concepto cosificante. Así también Zarathustra permanece una figura trágica. El sabe, es cierto, que «los poetas mienten demasiado»; pero él se incluye a sí mismo: «Pero también Zarathustra es un poeta» (Bd. VI 1, S. 159)⁴². En Nietzsche mismo Zarathustra devino ya una figura con cuyo «destino» el mismo Nietzsche se identifica solamente en tanto en ella debe ser expresado el destino universal de la reflexión. «*Nosotros mentimos demasiado*» (Bd. VI 1, S. 160)⁴³. Esto es el reconocimiento 'extramoral' de la necesidad, no superable mediante reflexión, de sacrificarse «a sí mismo», e.d. sacrificarle a la identidad de la propia autoconciencia, «el futuro».

La apariencia tiene que ser. En tanto ella parece unir a los separados en una vincularidad universal de la autocomprensión, ella es la bella apariencia que estabiliza la vida de seres conscientes y, con ello, permite que existan. Verdad es que «a cada alma le pertenece un mundo distinto» (Bd. VI 1, S. 268)⁴⁴. Cada una tiene sus prejuicios individuales, su propia fe en la identidad de cosas, su propia lengua, etc. Nietzsche resume esto en la metáfora de un «trasmundo» («Hinterwelt»). Los hermenéuticos modernos hablan de diferentes horizontes de comprensión. Aunque en metáforas felices que se condensan en los conceptos comunes esta diferencia parece ser superada. Pero con respecto a todo lo que no se deja poner en tales devenidos conceptos -e.d. en la relación de singulares con singulares *en cuanto tales* - parece, según esto, que no puede haber vincularidad alguna. Y tampoco el «devenir de una metáfora en algo duro y rígido», es decir, su universalización en un concepto, - «garantiza absolutamente nada con respecto a la necesidad y justificación exclusiva de esta metáfora» (Bd. III 2. S. 378). Tampoco a través de los conceptos se logra vincularidad garantida. Las mónadas permanecen sin ventanas (Leibniz). Pero «entre lo más semejante», entre las diferencias

de perspectivas identificables tan sólo preconceptual o «estéticamente» «la ilusión miente de la manera más bella» (Bd. VI, 1, S. 268)⁴⁵ porque aquí es donde ella es productiva al máximo. En lo 'universal' la apariencia ya existe de manera anticipada como mediación alcanzada lingüístico-institucionalmente y como coincidencia. A partir de aquí vincularidad parece ser fácilmente producible. Frente a esto, «el más pequeño abismo» entre todo lo aún no o ya no mediado institucionalmente o la diferencia subyacente bajo cada diferencia determinable conceptualmente es lo «más difícil de superar» (Ibíd.). Esto se logra - frente a la liviandad del pensar acorde con entendimiento - sólo individualmente o sea sin la apariencia de la certeza prefigurada. Pero también el feliz logro de un habla de «alma» a «alma» - las cuales son diferentes entre sí debido a sus mundos - sigue siendo apariencia. Por lo tanto no se puede hablar en Nietzsche de una glorificación de la poesía o de la capacidad de imaginación productiva; por lo menos no en el sentido de que ella, en sus obras, se acerque más a la realidad efectiva que el pensar en conceptos dados. Más bien ella genera 'metafóricamente' la apariencia de la coincidencia también allí donde fracasa, en este aspecto, el lenguaje normal de conceptos fijos. Ella miente, en verdad, «del modo más hermoso» por carecer de la orientación conceptual *previamente* dada pero también lo nuevo provocado por ella es captable sólo en concepto positivo.

10. Los principales temas

El problema fundamental de la filosofía de Nietzsche es, en todos los ámbitos (y en el fondo también en cada tramo de su vida) el mismo problema de la limitación «trágica». Visto filosóficamente se trata del problema de un pensar necesariamente perplejo y, con ello, se trata del problema de la posibilidad de reflexión filosófica acerca de esta perplejidad. Según Eugen Fink la relación de Nietzsche con la tradición de la filosofía metafísica es una relación de «cautiverio y liberación» (179); y también Heidegger ve ciertamente en Nietzsche una consumación de la metafísica; pero también, es verdad, ve en Nietzsche al último metafísico. Empero la cuestión es si una liberación tal es, según Nietzsche, claramente pensable como «salida del vaso de moscas» (Wittgenstein). Nietzsche no puede, por cierto, 'evaluar' negativamente el estar atado a un esquema de pensamiento sin reflexionar que, precisamente esto, expresa la atadura a una «ontología moral» en la cual 'liberación' siempre apareció como valor y finalmente incluso, en la interpretación moderna de la idea platónica del Bien, como el valor supremo. Así él habla, en general, del «pensar racional» como de un «esquema del cual no podemos despojarnos» (Bd. VIII 1, S. 198). Por eso para él el «nihilismo» consiste en el «pensamiento más paralizante» «de que uno es burlado y sin ningún poder para no dejarse burlar» (Bd. VIII 1, S. 271). Nietzsche piensa la finitud humana radicalmente hasta el límite, es decir, hasta la aporía del pensar. El pensar es para él, el destino del hombre finito y no, precisamente, la participación en un pensar divino 'puro'.

Sólo a partir de aquí tiene sentido preguntar qué pueden significar las famosas y malfamadas tesis principales de la filosofía de Nietzsche y cómo se relacionan entre sí: fuera de la 'doctrina' del «eterno retorno» como el pensamiento capital de la «voluntad de poder» - descubierto ya tempranamente (1881), la «transmutación de los valores» (la 'crítica de la moral'), la «muerte de Dios» (la 'crítica' de la religión), y la doctrina del «superhombre». Todas estas tesis tienen que ser entendidas como variaciones del tema fundamental de una «filosofía trágica»: la doctrina de la «voluntad de poder» se halla siempre vinculada con la mencionada «debilidad» del pensar. Ello no es una contradicción. De la comprensión de la imposibilidad de encontrar una salida como camino hacia una verdad incondicionada resulta la carencia de fines de la voluntad. Ella no encuentra en ningún fin su límite 'racional'. En este sentido ella permanece ilimitadamente voluntad. Si el ser determinado, identificable en el pensar, ha de ser el ser, la voluntad no pretende *nada* en lo cual llegue a calmarse. En todo lo que ella en la apariencia de la conciencia se representa como fin, en el fondo, ella sólo se quiere a sí misma. En este sentido ella sería como el «juego» carente de objetivos de un niño que «juega entre los cercos del pasado y del futuro en alegre ceguera» (Bd. III 1, S. 245; cfr. también Bd. VIII 1, S. 197). Pero también este pensamiento del «juego» permanece un pensamiento límite. A la metáfora del juego le sigue inmediatamente la «trágica» comprensión de que el juego libre de objetivos «tiene que ser interrumpido». Al ser aprendido el significado gramatical de la palabra «era» se coagula el tiempo, tornándose, de esta forma, en la necesaria representación de identidad del sí mismo. La existencia es objetivada bajo el sacrificio del futuro como «un imperfectum nunca a consumir». En esto es, por lo tanto, por una parte, «una cosa» (Bd. III 1, S. 245) o sea, algo idéntico, por otra parte, empero, es algo «aún no fijado» (Bd. VI 2, S. 79)⁴⁶ y algo diferente del contenido de la representación consciente de la autoreflexión. En la concepción de la existencia como «imperfectum» la voluntad de poder se muestra como voluntad de autoidentificación perfecta que debe, según los modelos de comprensión dados, arribar a un fin, pero nunca puede lograrlo. En este sentido representa, como lo interpreta Heidegger, «lo existente en su totalidad» o la idea de un mundo que hay que dominar aún completamente a partir del planteamiento del pasado.

Igualmente ocurre con la tesis «crítico-moral» de la «transmutación de todos los valores». Sólo en el momento intemporal de la transmutación se suprime la representación del tiempo según la cual ella conduce de un estado de valoración dado a otro. Este «Mediodía» intemporal «entre» un pasado representado y un futuro diferente de aquél no permite ser asido. El futuro será también otra vez un tiempo con determinadas representaciones de valor por las cuales uno puede orientarse alivianado, porque la «fe» en valores absolutos es tan necesaria para la vida como la fe «en cosas idénticas». El pensamiento de la igual validez de todos los sistemas de valor es, del mismo modo, sólo un pensamiento límite, como el de la «voluntad de poder». Tampoco él se deja soportar en «serio». La gran risa dionisíaca de la que habla reiteradamente

Nietzsche y con la cual la «ciencia» podría ser «gaya», libre de valores, se trastoca siempre de nuevo y de modo inmediato en una nueva «seriedad de la fe» (Bd. VI 2, S. 65)⁴⁷ respecto de la cual uno se sabe obligado en el querer. En la *Gaya Ciencia* se dice, incluso, que la «*gran seriedad*» tal vez recién comience cuando el hombre nuevo sea tenido por el «ideal de un espíritu que juega ingenuamente, es decir sin proponérselo, desde una desbordante plenitud y riqueza, con todo lo que hasta ahora fue considerado como santo, bueno, intocable, divino». Con este nuevo ideal se establecerá, tal vez, según Nietzsche, el verdadero signo de interrogación y *comenzará* la «tragedia» con total «seriedad» (Bd. V, 2, S. 319)⁴⁸.

También la «doctrina» de la «muerte de Dios» se halla entre la antítesis relativizante de que es de temer que «no nos liberamos de Dios porque todavía creemos en la gramática» (Bd. VI 3, S. 72). Esta fe representa aquí a la fe en la «razón en el habla» (Ibíd.) o en la realidad (Realität) de conceptos «supremos». Sin los presupuestos de la lógica, es decir, sin la fe en «cosas idénticas» y en valores absolutos de orientación en el pensar y el actuar no se puede pensar; y para seres vivos conscientes esto significa que: tampoco se puede existir. Es la fe en la verdad de las «aclaraciones», de afirmaciones sobre algo, ante todo en la forma de la unión de sujeto y predicado, en las cuales se afirma que X es, - en el sentido de la reducción de lo cuestionado a lo incuestionado o de lo problemático a lo fácil - en verdad, Y. Este modo de proceder reductivo exige, según su lógica, un punto fijo y supremo de incuestionabilidad absoluta. Nietzsche contrapone a esto un sentido de aclaraciones meramente útil para la vida, pragmáticamente satisfactorio y, con ello, una pluralidad de cosmovisiones. Zaratustra pregunta si la «divinidad no consiste precisamente en que existan dioses, pero no dios» (Bd. VI 1, S. 226)⁴⁹. La doctrina de *un solo* Dios es calificada por Nietzsche como «la palabra más atea» (Ibíd.). La entiende como el punto de vista que se considera a sí mismo absoluto, como la perspectiva que no se comprende a sí misma como tal. Pero como el sobrehumano punto de vista 'lúdico' de la relativización de la propia autocomprensión y de la comprensión del mundo, del reconocimiento del otro o del «amor al lejano» (Bd. VI 1, S. 73)⁵⁰, según Nietzsche, no se deja asir en serio; entonces el «hombre pequeño»- el que se remite a sí mismo - «retorna siempre» (Bd. VI 1, S. 270)⁵¹, el cual necesita de una absolutización de su esquema de pensamiento y - en consecuencia - de *un solo* Dios. El monoteísmo, esto es en Nietzsche el espíritu seguro de sí mismo de una determinada moralidad, continúa apareciendo como la racionalidad inmanente de todo. En esta perspectiva aporética Nietzsche se diferencia, a pesar de toda proximidad, de la dialéctica hegeliana, que él interpreta como intento de «superar al Dios moral» (Bd. VIII 1, S. 124); pero, al mismo tiempo, de presuponer la verdad del pensar racional.

El «hombre pequeño» y su representación de Dios no son superables. El no es separable del «superhombre». Por lo tanto Nietzsche se halla lejos también de elevar el «amor al más lejano» - en tanto amor al otro en su alteridad incomprendida - a postulado moral,

a pesar de que este malentendido es nuevamente casi inevitable. Presentar al «superhombre» como «ideal» al cual hay que aspirar seriamente sería otra vez la forma (inevitable) de pensar del «hombre pequeño». El superhombre no *puede, pues*, ocupar el sitio de Dios. El se habría realizado efectivamente si este sitio pudiese permanecer vacío, o sea, si una absolutización de las propias valoraciones y del propio tener por verdadero a algo pudiera cesar realmente. El «amor al superhombre» (Bd. VI 1, S. 260)⁵² que pudiese amar desinteresadamente «al lejano» y al futuro indeterminable por él fracasa esencialmente al convertirse en «amor al prójimo». Con esto se entiende, en Nietzsche, el amor a lo que le es más cercano a uno, porque 'algo es valioso' y debe serlo a partir del sistema de valores propio. Queda por preguntar si Nietzsche, justamente cuando contrapone a este amor al prójimo así entendido, su «contraconcepto» de «amor al más lejano», no se aproxima al concepto cristiano de amor al prójimo y, con ello, al modo cristiano de hablar de Dios. Cuando dice que «cada uno es para sí mismo el más lejano», se expresa que nosotros «para nosotros no somos los que conocemos» (Bd. VI 2, S. 260)⁵³ y que «en el fondo» nos diferenciamos de la representación de nosotros mismos que tenemos en común con otros dentro de una determinada imagen del mundo y de los hombres.

Finalmente se plantea la cuestión acerca del concepto de verdad de Nietzsche. "Verdad", en un sentido manifiesto en conceptos universales es, para él, una determinada "especie de error" sin la cual la vida humana no sería posible (Bd. VII 3, S. 226). La tradición de la filosofía plantea a proposiciones de esta clase la cuestión acerca de su propia verdad. No pretenden ellas, en su propia determinación, verdad para sí mismas? La principal tesis de Nietzsche en este contexto reza: "No hay juicios singulares" (Bd. VIII 1, S. 273). Todo juzgar y, con ello, también todo sistema (científico) a partir de juicios, se halla en un conjunto de una orientación valorativa del mundo no objetivable en sí mismo y, consecuentemente, esto vale también para tales reflexiones sobre la 'esencia' de los juicios. Naturalmente, Nietzsche ve lo paradójico y aporético en eso que, según él, hay que aceptar comprendiendo; y así habrá que conformarse con que él, al haber señalado las condiciones de consistencia lógica, no puede querer dar ninguna definición incondicional de 'verdad' consistente en sí misma. El ve perfectamente que toda crítica a conceptos tradicionales de verdad participa necesariamente del esquema en el cual ya se han formulado aquéllos y por eso ella se convierte, de modo similar, nuevamente en una "doctrina" condicionada. Dicha crítica sólo puede, en principio, repetir el "error" criticado y no querer en "serio" ser 'mejor' que el objeto de la crítica. Nietzsche sabe de lo ilógico y, con ello, de lo no-bueno y aún malicioso de su crítica. Para él filosofía permanece, en su esencia, sin salida. Por eso ella se dirige a "todos y a ninguno" (Bd. VI 1, S. 1) y a su tragedia inmanente sólo puede llevarla a expresión como un héroe sobre el escenario o literariamente. Así se explica también el destino de Nietzsche como filósofo. En él se ha admirado predominantemente al estilista y escritor.

III. Acerca del problema de su "influencia"

Nietzsche ejerció ya en vida una influencia significativa en la literatura de su tiempo. En la filosofía su influencia es difícil de determinar en detalle. De sus incitaciones a pensar no podía surgir una escuela filosófica; porque él no expone tanto una doctrina como quiere señalar el nihilista carácter de apariencia de doctrinas formuladas sistemáticamente con pretensión absoluta y, a través de ello, problematiza la autocomprensión filosófica de su tiempo. Como autor él se coloca a sí mismo, con plena conciencia, en esta contradicción. La forma aforística y el lenguaje metafórico - que se entiende a sí mismo más como expresión "maliciosa" del afecto que como construcción doctrinaria totalmente formulada en sí misma - son adecuados a esta conciencia. No se argumenta, en el fondo, 'lógicamente' sino que el "pensamiento dominante" de la imposibilidad de una verdad absoluta concebible en conceptos es variada siempre nuevamente bajo puntos de vista cambiantes, en tanto única consecuencia en todo pensar consecuente. La filosofía llega a expresión como fuerza espiritual del cuestionar. Esto no pudo impedir que concepciones del mundo - especialmente aquellas que quisieron 'superar' la historia habida hasta hoy por algo mejor- vieran en Nietzsche a su precursor. Naturalmente tales malentendidos tienen también, lamentablemente, su efecto. La misma cuestión de si Nietzsche se encuentra al "fin" de la Metafísica tiene que ser respondida teniendo en cuenta que él, por el contrario, sospechó que sólo con el tiempo captado por él 'en pensamientos' - y, con ello, llevado a conciencia - podría comenzar tal vez recién "la gran seriedad" y, con ello también la verdadera "tragedia". Entonces la historia del hombre teórico criticada por él habría sido sólo un prólogo en este teatro.

Notas

¹ N.T.: KANT, *Was ist Aufklärung?*, Akademie- Ausgabe, Vol. VIII, p. 35. En español: *Qué es Ilustración?*, F.C.E.M., Tr. de E. Imaz, México, 1999. Imaz traduce: «Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro»,

² N.T.: KANT, *Crítica de la Razón Pura*, II, p. 360, Losada, Bs. As. 1960, Tr. de José Rovira Armengol: «...es muy absurdo esperar esclarecimiento de la razón y prescribirle de antemano, sin embargo, de qué lado tiene que pronunciarse necesariamente. ... la razón se halla de suyo tan sujeta y limitada por la razón que...»

³ Las indicaciones referentes a la ubicación de los textos citados corresponden a la Edición de *Colli y Montinari*. Los números romanos indican la Sección, los números arábigos delante de la coma indican el número del volumen y los números arábigos detrás de la coma indican el número de página.

N.T. La traducción de las citas de Nietzsche se orienta según la terminología ya acuñada por las traducciones de las obras de Nietzsche al español por parte de Andrés Sánchez Pascual. En muy pocos casos de no total coincidencia ofrezco al lector las dos versiones, con la ayuda de una nota final. El título de la obra *Die fröhliche Wissenschaft* ha sido vertido tradicionalmente al español

como *La gaya ciencia* y así me refiero a ella. Empero para las citas correspondientes de la misma he respetado la versión *La ciencia jovial* de José Jara.

⁴ N.T. *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Biblioteca Nietzsche, Tr. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, 2000, pp. 132/133.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid, 135.

⁷ Ibid, 136.

⁸ *La ciencia jovial*, Monte Avila, Caracas, 1999, Tr. de José Jara. 25.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid, p. 26.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid, p. 27.

¹³ Ibid, p. 30.

¹⁴ Ibid, 31.

¹⁵ Ibid, p. 32/33.

¹⁶ Ibid, p. 36.

¹⁷ *Así habló Zaratustra*, Alianza, Biblioteca Nietzsche, Madrid, Bs. As. 1990, Tr. de Andrés Sánchez Pascual, p. 102.

¹⁸ *La ciencia jovial*, p. 37.

¹⁹ Ibid, p. 220.

²⁰ Ibid, p. 155.

²¹ Ibid, p. 141.

²² Ibid, p. 159.

²³ Ibid, p. 156.

²⁴ Ibid, p. 220.

²⁵ *Así habló Zaratustra*, p. 132.

²⁶ Ibid. , p.. 291

²⁷ N.T. Sánchez Pascual traduce «experimento» (ibid, p. 292).

²⁸ Ibid, 293.

²⁹ Ibid, 303

³⁰ N.T. Sánchez Pascual traduce «abogado de la vida», «abogado del círculo» (Cfr. ibid, p. 298).

³¹ Ibid, p. 300.

³² Ibid, 102.

³³ Cfr. KANT, *Crítica de la Razón Pura*, 2ª Ed., Vol.1, p. 317 y ss.Losada, Bs. As., 1960.

- ³⁴ *Así habló Zaratustra*, p. 301
- ³⁵ *Ibid*, p.300.
- ³⁶ *Ibid*, p. 302.
- ³⁷ *Ibid*, p. 300.
- ³⁸ *Ibid*, p. 303.
- ³⁹ *Ibid*.
- ⁴⁰ *Ibid*, 304.
- ⁴¹ *Ibid*, p. 189.
- ⁴² *Ibid*.
- ⁴³ *Ibid*, p. 299.
- ⁴⁴ *Ibid*.
- ⁴⁵ *Más allá del bien y del mal*, p. 94.
- ⁴⁶ *Ibid*. p. 78
- ⁴⁷ *La ciencia jovial*, p. 254.
- ⁴⁸ *Así habló Zaratustra*, p. 256.
- ⁴⁹ *Ibid*, p. 98.
- ⁵⁰ *Ibid*, p. 301.
- ⁵¹ *Ibid*, p. 291.
- ⁵² *La genealogía de la moral*, p. 22.
- ⁵³ *Así habló Zaratustra*, p.5.

Bibliografía

1. Obras.

Friedrich Nietzsche: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg.v.G. Colli und M. Montinari, Berlin/ New York 1967ff. (Studienausgabe in 15 Bänden, München 1980).

Friedrich Nietzsche: Werke in 3 Bänden und ein ausführlicher Index-Band. Hrsg. v. K. Schlechta, München 1977.

2. Literatura

2.1. Medios auxiliares y Anuario

Reichert, H. W., Schlechta, K. (Hrsg.): International Nietzsche Bibliography, Chapel Hill, N. C., 1968 (Continuación en los Nietzsche-Studien — con ordenación por países, frecuentemente con breves comentarios en inglés).

Montinarí, M., Müller-Lauter, W., Wenzel, H. (Hrsg.): Nietzsche—Studien. Berlin/New York 1972 ff. (Jahrbuch, Forum der internationalen Nietzsche-Forschung. En cada segundo tomo de por medio es continuada la bibliografía iniciada por Reichert y Schlechta).

2.2 Persona y vida

Janz, C. P.: Friedrich Nietzsche Biographie, 3 Bde., München 1978 (corrección de la unilateral y, en parte, falseada versión de la hermana; se remite también a testimonios desconocidos).

2.3 Monografías

Löwith, K.: Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Hamburg ³1978 (Interpretación general de la filosofía de Nietzsche a partir del eterno retorno de lo idéntico: según el autor, N. intenta superar la crisis de su tiempo después de la muerte de Dios: «en la cima de la modernidad» N. pretende recuperar, en vano según L., la concepción del mundo de los presocráticos).

Jaspers, K.: Nietzsche. Eine Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin ²1947 (quiere defender a N. de la apropiación por parte de los nacional-socialistas: el pensamiento de N. como «superación» de todos los valores y verdades, pero que no puede anular la esencial multisignificación del mundo).

Kaufmann, W.: Nietzsche. Philosoph — Psychologe - Antichrist. Traducido del inglés-americano por J. Salaquarda, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft 1982. (también para legos interesados, una entendible introducción en la filosofía de N.; una comprensión orientada más bien psicológicamente.)

Fink, E.: Nietzsches Philosophie, Stuttgart ³1973. (Apoyándose en Heidegger considera a la filosofía de N. desde el punto de vista de una discusión con la metafísica occidental. — Resultado: los temas fundamentales de N., tales como la equiparación de ser y valor, la doctrina de la voluntad de poder, del eterno retorno, de la muerte de Dios y del superhombre corresponden a los problemas fundamentales de la metafísica. Empero, en la idea del «juego» N. retorna a una filosofía de procedencia no metafísica sino heraclítea.)

Heidegger, M.: Nietzsche, 2 Bde., Pfullingen 1961 (Obra standard, incluye las Lecciones dictadas desde 1936 hasta 1940 y los trabajos llevados a cabo hasta 1946).

Ulmer, K.: Nietzsche. Einheit und Sinn seines Werkes, Bern 1962. (Remite la multiplicidad en el pensamiento de N. a la «voluntad de una gran humanidad y de una cultura superior».)

Deleuze, G.: Nietzsche et la philosophie, Paris, P. U. F, 1962 (N. como contraposición a Hegel. Contra el poder de lo negativo, la valoración del sufrimiento y la positividad dialéctica, N. avanza- según D. - hacia las fuerzas y valores creadores de sentido: Filosofía como «l'art d'interpréter et d'évaluer», como «affirmation de l'affirmation»).

Danto, A. C.: Nietzsche as Philosopher, New York, Macmillan, 1965 (Dilucidación de la estructura contextual del pensamiento de N. y de su crítica a la doctrina de la verdad como correspondencia desde la perspectiva de la filosofía analítica del lenguaje).

Granier, J.: Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, Paris, Edit. du Seuil, 1966. (Interpretación orientada en Heidegger y en los textos: N. no es - a juicio del autor - el pensador de la culminación de la metafísica, sino que en el pensamiento de la voluntad de poder supera definitivamente el pensar representativo-positivo.)

Volkmann-Schluck, K.-B.: Leben und Denken. Interpretationen zur Philosophie Nietzsches, Frankfurt/M. 1968. (Partiendo de Heidegger V.-S. subraya el significado del Nihilismo como «repulsión de la metafísica a sí misma para la comprensión del presente».)

Müller-Lauter, W.: Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin 1971 («Immanente Darstellung und Kritik»; parte de la problemática de los opuestos - reales o supuestos - en la obra de N.).

Röttges, H.: Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung, Berlin/New York 1972 (a través del desarrollo de Nietzsche muestra, en contraposición a Kant y apoyándose en Hegel, cómo la pretensión de la Ilustración se trastoca en Nihilismo si no se lleva a cabo la reflexión sobre su propia condicionalidad).

Grimm, R. H.: Nietzsche's Theory of Knowledge, Berlin/New York 1977 (elabora desde la obra tardía de Nietzsche «un 'criterio' totalmente nuevo y completamente movable de 'verdad'» y su «ontología - fluyente de la voluntad de poder» como mera apoyatura de ésta).

Magnus, B.: Nietzsche's Existential Imperative, Bloomington/London 1978 (Discute la ambivalente historia de la investigación respecto del tema del eterno retorno de lo idéntico y lo interpreta como mito opuesto al del «hombre que rehuye al tiempo»).

Kaulbach, F.: Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie, Köln/Wien 1980 (muestra el significado de la idea de Nietzsche del carácter de ensayo de toda filosofía - en relación con la exigencia de justicia en el concepto del reconocimiento filosófico).

Figl, J.: Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß, Berlin/New York 1982.

Montinari, M.: Nietzsche lesen, Berlin/New York 1982 (sobre la historia de la obra, edición y recepción de Nietzsche).

2.4 Ediciones de un conjunto de autores

Hillebrand, B. (Hrsg.): Nietzsche und die deutsche Literatur, 2Bde.. München/Tübingen 1979 (contiene más de 200 textos respecto de la influencia de N. en la literatura alemana hasta mediados del S. XX).

Guzzoni, A. (Hrsg.): 90 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption, Meisenheim 1979 (contiene, además de textos de Jaspers, Löwith, Heidegger, Fink y Danto, ejemplos de la recepción de N. en Francia — Sartre, Foucault, Rey, Pautrat — y de los principales representantes de la recepción de N. en las primeras décadas del siglo XX).

Salaquarda, J. (Hrsg.): Nietzsche, Darmstadt 1980 (selección representativa de escritos de la investigación sobre N. que datan desde 1948).