

## *Un panorama de cien años de interpretación filosófica de Nietzsche*

### 1. Introducción

A cien años de la muerte de Nietzsche y ciento cincuenta de su nacimiento, la radicalidad de su filosofía sigue siendo insuperada. Al Occidente cristiano le duele tenerlo que honrar como a uno de sus grandes hijos: a él, que anunció el fin de la tradición cristiana y de la Modernidad, poniéndolo en el centro de sus reflexiones o, mejor dicho, de sus profecías.

El canto del cisne de la Ilustración y la Edad Moderna obligó al siglo XX a ocuparse de este pensador y a retomar sus temas; a él, tan malquerido como admirado por el siglo XIX, quien le propinará los más duros golpes a la tradición filosófica hasta entonces y anticipará, en sus obras, la crisis de sentido de nuestro siglo. No se puede enfrentar con indiferencia a aquel que anunció de manera profética el fin de lo que hasta entonces se había considerado sagrado. De ahí los intentos, con frecuencia impotentes, de instrumentalizarlo para fines ideológicos, o los más logrados, de encasillarlo como el último representante de una tradición que se decía haber superado. En la tradición de la interpretación de Nietzsche hubo incontables intentos de reducirlo a un sistema, para despojarlo así del aguijón que él mismo había representado para la tradición y toda la filosofía anterior. Pero los intentos de castración y de tranquilización de los ánimos se caracterizan por agotarse rápidamente en su misma simplicidad, de modo que sus interpretaciones nacen muertas sin alcanzar jamás al público. Y esto justamente porque la realidad, o, mejor dicho, la realidad imaginada, es más radical aún en su destructividad que las profecías más radicales, de manera que éstas todavía parecen, frente a lo fáctico, meras ensoñaciones infantiles.

Mientras que la situación actual requeriría la mirada aguzada del diagnóstico nietzscheano, en el medio filosófico internacional existe la tendencia de arrojar a Nietzsche nuevamente al olvido, y esto se aplica también a Francia, cuya filosofía e interpretación de este filósofo habían resultado de vanguardia entre los años sesenta y los ochenta. Los virajes reaccionarios nunca se han avenido bien con este pensador, quien llamaba a sus escritos “una escuela de la sospecha”. Sarah Kofman constató esto sarcásticamente en un simposio llamado *Nietzsche hoy* en el año de 1986:

Desde 1978, [Nietzsche/H. F.] ya no aparece en la lista de textos para el examen de profesores (*la agrégation de philosophie*, que este año encabezaron Aristóteles, Malebranche y Hegel), en lo cual debemos ver un signo bastante revelador, aun cuando la universidad nunca le ha hecho justicia a este “filósofo” inaudito, inclasificable y subversivo. Pero, por otra parte, esto no sorprende mayormente, toda vez que la ética, la religión y el viejo humanismo, de los que equivocadamente se creía que gracias a Nietzsche habían saldado sus cuentas, nuevamente están de moda. Desde entonces la consigna ya no es el retorno a Marx, Freud o Nietzsche, sino de una vez a Kant: es decir, al sujeto y sus derechos, los derechos humanos, sin tomar en cuenta la “muerte de Dios” y el fin del hombre proclamados por Nietzsche”<sup>1</sup>

En contraposición a estas tendencias revisionistas a escala mundial, el simposio sobre el filósofo alemán, realizado en septiembre de 1994 en la UNAM, intentó mantener abierta la radicalidad de Nietzsche al intitularse: *La muerte de Dios y el fin de la metafísica*. Quienes participamos en él coincidimos en sostener que la radicalidad de Nietzsche sólo ha sido superada por la radicalidad de este siglo y que este filósofo marcó un nivel de diagnóstico del presente que no permite dar marcha atrás.

En las siguientes líneas, intentaré ofrecer un breve panorama de las interpretaciones hechas a este filósofo y que más han influido en nuestro siglo. Desde luego, sólo puede tratarse de una selección subjetiva de los intérpretes más significativos del ámbito de las lenguas francesa y alemana, es decir de aquellos países en los que la ocupación con Nietzsche se volvió un tema central del filosofar pasado y presente, mientras que la mención de su recepción en otros países únicamente puede tener un carácter anecdótico. Al mismo tiempo, quisiera aproximar al público de lengua española por lo menos a algunos intérpretes que, por falta de traducciones, son poco conocidos o totalmente desconocidos en este país.

## 2. Fases de la recepción de la obra nietzscheana

Mirando en retrospectiva los últimos cien años de historia de la filosofía, podría periodizarse la recepción de Nietzsche en tres fases. La pri-

mera —que va de 1890 a 1930— se caracteriza por el énfasis en aspectos aislados de la obra nietzscheana que también tuvieron su efecto en medios ajenos a la filosofía universitaria. Como filósofo de la moral, como crítico de la cultura: el énfasis en estos temas tuvo por consecuencia que el inmoralismo, el anticristianismo y el superhombre estuvieran en el centro del análisis. La segunda fase —sobre todo en los años treinta— se caracteriza por la atención a los fundamentos metafísicos de su pensamiento y, de la mano de ello, la elaboración de representaciones sistemáticas de Nietzsche. El fin de la Segunda Guerra Mundial dio inicio a una tercera fase. Este último parteaguas no es del todo indiscutible. Porque si se toma en cuenta el efecto de aquellas representaciones sistemáticas, éste sólo se presenta después de la guerra y se prolonga hasta bien entrados los años sesenta, mientras que los nuevos enfoques, salvo algunas excepciones, aún no se aprecian. En este sentido, seguramente sería más correcto situar el principio de la tercera y última fase más o menos a mediados de los años sesenta, momento en el que la recepción de Nietzsche en Francia alcanza un clímax y repercute en Alemania con interpretaciones revolucionarias.<sup>2</sup>

### **2.1. Primera fase: 1890-1930**

La primera fase empieza con el crítico de la cultura y científico literario danés Georg Brandes, quien fue el primero en dar cátedra abierta sobre Friedrich Nietzsche en la Universidad de Copenhague (1888). Por otro lado, fue el neokantiano Alois Riehl quien, a partir de su comprensión de la filosofía como dualidad de teoría de la ciencia y axiología, formó principalmente la imagen filosófica nietzscheana a principios de siglo; asimismo, el estudioso de Kant, Hans Vahinger, cuyo mérito para la recepción reside, sobre todo, en que fue uno de los primeros en captar el significado radical de la teoría del conocimiento. Ludwig Klages, por un lado, sigue formando parte de la primera fase, pero también está ya en el límite de la segunda porque, por más que el significado de Nietzsche como psicólogo, que elaboró por vez primera, parezca simplemente sustituir su papel de moralista (o en su caso de inmoralista), vio en él a un precursor de la metafísica de la vida. En la medida en que para Klages la psicología es una ciencia fundamental, las propias nociones psicológicas de Nietzsche no deben atribuirse a una problematización específica, sino a la búsqueda general de los fundamentos de la realidad.

### **2.2. Segunda fase: Atención a sus fundamentos metafísicos y elaboración de representaciones sistemáticas de su obra**

En el curso de los años treinta se impuso paulatinamente, cuando menos en el ámbito de lengua alemana, la tesis de que Friedrich Nietzsche debía contarse primariamente como parte de la tradición filosófica y de que su

obra formaba parte de la bibliografía filosófica. Ésta no era una tesis nueva (Vahinger, por ejemplo, la había defendido ya), pero hasta entonces habían predominado otras concepciones; sobre todo, que el filósofo alemán había sido, en primer lugar, un literato y mitólogo —tesis que los autores del Círculo de George propagaron en varias publicaciones, algunas de ellas muy difundidas (por ejemplo, Betram y Hildebrandt). En cambio, filósofos de carrera: Baeumler, Löwith, Jaspers y, desde luego, Heidegger, subrayaban decididamente que el autor de *El Anticristo* pertenecía, ante todo, a la historia de la filosofía. En cuanto al lugar que le correspondía en la tradición, no había ni mucho menos acuerdo entre ellos. Cada uno lo presentaba y buscaba mostrarlo como representante de una manera determinada del filosofar.<sup>3</sup>

Fue Alfred Baeumler, uno de los principales filósofos del nacionalsocialismo, quien intentó convertirlo en terreno fértil para el movimiento fascista alemán y cuya interpretación se convirtió en la lectura oficial en la Alemania de la época hitleriana.<sup>4</sup> Esta fue la primera ocasión en que el significado de la voluntad de poder ocupó el primer plano de la interpretación como idea rectora de la obra nietzscheana. Pero en aras de la precisión y la justicia debe subrayarse que, a pesar de todos los esfuerzos de Baeumler, el significado de Nietzsche para el nacionalsocialismo, de ninguna manera fue indiscutido. El desprecio de quien escribiera *El nacimiento de la tragedia* por toda la exaltación de lo alemán y su actitud benevolente frente a los judíos lo hacían difícil de digerir para esta forma extrema del nacionalismo.

Arthur Drews, profesor de filosofía en Karlsruhe, se mostró verdaderamente indignado en 1935 por el renacimiento de Nietzsche en las filas nacionalsocialistas. Éste era, según él, un “enemigo de todo lo alemán”, que abogaba por la formación de un “buen europeo”, atribuyéndole incluso a los judíos “un papel central en la fusión de todas las naciones”. Veía en él a un individualista declarado, a quien nada le era más ajeno “que el principio nacionalsocialista de que el bien común estaba por encima del beneficio propio”. Debiera “parecer verdaderamente increíble, después de todo esto, que se proclame a Nietzsche filósofo del nacionalsocialismo, puesto que predica [...] prácticamente en todos los aspectos lo contrario del nacionalsocialismo”. Según Drews, el que tales proclamaciones surjan una y otra vez tiene “su razón principal sin duda en el hecho de que la mayoría de quienes hoy expresan mucho sobre Nietzsche, al hacerlo, suelen tomar sólo las “pasitas” del pastel de su filosofía y por su modo de escribir en aforismos ni siquiera tienen una noción clara del contexto de sus ideas.<sup>5</sup>

Ernst Kriek, principal competidor de Baeumler por el lugar de ideólogo en jefe del nazismo, advertía también, sarcásticamente, en contra de

una absorción del filósofo alemán por el nacionalsocialismo: “En resumen: Nietzsche fue un adversario del socialismo, adversario del nacionalismo y adversario de la idea de la raza. Haciendo a un lado estas tres tendencias espirituales, quizá habría podido ser un nazi sobresaliente”<sup>6</sup>

Frente a esto, Alfred Baeumler logró con su libro, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, la hazaña de elegir por un lado sólo las “pasitas” y, sin embargo, no perder de vista, al hacerlo, cierto “contexto de las ideas”. Logra armonizar la filosofía de la voluntad de poder con el biologismo de su tiempo. El darwinismo de las potencias vitales, la idea de la raza superior y de la voluntad formadora para la que los conglomerados humanos se volvían un material moldeable, la revocación de la moral por medio del decisionismo vital —con estos elementos conforma su filosofía de Nietzsche, para la cual, sin embargo, le resulta inservible la doctrina del eterno retorno de lo mismo. De esta manera, quiere enjuiciar, con Nietzsche, a la metafísica tradicional. No existe un mundo extrasensorial de los valores y las ideas y, naturalmente, tampoco un dios, sólo hay un fondo de pulsión. Baeumler sólo necesita radicalizar la interpretación fisiológica, para que finalmente se convierta en “raza” y “sangre”. Efectivamente, la mística de la raza y la sangre es una posible consecuencia de la voluntad de poder entendida fisiológicamente, aun cuando este componente apenas se enfatizó en sus interpretaciones posteriores.

Tras el fin de la Segunda Guerra Mundial ocuparon el primer plano aquellas grandes interpretaciones de Nietzsche que fueron concebidas y escritas ya en los años treinta, pero no habían tenido difusión en su momento debido al predominio del nacionalsocialismo. Los trabajos de Heidegger, Jaspers y Löwith pertenecen a este grupo. Para el primero, las cátedras sobre Nietzsche, que sostuvo a fines de los años treinta y en los cuarenta, fueron la posibilidad de distanciarse de su anterior afirmación de la Alemania hitleriana y asumir una posición crítica ante la voluntad de poder.<sup>7</sup> Heidegger entiende a Nietzsche como un pensador que en esencia presenta una tesis sobre el ser. En el marco de su interpretación del fin de la metafísica incluso le atribuye una posición sobresaliente, al calificarlo como el último metafísico de Occidente, mientras que reclama para sí mismo el haber superado el pensamiento metafísico, reclamo que años después fue rechazado en la interpretación francesa de Jacques Derrida y atribuido nuevamente al autor del *Zaratustra*.

Heidegger tenía una aguda sensibilidad para el potencial crítico, destructivo, de la filosofía nietzscheana, que según él, se expresa de manera prominente en el famoso dicho “Dios ha muerto”.<sup>8</sup> Esta constatación es un conciso resumen de la carencia de sentido de la metafísica de Occidente. Es la expresión más marcada de la convicción fundamental de Heidegger, de que sí bien en la historia del pensamiento occidental desde un principio

el ente es pensado en función del ser, la verdad del ser, sin embargo, permanece impensada, porque el pensamiento, la experiencia de esa verdad, se deforma y niega constantemente por medio de construcciones metafísicas como el logos y la voluntad. Este pensador reconoce, en su interpretación de Nietzsche, que éste comprendió la carencia de sentido del acontecer, pero no logró salir de este círculo. El hueco abierto fue obstruido inmediatamente por él mismo con suposiciones como la voluntad de poder o el eterno retorno de lo mismo, que a su vez le hacen perder la verdad del ser. Nietzsche, concluye por lo tanto Heidegger, permaneció, a pesar de toda la transmutación de los valores de la metafísica, en las vías inquebrantadas de la tradición. Sin embargo, con él se alcanzó la forma más extrema de la metafísica. La filosofía en la forma de la metafísica había entrado en su última fase y había dicho su última palabra. De ahí que para Martin Heidegger, el filósofo alemán permanezca “en la vía del preguntar de la filosofía occidental”<sup>10</sup> de manera que en su pensamiento “se reúne y completa en un aspecto decisivo la tradición anterior del pensamiento occidental”.<sup>10</sup>

De estas elaboraciones se desprende que en sus cátedras sobre Nietzsche, que duraron de 1936 a 1946 y por ello frecuentemente reflejan el desarrollo de propio Heidegger, éste sólo lo empleó como superficie para proyectar su propia filosofía, por lo cual la intención de Nietzsche pasaba a un segundo plano. Finalmente, sus textos de las cátedras y sus apuntes son una clara expresión de una confrontación intelectual con los acontecimientos históricos y políticos del tiempo en el que se produjeron. Sobre todo las elaboraciones del segundo tomo reflejan, paso a paso, los sucesos apocalípticos del fin de la guerra y el hundimiento del Reich nacionalsocialista. La colocación de Nietzsche en el transcurso de la metafísica occidental es, a la vez, el intento de Heidegger de sobreponerse intelectualmente y ordenar históricamente los acontecimientos de la época por medio del filósofo alemán. No obstante, con la pretensión de comprenderlo mejor de lo que éste mismo lo había logrado, las intenciones de Nietzsche a menudo fueron ocultadas más que aclaradas.

El otro gran intento de interpelación en el contexto de los años treinta viene de Karl Jaspers, quien en esto se parece a Heidegger, emplea a Nietzsche como superficie de proyección de su propio filosofar. Para éste, aquél es el pensador existencial por excelencia, sus enunciados carecen de importancia como tales; con bastante frecuencia son cuestionables, peligrosos incluso. Lo decisivo, según Jaspers, es que realizó sin cesar la moción del “trascender sin trascendencia”<sup>11</sup> y mantuvo abierta con ello la posibilidad del pensamiento filosófico. Sin embargo, su propuesta filosófica existencial traía consigo el peligro de que las afirmaciones de Friedrich Nietzsche fueran excesivamente aisladas y se constataran contradicciones, incluso ahí, donde al leerlo con más cuidado no había tales. La ventaja

de esta monografía residía, sin duda, en que protegía a Nietzsche de toda dogmatización indebida en aras de una ideologización que nunca le hacía justicia, y su desventaja, en que, por su constante relativización de todos los contenidos del pensamiento nietzscheano, le robaba a éste su sustancia.

La tercera gran figura de estas interpretaciones que influyeron desde los años treinta hacia los cincuenta, es seguramente Karl Löwith, quien, en su trabajo *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiedekehr des Gleichen*, probablemente se acercó más a los razonamientos de Nietzsche, al abstenerse de toda sobreinterpretación. Quizá por eso sea también la interpretación que más cayó en el olvido. Escrito en el espíritu de un gran ensayismo comprometido con Nietzsche, que sabe evitar tanto los peligros del tradicionalismo académico como de una excitada literatura mistificadora, Löwith reconstruye la filosofía nietzscheana del eterno retorno a partir de la “contradicción fundamental” que “se basa en que Nietzsche quiso percibir la verdad física del ciclo necesario del mundo natural como un ‘vuelco de la necesidad’<sup>12</sup> que él pretende armonizar extáticamente con su propia voluntad de superación de sí mismo. Para Löwith, el filósofo alemán era el clímax de la moderna confrontación entre las dos raíces del filosofar occidental, es decir, entre la raíz griega y la cristiana. En la medida en que Nietzsche pretende eliminar finalmente por completo la componente cristiana, se había visto obligado a repetir “en la cumbre de la Modernidad la visión cerrada del mundo griego”.<sup>13</sup>

A mediados de los años cincuenta, Georg Lukács presentó, en el marco de su historia de la “filosofía burguesa” después de Hegel, una interpretación que denunciaba en Nietzsche a un apologeta del imperialismo. El libro, publicado poco después de la muerte de Stalin, se llamó *Die Zerstörung der Vernunft*, mientras que el capítulo que trataba a este filósofo se titulaba *Nietzsche como fundador del irracionalismo del período imperialista*.<sup>14</sup> Aquí, Lukács reducía el pensamiento de Nietzsche a una filosofía del imperialismo, en cuyo centro no había una tesis, sino una antítesis, el rechazo al socialismo. Durante décadas, su veredicto impidió una lectura crítica de Friedrich Nietzsche en los países socialistas de Europa Oriental y la Unión Soviética. Su interpretación se había convertido en el canon de todas las interpretaciones marxistas sobre este filósofo, en las que todos los aspectos de la crítica nietzscheana de la moral y del conocimiento eran barridos debajo del tapete.

### **2.3. Tercera fase: el clímax de la recepción de Nietzsche en Francia y las nuevas interpretaciones surgidas en Alemania**

Mientras que en la primera mitad del siglo XX la recepción más importante se concentró principalmente en el ámbito de lengua alemana, el

interés de Francia en Nietzsche, a partir de mediados de los años cincuenta, renovó a fondo la discusión internacional. Hasta ese momento habían dominado el medio filosófico francés, en buena medida debido a la influencia de Kojève, Hegel, Heidegger y Husserl, pero esto cambiaría de golpe a mediados de los años cincuenta. Vicent Descombes, quien describió el desarrollo de la filosofía en Francia entre 1933 y 1978, presentó la transición del pensamiento de la manera siguiente: En el desarrollo más reciente de la filosofía en Francia podemos ver el paso de las generaciones de las tres H, como se decía después de 1945, a la generación de los tres “maestros de la duda”, como se decía después de 1960. Las tres H son Hegel, Husserl, Heidegger, y los tres maestros de la duda son Marx, Nietzsche y Freud. Esto no quiere decir que los hegelianos o husserlianos hayan desaparecido súbitamente de la escena en 1960. Pero aquellos que después de ese momento siguieron invocando las tres H, o alguno de ellos, serán los primeros en reconocer que su posición no era la predominante.<sup>15</sup>

Si se quiere subrayar la diferencia entre la recepción francesa y la alemana en los años cincuenta, fueron el énfasis en Nietzsche como crítico y el realce de la multiplicidad de niveles de su pensamiento los que se convirtieron en el común denominador de la interpretación en Francia. Este país creó su propia tradición en cuanto a Nietzsche, representada por los nombres de Bataille y Camus, de Foucault y Deleuze, de Derrida y su círculo; sin que sus interpretaciones hayan retroalimentado sustancialmente el ámbito de lengua alemana, el autor de *La genealogía de la moral* representaba en Francia la revuelta contra el predominio de la metafísica, una visión erótica del mundo, un diagnosticador de la decadencia de su tiempo, que había llamado a sus escritos una “escuela de sospechas”. En su introducción a los textos de filósofos franceses sobre Nietzsche, Werner Hamacher polemizó en los términos siguientes contra la interpretación en Alemania:

*Nietzsche en Alemania:* la mayor parte del tiempo eso fue la historia de su ennoblecimiento como un aristócrata del pensamiento, su estilización como un snob intelectual y su minimización como un acróbata de la metafísica; fue la historia de su nombramiento como educador y criador de una raza superior o de una clase pequeñoburguesa intelectual formada según el “ideal” del superhombre; fue la historia de su confiscación por parte de un biologismo asolador y de su mutilación como profeta de la nueva era; como secuela de todo ello: de su difamación como profascista, cuyo “irracionalismo” debía permitir que se le hiciera aparecer como ideólogo de un sistema de la inhumanidad calculada; la historia de Nietzsche en Alemania fue la historia de su demonización y su proscripción. *Para la mayoría, fue el filósofo de su pubertad*, una figura de insegura identificación y de horror indeterminado, de furor introspectivo y de clara megalomanía. Fue entendido

como “espíritu libre”, pero el “espíritu libre” sólo era una de sus figuras irónicas, porque aquellos que lo necesitaban no eran lo bastante libres para leerlo. *Nietzsche en Alemania*, eso fue en muchos aspectos la historia de una fama que determinaba el destino de los textos y ensordecía el oído a su voz. Al final de esta historia de una patética torna de partido, que es una historia de otras tantas identificaciones fracasadas, está simple y llanamente el intento de domesticarlo con los medios de una filología empobrecida por el positivismo, de alemanizarlo, una variante más de las maniobras de identificación que esta vez no tiende a acendrar su efecto por medio de la mistificación, sino de borrar todo efecto por medio de la ascésis.<sup>16</sup>

En vista de la plétora de interpretaciones que había en el ámbito de lengua alemana, esta interpretación que Hamacher ofrece de Nietzsche en Alemania, sin duda, debe verse como una exageración, aunque sí tiene razón en que después de la guerra los franceses pudieron aproximarse a la filosofía nietzscheana de manera mucho menos prejuiciada de lo que era posible al este del Rin. La generación más joven de Alemania tenía aún una impronta demasiado fuerte de la apropiación de Nietzsche por el fascismo como para entregarse a una interpretación más libre del filósofo de Röcken. La aproximación estrictamente filológica a los textos predominó sobre un tratamiento fructífero de los enunciados críticos de Nietzsche sobre la Modernidad. Quizá sea ésta también una de las razones por las que Nietzsche no desempeñó ningún papel en la revuelta estudiantil alemana del 68, mientras que en Francia ya se habían intuido en ese momento los efectos liberadores de la filosofía nietzscheana.

Otro motivo de que Francia diera un tratamiento más productivo a la filosofía nietzscheana puede buscarse también en el hecho de que la tradición crítica de la metafísica tenía al oeste del Rin una larga galería de ancestros que el filósofo alemán había invocado una y otra vez en sus escritos. La filosofía universitaria alemana sólo perdonaba superficialmente aquellas frases blasfemas que había lanzado a la tradición filosófica alemana en *El Anticristo*. Entre alemanes se me comprende enseguida cuando yo digo que la filosofía está corrompida por sangre de teólogos. “El pastor protestante es el abuelo de la filosofía alemana, el protestantismo mismo, su *peccatum originale*. [...] Se había hecho de la realidad una “apariencia”; y se había hecho de un mundo completamente mentido, el de lo que es, la realidad [...] El éxito de Kant es meramente un éxito de teólogos: Kant fue, lo mismo que Lutero, lo mismo que Leibniz, una rémora más en la honestidad alemana nada firme de suyo”.<sup>17</sup>

En la tradición filosófica fue aquel que más radicalmente planteó la pregunta por la nacionalidad de la filosofía —por el idioma lingüístico,

cultural e histórico de la filosofía—, y uno de los pocos que dio a ella una respuesta decididamente xenófila. Pero en su tipología filosófica era especialmente Francia, a la que él quería alcanzar como lugar de las *audaces et finesses* y de un *esprit*, que siempre sabía defenderse de la tentación de las ideas fijas metafísicas. En *Ecce Homo* escribe: “En Viena, en San Petersburgo, en Estocolmo, en París y Nueva York —en todas partes estoy descubriendo; pero no en el país plano de Europa: Alemania [...] no en vano se dice que los polacos son los franceses entre los eslavos”.<sup>18</sup> Es precisamente su origen polaco lo que resaltó en las páginas anteriores. Así que no veía el lugar de su filosofía entre Polonia y Francia, es decir en Alemania, sino más allá de las fronteras alemanas al este y el oeste. Su especial admiración pertenecía a la tradición francesa de un Montaigne, La Rochefoucault, Voltaire y Diderot. En el aforismo 254 de *Más allá del bien y del mal* explicaba los motivos de su resistencia francófila a la germanización espiritual de Europa:

También ahora continúa siendo Francia la sede de la cultura más espiritual y refinada de Europa y la alta escuela del gusto, y aún más, que sólo en Francia se había formado la capacidad de sentir pasiones artísticas, de entregarse a la “forma”, capacidad para designar, la cual se ha inventado, junto a otras mil, la frase *l’art pour l’art*.<sup>19</sup>

Si fueron filósofos alemanes de renombre como Heidegger y Adorno quienes colocaron a Nietzsche ya sea en el clímax de la metafísica occidental o a la sombra de la luz crepuscular de la Ilustración, son los franceses quienes cuestionan la legitimidad de pretender todavía determinar el lugar de Nietzsche según la lógica de la contradicción entre metafísica y no-metafísica, Ilustración y contrailustración, filosofía y literatura. Porque el fundamento de toda castración de este tipo se quebranta cuando se logra hacer plausible que la voluntad, en su autorreferencia en tanto que voluntad de poder sobre sí misma, no puede aparecer nunca simplemente como sujeto objeto, como activo y pasivo, como el dador y lo dado, sin cesar en una esfera que escapa a su dominio y en la que, como espacio de su possibilitación, oscilan todas las contradicciones, antes aún de serlo. Pero un pensamiento que escapa de esta manera a la lógica de la oposición de la metafísica clásica ya no puede ser captado adecuadamente en conceptos de esa lógica.

Derrida pone esto en claro a partir de la interpretación de Nietzsche que hace Heidegger, al indicar que toda pregunta por el sentido, aún la radicalizada de la hermenéutica fundamental-ontológica de Heidegger, queda ligada a una teoría precrítica del sentido, en la medida en que supone su posibilidad como dada fuera de toda duda —así sea bajo la forma del proyecto. Pero Nietzsche también socava la lógica del dar y el recibir este sentido con una lógica suplementaria de la apariencia, de la

actuación y de la ambigüedad retórica que torna problemática la existencia del sentido y convierte su aceptación en una subrepción hermenéutica. Pero eso lo veremos más adelante.

En la Francia de la posguerra, Albert Camus fue uno de los primeros que reconoció e hizo explícito el potencial crítico de la filosofía de Nietzsche en un mundo que ya no podía creer en un sentido del transcurso de la historia. En el ensayo publicado en 1951 *El hombre en la revuelta*, Camus lo ve como al filósofo de la revuelta metafísica, a aquel que ha sacado con mayor consecuencia las conclusiones de un mundo sin Dios. En el apartado *Nietzsche y el nihilismo*, explica su lectura, característica de toda una generación de intérpretes franceses:

Negamos a Dios, negamos la responsabilidad de Dios, sólo así salvamos al mundo. Con Nietzsche, el nihilismo parece volverse profético. Pero de [él] no se puede extraer más que la crueldad baja, —vulgar, que [...] odiaba con todas sus fuerzas, mientras no se coloque en el primer lugar de su obra, mucho antes del profeta, al clínico.<sup>20</sup>

Crítico, analista de su tiempo y rebelde, esos son los atributos que le adjudica en su lectura. La filosofía de Nietzsche gira con seguridad en torno al problema de la revuelta. Más precisamente: comienza a ser una revuelta. Pero se nota el desplazamiento que llevó a cabo Nietzsche. En él, la revuelta parte de “Dios ha muerto”, que le parece un hecho comprobado; se dirige contra todo lo que pretende sustituir la deidad desaparecida y deshonra un mundo que sin duda carece de dirección y sin embargo es la única prueba de fuego de los dioses.<sup>21</sup>

Lo que une a Camus con Nietzsche es el amor por el mundo que, precisamente porque carece de sentido y finalidad, no requiere justificación. El potencial crítico del autor de *Ecce Homo* y el escepticismo ante los procesos históricos se vuelven el tema central de Gilles Deleuze, que explícitamente hizo de éste el objeto de su examen. En su libro *Nietzsche y la filosofía* ya anticipa todos los momentos del pensamiento de la postmodernidad, iniciando con ello un cambio de paradigma del que sólo se alcanzaría la plena conciencia décadas después cuando Lyotard, con su ensayo sobre *El saber postmoderno*, le dio a una generación la clave de lo que tenía en común.

Para Deleuze, no es tanto Kant, sino Nietzsche, quien realiza el plan de una filosofía crítica. Porque el primero se cuida muy bien de criticar la verdad y la moral: limita su crítica a la metafísica dogmática y la moral aparente. Mientras que el segundo, a la vez heredero y adversario de Kant, amplía la crítica a la verdadera ciencia y la verdadera moral. La crítica “a mazazos” demostrará que la ciencia como tal —el deseo de verdad— tiene su origen en la moral, y que la moral como tal se origina en el resentimiento.

miento contra la vida. Para Deleuze, el sentido de una filosofía crítica es la liberación de la voluntad. En su estudio sobre Nietzsche, llama a la vieja metafísica prekantiana “filosofía del ser”, y a la surgida de la crítica realizada “filosofía de la voluntad”. De esto se desprende que la radicalización de la crítica desemboca en la palabra valor. “La intención más general de Nietzsche consiste en lo siguiente: introducir los conceptos del ser y del valor en la filosofía [...] La filosofía de los valores, tal como él la crea, es la verdadera realización de la crítica, la única vía para ejercer una crítica total”<sup>22</sup>

La crítica se extiende a los valores, por los cuales deben entenderse los principios aplicados en los “juicios de valor”. La crítica pregunta por el fundamento de esos valores, por aquello que les da el valor que tienen para nosotros. Y aquí la filosofía de los valores se vuelve genealogía, es decir, estudio de los antepasados, para determinar la nobleza o la vulgaridad de una línea y sus vástagos. Este estudio del linaje a veces noble, a veces vulgar, de estos valores es indispensable, porque es necesario tener claro que no hay ni puede haber valores universales, comunes a todos. La genealogía filosófica evidenciará pues la diferencia que separa los valores de origen vulgar (moral, religión) de los de origen noble (arte). De esta manera la palabra diferencia tiene un significado político: quiere decir que la humanidad se divide en dos mitades: por un lado la masa de quienes están satisfechos con ser sólo la impresión de un modelo, sólo un caso de la ley, y del otro lado la minoría —inevitablemente hecha a un lado en todas las declaraciones de unanimidad— de los “excéntricos” o “casos únicos”. Los primeros son los esclavos y los segundos son los amos. ◀

En el filósofo francés se confirma una vez más que la relación de amo y esclavo era una constante del pensamiento francés a partir de Kojève. Peter Bürger expresó plásticamente la transición del pensamiento del siervo al pensamiento del señor en los términos siguientes:

Kojève había hablado con desprecio del amo de la filosofía hegeliana. Sólo podía morir en la lucha o embrutecerse en el placer. La actuación significativa para la historia universal estaba completamente de parte del siervo. Pero cuando ésta había llegado a su fin, a un fin malo (en Stalin y Hitler), era natural volver la mirada nuevamente sobre el amo. A diferencia del siervo, el amo no persigue ninguna finalidad; pero sí lo impulsa una inquietud por asegurarse de sí mismo y, de sus posibilidades. Todo hacer encaminado hacia una obra le parece despreciable, servil. Su hacer sólo puede ser algo portentoso, que rompa todas las fronteras: el salto a la muerte. Pero también el amo quiere vivir. Así que debe simular la propia muerte, desgarrarse a sí mismo y volver en sí mismo a partir del desgarramiento. Movimiento sin fin de

desesperado placer, placentera desesperación. El amo se ha hecho inatacable. Mientras el crítico quiere asirlo en una forma, él ya asumió otra. Con su discurso, el crítico sólo demuestra que no tiene parte en el universo del amo. El amo sonríe.<sup>23</sup>

Cuando en estos textos se habla del esclavo, a veces también del siervo, no se trata de la esclavitud del siglo XIX, sino siempre de la esclavitud de la Antigüedad. En efecto, tras el lugar común —amo y esclavo— se oculta una problematización del progreso histórico y de la posible superioridad de la Modernidad (la religión cristiana) sobre la Antigüedad (la religión pagana). Al mismo tiempo se plantea la pregunta por el progreso: ¿Es la civilización que disfrutamos hoy obra del trabajo de los esclavos, o sea que los amos fueron parásitos? ¿O es la creación de una minoría de hombres superiores? Deleuze se refiere entonces al libro *La genealogía de la moral*, en el que se trastocan las ideas de valor tradicionales. Su autor plantea aquí la posición del amo y del esclavo. El amo dice: “Yo soy bueno, así que tú eres malo”. El esclavo dice: “Tú eres malo, así que yo soy bueno”. La valoración del amo parte de su sentimiento de exaltación: un amo es quien disfruta ser quien es, quien se afirma feliz y bueno, sin compararse con otros o tener que ocuparse de la opinión de terceros para ello. Con su interpretación de Nietzsche se anunció un cambio de paradigma en la filosofía francesa que cuestionaba la Ilustración y la fe en el progreso, y con ello daba inicio al pensamiento postmoderno.

A diferencia de Deleuze, Foucault no es un intérprete en sentido estricto, sino que más bien es un nietzscheano, es decir, que elabora y concibe sus propias teorías a partir de Nietzsche. A Foucault lo liga con el filósofo alemán el hecho de que ve su propia cultura con los ojos del etnólogo, es decir, desde un punto de vista extraterritorial, que comprende que toda cultura se funda en determinadas decisiones básicas, que sin embargo pudieron también ser distintas. Desarrolla su arqueología de la razón moderna desde el punto de vista del otro, de la locura obligada a callar por la razón. “La etnología de la propia cultura se debe al punto de vista del ‘afuera’ interno, de aquello que una cultura excluye al incluirlo en sí misma, de los asociales y anormales, de los encerrados y los locos”.<sup>24</sup> Sólo el “afuera” hace posible que la cultura pueda volverse objeto etnológico, y el “adentro” permite su representación auténtica. De ahí que apenas sorprenda que *La genealogía de la moral*, en la que éste había realizado la versión más sistemática de su etnología de la propia cultura, ocupara el sitio central en el trabajo de Foucault con Nietzsche.

En el ensayo publicado en 1971 *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Foucault contrapone a la teoría metafísica de los orígenes ideales, más allá del mundo, la genealogía de los orígenes de Nietzsche. El geneólogo

parte de una situación problemática actual, que le afecta también a él, y pregunta hacia atrás por el verdadero origen de los acontecimientos históricos que analiza en su facticidad única, renunciando a presunciones finales y teleológicas. Ante la mirada subversiva del geneólogo, los contextos históricos acostumbrados se desmoronan en una pluralidad de áreas contingentes de origen y líneas de desarrollo que se entrecruzan. Sus objetos no son producciones sublimes de ideas, sino los cuerpos, sus impulsos y fuerzas. Desde esta perspectiva, la historia aparece como una constante confrontación de fuerzas, como secuencia de luchas por el poder, dominaciones, triunfos, resistencias y derrotas. La última característica de esta verdadera historia es que no teme ser un conocimiento perspectivista. El sentido histórico, tal como lo entiende Nietzsche, sabe que es perspectivista y no rechaza el sistema de su propia injusticia. Observa desde un determinado punto de vista; está decidido a calcular, a decir sí o no, a seguir todas las huellas del veneno, buscar el mejor antídoto. En vez de fingir una discreta retirada ante el observador, en vez de buscar su ley en el observador y sujetar a él todo movimiento, esta mirada sabe de dónde mira y qué está mirando.<sup>25</sup>

Pero sobre todo retorna una suposición básica de la genealogía nietzscheana, sin la que su pensamiento permanecería incomprensible. Si todas las capacidades y logros del hombre son expresiones de su voluntad de poder, entonces también lo son sus logros discursivos e intelectuales más sutiles. Los discursos están sujetos a la voluntad de poder, que los penetra y controla. La voluntad de saber es una voluntad de poder. El saber y la ciencia no son un fin en sí mismos, sino sirven al dominio, a la orientación en un entorno difícil, a la imposición de intereses propios, al engaño, a la maldad.

Como lector de Nietzsche, sabe que no existe el *factum* de los positivistas. Toda interpretación es polémica, sustentada por la voluntad de poder como apoderamiento. Presentar una interpretación quiere decir declarar la guerra a la interpretación contigua. La convicción de que los así llamados hechos no significan nada marca el nihilismo de Foucault y su generación. Nihilismo como lo entiende Nietzsche: "No hay hechos, sólo interpretaciones". Si la interpretación nunca llega a su fin, es simplemente porque no hay nada que interpretar. No hay nada absolutamente primero que interpretar, porque en el fondo todo es ya interpretación, porque cada signo en sí no es la cosa, que se ofrece a la interpretación, sino la interpretación de otros signos.<sup>26</sup>

Klossowski radicalizó aún más las interpretaciones que realizaron Deleuze y Foucault. Desde el momento en que se sabe que la verdad sólo expresa la voluntad de poder, es imposible seguir perdiendo de vista que

esta “verdad” sólo es el temeroso rechazo a este mundo, en la medida en que este mundo no es un “mundo verdadero”, como no sea por obra del eterno retorno. La hipótesis del eterno retorno ocupa mucho espacio en la especulación de los nietzscheanos, y Klossowski mencionó el motivo de esto: Esta hipótesis debe decir, ante todo, que nunca hubo una primera vez (un origen) y que nunca habrá una última vez (un fin de la historia). De hay se desprenden las paradojas que el escritor francés expone gustoso:

[...] no hay original, el modelo de la copia es ya una copia, la copia es una copia de la copia; no hay más máscara hipócrita porque el rostro que encubre la máscara es ya una máscara, toda máscara es sólo la máscara de otra; no hay un hecho, sólo interpretaciones, cada interpretación es la interpretación de una interpretación anterior; no hay sentido propio de la palabra, sólo sentidos figurados, los conceptos son sólo metáforas disfrazadas; no hay versión auténtica del texto, sólo traducciones; no hay verdad, sólo pastiches y parodias. Y así hasta el infinito.<sup>27</sup>

Para Klossowski, en su conferencia *Nietzsche, polytheismus und parodie*, se trata de una liquidación del principio de identidad que está en la base de esta negación de la comprobabilidad de hechos originarios y primeros. De esto se deduce que todas las identidades o regularidades aparentes a las que nos enfrentamos son máscaras. Toda identidad es simulada. Lo mismo es siempre un otro que hizo como si fuera lo mismo, y nunca es el mismo otro, que se oculta tras la misma máscara. Pero, precisamente por ello, la doctrina del eterno retorno de ninguna manera puede proporcionar un principio de diferencia que entre en contradicción con el principio de identidad. La hipótesis de Nietzsche es tan audaz, explica Klossowski, que le opone al principio de identidad un principio aparente, es decir, un falso principio que hace como si fuera un verdadero. La doctrina del eterno retorno es, dice él, la parodia de una doctrina.<sup>28</sup> Así el filósofo de la diferencia es un engañador y su filosofía una mistificación. Difícilmente cabría esperar aún una desmistificación de esta filosofía. “Sólo se desmistifica para mistificar mejor”.<sup>29</sup> Este es el motivo por el cual la búsqueda de Deleuze de una verdadera diferencia entre el amo y el esclavo o el verdadero deseo y el deseo distorsionado conserva una fe ingenua o también fingida en las virtudes de la crítica. En realidad la diferencia entre la crítica del engaño y el engaño mismo es simulada. Y lo es también la diferencia entre la fuerza activa y la fuerza reactiva. La enfermedad genera la ilusión de la mejor salud, la plenitud de vida se anuncia en síntomas que pudieran ser los de la enfermedad.

Esto llevó a Pierre Klossowski a escribir: “Las catástrofes modernas se revelan tarde o temprano como la buena nueva de un falso profeta”.<sup>30</sup>

La filosofía, de Platón a Hegel, no es una larga mistificación, contra la que se levantan sólo aislada y audazmente unos pocos pensadores libres, por el contrario, la filosofía, es decir, la fe en la verdad, fue sólo una larga desmistificación, una larga declinación de la fuerza de mistificar, de fabular, de generar dioses. La misteriosa exclamación de Nietzsche en *El ocaso de los ídolos*, según la cual el mundo verdadero se ha convertido en una fábula, no significa entonces que ya no creemos en un mundo suprasensorial, sino en algo distinto e inquietante:

El mundo se convierte en fábula, el mundo como tal es sólo fábula: pero fábula designa algo que se narra y que sólo existe en la narración; el mundo es algo que se narra, un acontecimiento narrado y por lo tanto una interpretación: la religión, el arte, la ciencia, la historia, “todo esto son diversas interpretaciones del mundo o más bien variantes de la fábula”.<sup>31</sup>

El fin de la historia significa ahora que la humanidad está en trance de abandonar el tiempo histórico para entrar de nuevo en el “tiempo del mito”.<sup>32</sup> Y precisamente en eso consiste el Eterno Retorno: un salirse de la historia, es decir, el olvido activo del pasado, condición necesaria para crear nuevos dioses o nueva historia.

Si con la interpretación de Klossowski se alcanzó un clímax en la radicalización de la interpretación francesa de Nietzsche, ésta fue nuevamente superada en su radicalidad por Derrida. El punto de partida de su crítica fue la interpretación que Heidegger había presentado, seguramente la más sobresaliente interpretación a Nietzsche como fin de los tiempos, al estilo apocalíptico dentro de un devenir establecido de la metafísica occidental. Y en la crítica de Derrida a la imagen de Nietzsche que propone Heidegger se expresa sin duda el cambio más drástico en la interpretación que hemos seguido, y la aparición más marcada del “nuevo Nietzsche” que se haya notado desde 1968 en Francia, Norteamérica y otras partes del mundo.<sup>33</sup>

Sin embargo, el rechazo de Derrida a la interpretación de Heidegger sobre Nietzsche, como último metafísico y último platónico, no llevó a la superación, sino más bien a la radicalización del modo de ver apocalíptico de Nietzsche. A grandes rasgos puede decirse que el “fin de la filosofía” y la ruptura absoluta con la tradición, que Heidegger se atribuía a sí mismo, encasillando al autor del *Anticristo* como último metafísico de Occidente, le fue negada a Heidegger por Derrida y reconocida a Nietzsche. Ahora Heidegger aparecía como una recaída en aquella metafísica tradicional de la presencia, que Nietzsche ya había superado, según Derrida.

Pero como se entiende la superación de la tradición clásica y la ruptura de Nietzsche con la metafísica occidental en el pensamiento deconstructi-

vista se puede ilustrar mejor con un esbozo de la deconstrucción de la imagen heideggeriana de Nietzsche por parte de Derrida. El “objetivo final” de Heidegger, es decir el paso de la pregunta por “el ser del ente” a la pregunta por la verdad del “ser del ser” y su esperanza de una palabra esencial y un nombre único para esa verdad del ser, que Derrida llama “la esperanza heideggeriana”, es visto con un escepticismo radical. Jacques Derrida dice:

No habrá un nombre único, ni siquiera el del ser, y esto debe pensarse sin nostalgia, es decir, fuera del mito de la lengua puramente materna o puramente paterna, fuera de la patria perdida del pensamiento. Por el contrario, esto debe afirmarse, de la manera como Nietzsche puso en juego la afirmación, es decir, con una determinada risa y un determinado paso de baile.<sup>34</sup>

También le atribuye a Nietzsche un papel en la historia universal. Pero lejos de haber traído consigo un simple vuelco de la metafísica tradicional, éste consiste en un apartamiento radical de ella, en una superación completa de la metafísica y una ruptura absoluta con la tradición. Más aún de lo que había sucedido con esto en Heidegger, Nietzsche entra así en relación directa con Derrida, en la medida en que en la forma discursiva tradicional de la filosofía había expresado ya nociones que Derrida formulaba en el discurso deliberadamente artificioso de la nueva lingüística. En este sentido, el ensayista francés opina que los escritos nietzscheanos no son una obra filosófica que anuncia una verdad o una doctrina, sino una *écriture*, una “escritura”, un “texto” que sigue sus propias costumbres. En el modo deconstructivista de ver el texto, la lectura y el lector no pueden ir legítimamente más allá de él o encaminarse a otra cosa que no sea éste, a un referente o a un significado externo del mismo, cuyo contenido podría estar o podría haber estado fuera del lenguaje, es decir —en el sentido que damos aquí a esta palabra—, fuera de la escritura en general. En pocas palabras: “No hay un exterior del texto”.

En el sentido de esta concepción del texto, Derrida subrayó en su primer escrito sobre el filósofo alemán, *Éperons*,<sup>35</sup> en contra de la insistencia de Heidegger en la “intención más profundamente intencionada” de Nietzsche, la “absoluta heterogeneidad” del texto de Nietzsche, que no permite hablar de la “verdad de Nietzsche” ni de la “verdad del texto de Nietzsche”, ni en un sentido sistemático ni en el aforístico. La verdad del autor de *Más allá del bien y el mal* aparece como una hembra que en sus palabras dice tener razones para no dejar ver sus razones. Esta “hembra” es un misterio, una no-identidad, una no-figura. Pero sobre todo la verdad es para Nietzsche una hembra. Mejor dicho, como no hay verdad, “hembra es sólo un nombre para esa no verdad de la verdad”.<sup>36</sup>

El argumento principal de Derrida en su crítica a la interpretación de Nietzsche de Heidegger consiste en que, con la pregunta el sentido de ser, Heidegger se queda atorado en la prioridad del sentido y del Logos, y que con ello recae detrás de la disolución del logocentrismo realizada por Nietzsche, de manera que se plantean las preguntas de si se debe leer a Nietzsche con Heidegger como el último de los grandes metafísicos, o si al revés no se debería entender la pregunta de Heidegger por la verdad del ser como el último repunte de la metafísica.<sup>37</sup>

Con ello parece ofrecerse también una interpretación contemporánea de Nietzsche en relación con el fin de la metafísica y de la filosofía que él vio. Porque la posición de Derrida se desarrolló en sus rasgos fundamentales a partir de Nietzsche. Sin duda hay en éste un discurso teleológico fuertemente marcado, del primero y el último, del último hombre, del último filósofo, del que sobre todo *Así habló Zaratustra* es un ejemplo sobresaliente. También se manifiesta en las imágenes del puente, de la transición y el paso a un “más allá” de la historia del hombre hasta ahora, de lo que *Más allá del bien y del mal* es la expresión más clara con el subtítulo *Preludio de una filosofía del futuro*. Pero en un análisis más preciso de los textos se muestra que este proceso no llega verdaderamente a un más allá firmemente delineado, sino que representa un proceso eterno de superación. Además este discurso del fin de los tiempos en Friedrich Nietzsche se entrecruza con otro, que lo supera críticamente y, con el famoso postulado “guardémonos”, lo descubre como simple deseo antropológico.

Si la filosofía francesa elaboró precisamente en su confrontación con Nietzsche muchos de los elementos que sólo más tarde fueron ocupados en nombre de la Postmodernidad, la interpretación alemana permaneció en un marco tradicional, sin conocer ni siquiera de oídas las interpretaciones francesas. Se permaneció en la inmanencia y con ello en el marco de una cómoda tradición universitaria, lo cual sin embargo no quiere decir que no se pudiera aportar algo a la mejor aclaración del pensamiento nietzscheano.<sup>38</sup>

Wolfgang Müller-Lauter aspira en su estudio a repensar nuevamente, por medio de la “interpretación inmanente”, la filosofía de las contradicciones de Nietzsche y las contradicciones de esta filosofía en sus cuestionamientos fundamentales. En la interpretación de Müller-Lauter, el elemento que integra las contradicciones de la filosofía nietzscheana no es ni la “voluntad de poder” ni el “superhombre” ni “el eterno retorno” —de las tres ideas muestra su división interna en modalidades que se comportan de manera antitética entre sí—, sino aquella desesperación fundamental cuya gran angustia” esencial es la carencia de sentido del mundo.

El libro de Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche*, interpreta la filosofía de este filósofo como el proyecto de una nueva experiencia del mundo. Al elaborar los motivos fundamentales de su pensamiento, Fink examina a la vez cómo se comportan frente a los problemas fundamentales de la filosofía tradicional y discute, con las reflexiones de Heidegger como trasfondo, cuál es la nueva experiencia del ser de Nietzsche:

Buscamos la filosofía de Nietzsche. Ésta se encuentra oculta en sus escritos, encubierta por el esplendor de su lenguaje, la potencia seductora de su estilo, la inconexión de sus aforismos, y escondida tras su personalidad fascinante, que una y otra vez atrae nuestra mirada hacia sí. [...] Mas, ¿con qué derecho hablamos todavía a propósito de él de filosofía, si repudió la tradición entera? ¿No sería preciso encontrar y acuñar una nueva palabra para designar lo que la filosofía de Nietzsche es?<sup>39</sup>

Tampoco los Estados Unidos quedaron al margen del interés que tenía la filosofía europea en Nietzsche y que, a pesar de la filosofía analítica que dominaba la tradición anglosajona, no facilitó precisamente la recepción del filósofo de Röcken. El estímulo para ello salió en primera línea de Walter Kaufmann, quien no sólo publicó varios trabajos sobre Nietzsche, sino que además tradujo la mayoría de sus obras y parte de su legado nuevamente o por primera vez al inglés. Kaufmann vio a este filósofo, desde el principio, como un pensador de muchos niveles, que trataba de pensar en un intento tras otro una serie de problemas. Al hacerlo, no buscaba soluciones válidas a los problemas de una vez por todas en el sentido de la tradición metafísica, sino más bien mantener abiertos los planteamientos problemáticos que escapaban a toda solución definitiva. En 1950 se publicó en Estados Unidos la principal obra de Kaufmann sobre el filósofo alemán con el título *Nietzsche. Philosoph, Psychologe, Antichrist*. Ésta fue la principal reconstrucción del pensamiento de Nietzsche en el ámbito anglosajón. Al mismo tiempo, este libro fue una aportación decisiva a la destrucción de la leyenda de Nietzsche creada por su hermana y su "archivo". Kaufmann ve en el autor de *Ecce homo*, sobre todo, al gran ilustrador, para quien la búsqueda de la verdad y la honradez intelectual están en el centro de su pensamiento sin consideraciones. Escribe entonces en el prólogo de su libro sobre Nietzsche:

No es necesario estar de acuerdo con su filosofía y sin embargo se puede valorar su pasión que todo lo domina por la honradez intelectual. Las perspectivas protestantes de Nietzsche son estimulantes y fructíferas incluso donde no son aceptables. Pero su mayor valor podría residir en el hecho de que encarnó el espíritu verdaderamente filosófico, el espíritu del "examinarme a mi mismo y a otros", por citar la *Apoloía de Sócrates*.<sup>40</sup>

Aunque con sus trabajos puso a Nietzsche al alcance de un público estadounidense más amplio, en sus interpretaciones sí se delinear algunas tendencias que se convertirían en parte integrante de toda la recepción angloamericana. Éstas fueron una valoración moralizante de la filosofía nietzscheana y el realce de aspectos parciales de su obra que casi omitían su potencial crítico. La retórica polémica de Nietzsche fue desligada de su contexto histórico, con lo cual parecía incomprensible y excesiva. Mientras que el complejo contexto histórico y filosófico era reconocido generalmente en el ámbito cultural europeo como constitutivo de los textos de Nietzsche, esta comprensión casi faltó por completo en Angloamérica. Los excesos retóricos de los escritos nietzscheanos son constitutivos de la polémica de Nietzsche, que, sin embargo, sólo se aclara en el contexto histórico.

En su artículo *Current American Thought on Nietzsche*, Robert Ackermann expresó de la siguiente manera sus objeciones ante la interpretación estadounidense:

MI visión general es que Nietzsche aún no ha aparecido en toda su magnitud en el pensamiento filosófico estadounidense, porque su apropiación por los filósofos de la actualidad lo ha convertido en un filósofo de la actualidad en la medida en que sólo eligen y defienden fragmentos aislados de su filosofía.<sup>41</sup>

Como ejemplos, Ackermann citaba en su artículo la más famosa interpretación después de Kaufmann, la de Alexander Nehamas, *Nietzsche: life as literature*. Este estudio representa la aplicación de la teoría del texto contemporánea a la obra del filósofo alemán. Se concentra en lo que él llama la doctrina de las perspectivas y el esteticismo en la obra nietzscheana. Para ello, el autor cita la concepción de Nietzsche de que sólo hay perspectivas y por ello sólo interpretaciones, de manera que no existe ninguna facticidad que quedara al margen de la interpretación. Desde este punto de vista, Nehamas lee a Nietzsche como si fuera idéntico con sus textos, como alguien que se puso en escena a sí mismo como texto, conforme a su propia doctrina. Así parte de la suposición de que los caracteres literarios se definen a través de los textos literarios en los que figuran. Todo lo que podemos saber sobre tales literatos se encuentra en sus textos, en los que ellos mismos se hacen valer. Según Nehamas, Nietzsche se convirtió en Nietzsche al crearse a partir de sí mismo como personaje.<sup>42</sup>

Pero si se sigue lo que Alexander Nehamas quiso decir con esto, se encuentra la ambigüedad que cultivaba el autor ante los textos de este filósofo al no comprender cuán estrechamente están ligadas las exacerbaciones retóricas de Nietzsche con el carácter general polémico de sus obras. Así pareciera que en las interpretaciones de Nehamas aparecieran

dos Nietzsches, uno, pequeño y digno de compasión, cuyo estilo con frecuencia es ofensivo; otro, aquél grandioso analista que a través de los escritos llegó a convertirse en un filósofo sobresaliente.<sup>43</sup>

Tras esta constatación, sí parece que se pudiera dividir textos, produciendo dos individuos donde sólo hay uno. El filósofo sobresaliente de Nehamas se convierte así en una ficción, ya que era el Nietzsche pequeño y digno de compasión el que producía los textos que tanto admiraba el autor. Así el crítico de los textos no puede más que clasificar las obras en buenas y malas, con lo cual traiciona los criterios formulados en sus premisas del filósofo como el texto mismo. La valoración moral adquiere así el predominio sobre un punto de vista que ve en Nietzsche al filósofo de nuestro siglo. Además, la premisa de que un filósofo es comprensible únicamente por medio del análisis inmanente de los textos es también cuestionable metodológicamente, ya que el juego de máscaras no puede develar lo que el autor está haciendo con sus lectores. En estas elaboraciones queda claro que el inmoralismo de Nietzsche es aún más difícil de digerir para la tradición de los Estados Unidos que para el Viejo Mundo, que halló en él a su crítico más radical.

En Italia, su interpretación siguió más bien las huellas de Francia, es decir que no se escribió tanto como se procuró aproximarse a los problemas de la época con Nietzsche. Si se intenta encontrar a uno de los pensadores más representativos en Italia, es inevitable hallar a Gianni Vattimo, a quien puede verse como uno de los representantes principales de la Posmodernidad más allá de los Alpes, así como del pensamiento actual en general. Vattimo publicó numerosos libros que tienen a Nietzsche y Heidegger por tema; entre los más conocidos se cuentan *Das Ende der Moderne* y *Jenseits vom Subjekt*, en los que Vattimo intenta reflexionar con Nietzsche sobre la problemática de la Modernidad como Modernidad y de esa manera está en cierto sentido más allá de ella. Lo característico de este pensamiento de la Modernidad frente a una autorreflexión de la Modernidad consiste en que aquí no se plantea ningún diseño sistemático definitivo de las cuestiones fundamentales de la Modernidad. Esto se manifiesta ya en la forma de este pensamiento que es la colección de ensayos. Vattimo también comparte con el filósofo alemán el postulado de la Modernidad como un pensamiento fundador por medio del pensamiento mismo, sobre todo en forma de una fundamentación última.

El pensamiento de Vattimo se califica frente a este rasgo fundamental “fuerte” de la Modernidad como un *pensiero debole*, como un “pensamiento débil” que rechaza todo postulado de una fundamentación última. En este sentido le es más importante mantener abiertas preguntas que resolver problemas que, en última instancia, no son solucionables. No es

casual por lo tanto que la primera parte de *Das Ende der Moderne* esté dedicada a una confrontación con el nihilismo como destino, en la que Vattimo comprende el nihilismo como realidad de nuestro tiempo. De esta manera escribe:

Creo que se puede determinar nuestra posición sobre el nihilismo por medio del recurso a una figura que aparece con frecuencia en los textos de Nietzsche, la del “nihilista completo”. El nihilista completo es aquel que ha comprendido que el nihilismo es su [única] oportunidad. Lo que hoy está teniendo lugar en relación con el nihilismo es lo siguiente: empezamos a volvernos nihilistas completos.<sup>44</sup>

Nihilismo significa aquí lo que había significado para Nietzsche, la situación en la que el hombre se desliza del centro hacia la X, es decir, en que deja de ocupar el lugar central en el universo por la gracia de Dios. En Nietzsche, sigue diciendo Vattimo, “Dios apenas muere, en la medida en que el saber ya no tiene que llegar a las causas últimas, el hombre ya no tiene que considerarse un alma inmortal, etcétera. Aun cuando Dios muere porque se le debe negar en nombre del mismo imperativo de verdad que siempre nos fue presentado como una ley, con él también el imperativo de verdad pierde su sentido —y esto, al final de cuentas, porque ahora las condiciones de la existencia están determinadas menos por la violencia; pero también son, sobre todo, menos patéticas. Aquí, en este énfasis en la superfluidad de los valores últimos, está la raíz del nihilismo completo”.<sup>45</sup>

### 3. Conclusiones

El esbozo presentado aquí de algunos intérpretes decisivos de Nietzsche, que de ninguna manera pretende ser exhaustivo y cuyo significado, aunque en parte ha sido generalmente reconocido, corresponde, parcialmente, a la perspectiva subjetiva del autor; y pretende mostrar cómo corrientes filosóficas determinantes de nuestro siglo —estuvieron y están estrechamente ligadas a la interpretación del filósofo alemán. Así la interpretación francesa de Nietzsche anticipó y conceptualizó antes de su tiempo los contenidos de la Posmodernidad, mucho antes de que este concepto comenzara a circular. El pensamiento de la actualidad no puede evadirse a una confrontación con Nietzsche, porque éste ofreció un diagnóstico de nuestro tiempo que debe ser reconocido como piedra miliar de toda discusión filosófica.

*Traducción de Edda Webels*

## Referencias Bibliográficas

- Ackermann, Robert, *Current American Thought on Nietzsche*, en S. Bauschinger, ed., *Nietzsche heute. Die Rezeption seines Werkes nach 1960*. Berna/Stuttgart, Francke Verlag, 1988.
- Baeumler, Alfred, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*. Berlín, Lipsia, 1931.
- Belher, E., *Apokalyptische Nietzsche-Interpretationen: Heidegger und Derrida*, en S. Bauschinger, ed., *Nietzsche heute. Die Rezeption seines Werkes nach 1960*. Berna/Stuttgart, Francke Verlag, 1988.
- Bürger, Peter, *Das Denken des Herrn*. Fráncfort, Suhrkamp, 1992.
- Camus, Albert, *Der Mensch in der Revolte*. Reinbek, Rowohlt, 1953. ✓
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche und die Philosophie*. Múnich, Rogner & Bernhard, 1976.
- Derrida, Jaques, *La différance*, en *Marges de la philosophie*. París, Les Estades de Minuit, 1972.
- Derrida, Jaques, *Sporen. Die Stile Nietzsches*, en W. Hamacher, ed., *Nietzsche aus Frankreich*. Fráncfort/Berlín, Ullstein, 1986, pp. 129-168.
- Descombes, Vincent, *Das Selbe und das Andere*. Fráncfort, Suhrkamp, 1981.
- Fink, Eugen, *Nietzsches Philosophie*. 3a. ed. Stuttgart, Kohlhammer, 1973.
- Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*. Vers. al esp. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Universidad, 1976. (Filosofía, 164)
- Fink-Eitel, H., *Die Philosophie und die Wilden: Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte*. Hamburgo, Junius, 1994.
- Foucault, Michael, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, en *Von der Subversion des Wissens*. Fráncfort, Fischer, 1987.
- Foucault, Michael, *Nietzsche*. París, Cahiers de Royoumont, 1967.
- Guzzoni, A., ed., *90 Jahre Philosophische Nietzsche-Rezeption*. Königstein, Anton. Hain, 1979, pp.VIII-VI.
- Hamacher, Werner, ed., *Nietzsche aus Frankreich*. Fráncfort/Berlín, Ullstein, 1986.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche*. Pfullinger, Neske, 1961, 2 tt.
- Heidegger, Martin, *Nietzsches Wort: Gott ist tot*, en *Holzwege*. Fráncfort, Klostermann, 1963, pp. 193-247.
- Jasper, Karl, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlín, de Gruyter, 1935.
- Kaufmann, Walter, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, Universidad de Princeton, 1950.
- Klossowski, Pierre, *Nietzsche, Polytheismus und Parodie*, en W. Hamacher, ed., *Nietzsche aus Frankreich*. Fráncfort/Berlín, Ullstein, 1986.
- Klossowski, Pierre, *Nietzsche et le cercle vicieux*. París, Mercure de France, 1969.
- Kofman, Sarah, *Nietzsche und die Dunkelheit des Heraklit*, en S. Bauschinger, ed., *Nietzsche heute. Die Rezeption seines Werkes nach 1960*. Berna/Stuttgart, Francke Verlag, 1988.
- Löwith, Karl, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Berlín, Die Runde, 1935; Stuttgart, Kohlhammer, 1956
- Lukács, Georg, *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlín, Aufbau, 1955.
- Müller-Lauter, Wolfgang, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlín/Nueva York, de Gruyter, 1971.
- Nehamas, Alexander, *Nietzsche: life as literature*. Cambridge, Universidad de Harvard, 1985.
- Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*. Introd., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1971. (El libro de bolsillo, 346)
- Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*. Introd., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1972. (El libro de bolsillo, 406)

- Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*. Introd., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1975. (El libro de bolsillo, 507)
- Safranski, R., *Ein Meister aus Deutschland*. München, Hanser, 1994.
- Salaguarda, J., ed. *Nietzsche*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.
- Vattimo, Gianni, *Das Ende der Moderne*. Stuttgart, Reclam, 1990. Publicado en *La muerte de Dios y el fin de la metafísica. Simposio sobre Nietzsche*. Hebert Frey (ed.), Facultad de Filosofía y Letras UNAM y Universidad de Artes Aplicadas de Viena, 1997, México.

## Notas

1. Sarah Kofmann, *Nietzsche und die Dunkelheit des Heraklit*, en S. Bauschinger, ed., *Nietzsche heute. Die Rezeption seines Werkes nach 1960*, p. 75.
2. Para la periodización de la recepción de Nietzsche, cf. A. Guzzoni, ed., *90 Jahre Philosophische Nietzsche-Rezeption*, pp. VIII-XI
3. Cf. J. Salaguarda, ed., *Nietzsche*, p. 4.
4. Vid., Alfred Bacumler, *Nietzsche der Philosoph und Politiker*.
5. R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland*, p. 349.
6. Idem.
7. Cf. Martin Heidegger, *Nietzsche*.
8. M. Heidegger, *Nietzsches Wort: Gott ist tot*, en Holzwege, pp. 193-247.
9. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. I, p. 12.
10. Idem.
11. Karl Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, p. 13.
12. Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, p. 13.
13. *Ibid.*, p. 19.
14. Vid. Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*.
15. Vid. Vincent Descombes, *Das Selbe und das Andere*, p. 11.
16. Werner Hamacher, *Nietzsche aus Frankreich*, pp. 9-10.
17. Friedrich Nietzsche, *El Anticristo*, pp. 34-35.
18. Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, pp. 58.
19. Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, pp. 210-211.
20. Albert Camus, *Der Mensch in Revolte*, p. 55.
21. *Ibid.*, pp. 57-58.
22. Guilles Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, p. 5.
23. Peter Bürger, *Das Denken des Herrn*, p. 58.
24. H. Fink-Eitel, *Die Philosophie und die Wilden: Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte*, p. 217.
25. Michel Foucault, *Nietzsche die Genealogie, die Historie*, en *Von der Subversion des Wissens*, p. 87.
26. M. Foucault, *Nietzsche*, p. 189.
27. Cf. Pierre Klossowski, *Nietzsche, Polytheismus und Parodie* en W. Hamacher, ed., *Nietzsche aus Frankreich*, pp. 15-46.
28. *Ibid.*, p. 44.
29. P. Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, p. 194.
30. *Ibid.*, p. 13.
31. P. Klossowski, *Nietzsche, Polytheismus und Parodie*, en W. Hamacher, ed. op. cit., pp. 21.
32. *Ibid.*, p. 22.
33. E. Behler, *Apokalyptische Nietzsche-Interpretationen: Heidegger und Derrida* en S. Bauschinger. Ed., op. cit., pp. 105-108.

34. Jaques Derrida, *La différance* en *Marges de la philosophie*, p. 29.
35. J. Derrida, *Sporen Die Stile Nietzsches* en W. Hamacher, ed. op. cit., pp. 129-168.
36. *Ibid.*, pp 135-136
37. E. Behler, *Apokalyptische...* en S. Bauschinger, ed, op. cit., p. 120
38. Los estudios probablemente más importantes en este sentido son: Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche, Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie* y Eugen Fink, *Nietzsches Philosophie*.
39. E. Fink, *La filosofía de Nietzsche*, p. 16.
40. Walter Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, p. XVII.
41. Robert Ackermann, *Current American Thought on Nietzsche* en S. Bauschinger, op. cit., pp. 129-136.
42. Alexander Nehamas, *Nietzsche: life as literature*, pp. 232-234.
43. *Ibid.*, pp. 27 y 234.
44. Gianni Vattimo, *Das Ende der Moderne*, p. 23.
45. *Ibid.* p. 29.

