EL OTRO NIETZSCHE: SU LEGADO CIENTO AÑOS DESPUÉS

*Herbert Frey**

“Clásicos son aquellos textos que sobreviven a sus interpretaciones”; así inicia Peter Sloterdijk, el filósofo alemán más polémico de la actualidad, su ensayo sobre el nacimiento de Nietzsche, que publicó en 1986 bajo el título: “El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche”. Y continúa: “Cuanto más son objeto de disección –los textos de F. N.– tanto más elusivos parecen. Cuanto más persistentemente se les intenta conquistar por la comprensión, tanto más fría es la mirada que lanzan a sus suprasensibles pretendientes. Cuanto más profunda es la iluminación hermenéutica de sentido o cuanto más penetra la reconstrucción filológica en el entramado del texto clásico, con más dureza resiste el impacto de la interpretación.”¹

Según esta definición de Sloterdijk, Nietzsche se convirtió ya desde principios del siglo XX en un clásico del pensamiento filosófico. En la historia del pensamiento europeo sólo existen muy pocos casos en los que una filosofía haya estado expuesta a mayores malentendidos que la de Friedrich Nietzsche. Y, simultáneamente, ha sido el pensamiento de Nietzsche el que acompañó al siglo pasado, el que se volvió indispensable para su autoreflexión y diagnóstico y el que, después de haber sido declarado muerto, se levantó de las cenizas como un ave

* Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

¹ Peter Sloterdijk, *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*, 1986, Frankfurt aM, Suhrkamp, p. 13.

fénix y permeó todos los ámbitos de la vida intelectual. Esto tuvo y tiene relación, probablemente, con el hecho de que Nietzsche, como nadie antes de él, abordó un cúmulo de temas de la tradición europea, desde perspectivas totalmente nuevas, sin comprometerse finalmente con ninguno de ellos, de tal manera que, desde el principio, abrió la puerta a una historia de la recepción, que se esforzó por sacar a la luz el contenido auténtico de su filosofía. Lo que aquí se olvida, es el hecho de que no existe un solo Nietzsche, un auténtico Nietzsche, sino que la complejidad del fenómeno Nietzsche sólo puede ser descifrada por una multiplicidad de interpretaciones que, abordadas desde diversas perspectivas, tienen la misma validez. Esto, naturalmente, no quiere decir que cada interpretación de Nietzsche pueda ser construida al azar. La construcción narrativa está sujeta a la facticidad del texto y es corregida por él; y en ciertas circunstancias falsificadas, por lo que existen interpretaciones incorrectas.

8 | Pero las posibles interpretaciones sobre un número constante de textos de Nietzsche y, con ello, la cantidad de aquellas que tienen la posibilidad de ser reconocidas como factibles y correctas es, en principio, indefinida. Cuál logre imponerse definitivamente, depende de las estructuras de poder, del clima del pensamiento y de las corrientes intelectuales prevalecientes en aquellos países donde se realizan estas interpretaciones. Por lo tanto, las interpretaciones de Nietzsche constituyen siempre un *modus* del presente; es cierto que existen interpretaciones pasadas, pero la interpretación actual es siempre un fenómeno del presente.

Uno de los más recientes intérpretes de Nietzsche, Pavel Kouba, tradujo esto en una fórmula sencilla: “Por eso no estamos en búsqueda de una interpretación correcta, definitiva, de Nietzsche, sino más bien estamos buscando a un Nietzsche que pudiera ayudarnos a entender más claramente nuestra situación.”² Así, en la actualidad no se trata de llevar a cabo una interpretación anticuada de Nietzsche, sino de actualizar su pensamiento en función de los problemas que se plantean el día de hoy.

² Pavel Kouba, *Die Welt nach Nietzsche*, 2001, Munich, Wilhelm Fink, p. 13.

Ciertamente, en cada interpretación de Nietzsche ha habido y hay un problema que más bien dificulta el acceso a su filosofía. El filósofo americano-alemán, Walter Kaufmann, resaltó atinadamente este punto: “Los libros de Nietzsche son mucho más fáciles de leer, pero mucho más difíciles de entender, que los de casi cualquier otro pensador.”³

Nietzsche se lee con facilidad: gracias a su lenguaje magistral capta la atención de sus lectores y los atrapa en su embrujo. Esto se hace patente desde los títulos de sus libros, cuidadosamente planeados y, con frecuencia, perspicazmente seleccionados. Sean mencionados aquí tan sólo dos ejemplos, que casi se han vuelto proverbiales: *Humano, demasiado humano* y *Más allá del bien y del mal*. En la vida cotidiana estos títulos se vinculan con diferentes percepciones, que mayoritariamente se quedan en la superficie. De esta manera se pasa fácilmente por alto que los títulos aluden a temas fundamentales de la crítica metafísica y de la filosofía moral y que, con ayuda de ellos, Nietzsche quería inducir hacia un pensamiento crítico.

Nietzsche es difícil de entender: arroja a sus lectores a un laberinto de vías de pensamiento. En su obra existen provocaciones cuya fuerza de ataque es casi imposible de enfrentar; pero también paráfrasis cuidadosas de relaciones complejas. En sus escritos pueden encontrarse tanto críticas profundas a la tradición filosófica como reducciones psicológicas simplificantes de las posiciones expuestas. Si en unos pasajes hallamos incursiones despiadadas en las condiciones del pensamiento y la acción, en otros encontramos la renuncia a un pensamiento sutil, en beneficio de modelos más simplificados para una futura actuación humana. Con ellos se vincula la exigencia de lograr, sin cortapisas, una vida vigorosa; pero, no con menos frecuencia, precavidas paráfrasis de relaciones complejas. Todo ello escrito en un lenguaje fuertemente expresivo y de fácil retención, que se rehúsa a la unicidad conceptual. Con elevadas pretensiones, desafiante y exigente, también, proclamativa, pero sobre todo con una incitación

³ Walter Kaufmann, *Nietzsche. Philosoph. Psychologe. Antichrist*, 1988, Darmstadt, Wiss. Buchges, trad. J. Salaquarda, p. 84.

hacia lo nuevo, así se presenta esta forma de filosofar. Detrás de estas ‘fuertes y memoriosas palabras, tesis y consignas’ de Nietzsche, en todo caso, se encuentra, como escribe Reinhard Maurer, ‘otro Nietzsche’, diferente al que se ofrece en primera instancia. Al ‘estrato medular de la filosofía de Nietzsche’, sólo accede “aquel intérprete que no se queda adherido a palabras fuertes”.⁴ En consecuencia, la filosofía de Nietzsche siempre requiere de una interpretación que se oriente más bien hacia el espíritu de su pensamiento y no que se atenga a la literalidad de lo escrito.

Hoy en día, todavía sigue siendo vigente lo que postuló Thomas Mann en su conferencia “La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia”, dictada en junio de 1947. En ella le atribuye a Nietzsche un elemento de profunda ironía, ante el que la comprensión de un lector común necesariamente habrá de fracasar. Lo que para Thomas Mann ofrece Nietzsche “no sólo es arte –arte, también, es leerlo; y ninguna torpeza o rigidez son permisibles, mientras que todo tipo de astucia, ironía y reserva son indispensables para su lectura. Quién toma a Nietzsche ‘en sentido estricto’, literalmente, quien le cree, está perdido”.⁵

10 Es comprensible que la multiplicidad de formas en que Nietzsche se dirige a sus lectores habría de encontrar una recepción que necesariamente se despliega en un amplio abanico. Condujo en direcciones diversas, según los aspectos de su pensamiento que se recogieran o se desecharan. En cualquier caso, en torno del debate sobre Nietzsche surgieron las más agitadas turbulencias del mundo intelectual europeo. La historia de la cultura del siglo XX se vio profundamente influida por él; prácticamente no es posible encontrar un hombre importante en la poesía, la literatura y las artes plásticas, que no se haya visto motivado de alguna manera por su pensamiento. En este aspecto, indu-

⁴ Reinhard Maurer, “Der andere Nietzsche: Gerechtigkeit contra Utopie”, en *Aletheia*, 1984, Berlín, núm. 5, p. 9.

⁵ Thomas Mann, “Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung”, en Th. Mann, *Schriften und reden zur Literatur, Kunst und Philosophie*, 1968, Frankfurt, Fischer, t. 3, p. 45-6.

dablemente, la importancia que Nietzsche le confiere al arte juega un papel esencial.

El que Nietzsche haya cobrado peso en la filosofía sólo a partir de los años treinta del siglo pasado, tiene causas que se vinculan con el estilo aforístico de sus textos; pero más, todavía, con el hecho de que no ‘amarra’ los ‘conceptos’ que utiliza, por lo que no se les puede ‘definir’ en el sentido habitual. Desde esta perspectiva, en él no existen conceptos. Uno debe dejarse guiar a través de sus palabras hacia las circunstancias que expone. Y a ellas se llega si uno lee y relee sus textos, para poder ‘comprender’ lo que dice.

La comprensión de los textos de Nietzsche, empero, no sólo depende de la situación histórica de sus intérpretes, sino también de su pertenencia a un determinado espacio cultural, a la tradición de un país. Sobre esta correlación insistieron tanto la teoría de la Estética de la recepción como también H.G. Gadamer, quienes sostuvieron que una obra de arte literaria o filosófica no aparece como un objeto estético acabado, con un significado inherente fijo, sino que debe ser percibida y comprendida por un intérprete. Este proceso de interpretación se ve influido por la situación histórica específica del lector, dado que en el curso de la lectura el horizonte del texto establece un diálogo con el lector. Lo estético, por lo tanto, se caracteriza aquí por el carácter procesal de un acontecimiento interactivo de comprensión, cuya raigambre histórica, en cada caso, es insoslayable. Pero, dado que en el transcurso de la historia se arriba al fenómeno del cambio de horizonte, los significados y las evoluciones de los textos, en general, se modifican. Con ello, empero, la Historia de la recepción se convierte en parte integral del trabajo sobre la obra de un autor.

Hans Robert Jaub define a la Historia de la recepción como el despliegue sucesivo del potencial intelectual depositado en una obra, actualizado en sus etapas históricas de recepción, que se abre al juicio interpretativo en tanto logre consumir, de manera controlada, ‘la fusión de los horizontes’ en su encuentro con la tradición.⁶

⁶ Metzler Lexikon, *Literatur und Kulturtheorie*, 2001, Weimar, Metzler, p. 551.

Si se toman como válidas las tesis de la Teoría de la estética de la recepción, entonces resulta de gran interés dar seguimiento a los cambios de significado que han sufrido las interpretaciones de la obra de Nietzsche desde 1900, así como a las diversas formas de lectura que determinaron la interpretación de Nietzsche en cada país.

En los primeros decenios posteriores a su muerte, Nietzsche, apostrofado como filósofo poeta, tuvo presencia sobre todo en los círculos literarios de Europa. No sólo imprimió sus huellas en las obras de Musil, Rainer Maria Rilke, Stefan George, Hoffmannsthal, Döblin o los hermanos Mann; también en Francia se percibe su influencia por todas partes. Sólo hay que pensar en André Gide, André Malraux, Albert Camus o George Bataille.

En los países anglosajones pueden encontrarse las huellas del pensamiento de Nietzsche en George Bernard Shaw, James Joyce, Jack London y Eugen O'Neill. En Escandinavia se puede pensar en August Strindberg y Kunt Hansum como influidos por él. Y, en el espacio cultural iberoamericano, las huellas de nuestro filósofo pueden descubrirse en las obras de Ortega y Gasset, Alfonso Reyes, Octavio Paz, Antonio Caso, Jorge Luis Borges; o también en filósofos como José Gaos y Eduardo Nicol.

Nadie ha celebrado con un gesto más enfático la influencia que ejerció Nietzsche sobre toda su generación que Gottfried Benn. Él resumió las impresiones que dejó Nietzsche en su generación de la siguiente manera:

De hecho, todo lo que mi generación discutió, todo lo que discernió interiormente; se puede decir, todo lo que experimentó, todo lo que desmenuzó, ya se había expresado y agotado en Nietzsche, ya había encontrado formulación definitiva; todo lo demás era exégesis. Su arriesgado estilo tormentoso y relampagueante, su inquieta dicción, el negarse a cualquier idilio o motivación común; su planteamiento de la psicología de las pulsiones, de lo constitucional como motivo, de la fisiología como dialéctica –‘el conocimiento como afecto’–, todo el psicoanálisis, todo el existencialismo, todo eso es obra suya. Como se

evidencia cada vez con mayor claridad, él es el gigante con alcance más amplio en la época posterior a Goethe.⁷

No fueron, por lo tanto, los filósofos imbuidos de la pretensión de la cientificidad, sino más bien aquellos que tenían la sensibilidad del tiempo e inteligencia para visualizar las posibilidades de experimentación del arte, más todavía los artistas mismos, los primeros en reconocer la importancia de Nietzsche. En su gran novela moderna-contemporánea, *Doctor Fausto*, Thomas Mann delinea a Nietzsche, de manera fácilmente identificable, como una figura clave.

La cercanía de los artistas hacia Nietzsche seguramente tiene que ver con el carácter literario de su obra. Como autor de ensayos y aforismos, Nietzsche es uno de los estilistas más brillantes de la lengua alemana; elegante, atrevido, ágil en la filosofía como prácticamente ninguno; comparable, si acaso, con el ensayista Heinrich Heine.

Con *Así hablaba Zaratustra*, redacta un libro extraño, medio parodia de Evangelio, medio Evangelio nuevo, que evoca la doctrina de Buda: un libro que oscila tanto entre la liviandad y *el páthos*, como entre maestría y arte. Aquí encontró una época que se había tornado insegura y que, por lo tanto, trazó su futuro con grandes gestos a la par que expuso su programa: la posibilidad de una modernidad que no sólo fuera ilustrada y desencantada, pero tampoco solamente la época póstuma de un pasado romántico.

Nietzsche, por lo tanto, es una figura clave para la comprensión de la modernidad. Y en ello, el aspecto artístico de su obra no sólo es una cuestión de estilo y de género, sino mucho más una cuestión de perspectiva.

Se trata de alguien que no cree estar parado sobre el suelo seguro de conceptos y categorías establecidos; que no desarrolla o corrige las opiniones de otros desde el protegido ámbito de la ciencia habitual. Pero tampoco un filósofo, en el sentido clásico, que contempla reflexi-

⁷ Gottfried Benn, "Nietzsche nach fünfzig Jahren", en G. Benn, *Gesammelte Werke*, 1989, Stuttgart, Dieter Wellershof, vol. I, p. 482.

vo el mundo y que persigue para sí el desarrollo del pensamiento, como lo hizo Hegel, el último restaurador creíble de la teoría clásica.

Con Nietzsche escribe alguien que se abandona a su propia época, como un hombre susceptible al Foehn [efecto Foehn: fenómeno de inversión térmica, n.r.]. Con ello también coincide que Nietzsche era sumamente sensitivo, en el sentido más inmediato de la palabra; enfermizo, torturado por la migraña muchas veces hasta niveles insoportables.

Como intérprete y descriptor de su época, Nietzsche es más reactivo que observador soberano; su distancia hacia lo que ocurre es siempre sólo relativa y temporal y susceptible a la revisión; sus categorías y conceptos parecen herramientas que siempre vuelven a revelarse como problemáticas.

Nietzsche es un filósofo bajo condiciones circunstanciales, por lo que, como afirmara alguna vez Ernst Jünger, ‘la obra se parece mucho a la bitácora’.

Son notas de un viaje por mares en los que la fuerza del remolino se vuelve perceptible y los monstruos emergen. Vemos al timonel replantear su ruta y su destino, mientras sus instrumentos caen en llamas paulatinamente. Analiza los caminos posibles, las rutas extremas, ante las que luego la razón práctica habrá de fracasar. La comprensión intelectual de la catástrofe es mucho más pavorosa que el incendio real. Es la osadía sólo de aquellos espíritus muy atrevidos y resistentes, que son capaces de enfrentar las dimensiones, aun cuando no el peso del proceso. Sucumbir de esta manera era el destino de Nietzsche, cuya lapidación hoy se considera de buen tono. Tras el terremoto, se derriban los sismógrafos; pero no se puede hacer pagar a los barómetros por los tifones, a menos que uno quiera ser contado entre los más primitivos.⁸

Tal reza, no sin la resonancia de experiencias equiparables, el prólogo escrito por Jünger a la colección de diarios titulada *Strahlungen* (*Irradiaciones*). Como intérprete de época, Jünger es uno de los sucesores más importantes de Nietzsche, al retomar sus impulsos y

⁸ Ernst Jünger, “Vorwort zu: Strahlungen”, en E. Jünger, *Sämtliche Werke*, 1979, Stuttgart, vol. 2, p. 13.

articularlos transformados a las circunstancias de su propio tiempo. Y también existe una similitud en lo que concierne al estilo, al gesto; la inclinación hacia lo sentencioso, hacia los aforismos; el amor por la moralística francesa y por la cosmovisión escéptica de autores como Montaigne y La Rochefoucauld.

En todo caso este escepticismo, esta reserva ante los críticos y las tendencias dominantes, para los que Nietzsche alguna vez acuñó la palabra ‘intempestivos’, no constituye ninguna garantía de poder sustraerse a los efectos de la época propia. La imagen del sismógrafo o barómetro expuesta por Jünger, sugiere ciertamente, por un lado, la exactitud e incorruptibilidad de un proceso de medición, independientemente de lo drásticas que sean las condiciones a que se vea expuesto. Pero por otro, al igual que en la obra de un autor sismográfico, en el sismógrafo se registran todos los sacudimientos, las turbulencias de su existencia histórica. Aun cuando la descripción de una época no es posible sin la distancia de lo ‘intempestivo’, de todos modos se encuentra sujeta a su propio tiempo; las vías y perspectivas abiertas por él, su estilo, sus posibilidades de articulación.

Sin embargo, esta forma asistemática, aforística de la filosofía de Nietzsche, fue comprimida en un sistema que la convirtió en apología de la violencia más cruda, en glorificación del simple y puro poder. Bajo la dirección de Elisabeth Förster-Nietzsche, el Archivo Nietzsche ideó una obra principal del filósofo, con el título *La voluntad de poder*. Apareció en 1901 en una versión abreviada de dos tomos, y luego en 1906 y respectivamente en 1911, en la edición de cuatro tomos que ‘hizo época’. Ésta consistía en una compilación de los escritos póstumos de Nietzsche, correspondientes al final de los años 80, que acabó siendo presentada como su obra principal. Con esta interpretación parcial de las obras de Nietzsche, el Archivo Nietzsche, bajo la dirección de la hermana del filósofo, se aproximó cada vez más a los círculos nacional-socialistas y de derecha, hasta sustentar al final activamente al Nacionalsocialismo. Como lectura obligatoria que los soldados alemanes portaban en sus mochilas, Nietzsche alcanzó durante la Primera guerra mundial un auge fantástico. La edición de guerra

del *Zarathustra* se vendió en más de 150 mil ejemplares y la creciente fama de su hermano le valió a Elisabeth el doctorado *honoris causa* de la Universidad de Jena, con motivo de su 75º aniversario en 1921.⁹

Lo que en todo caso no alcanzó, a pesar de las cuatro postulaciones presentadas por círculos de amigos (1908, 1911, 1914, 1922), fue el Premio Nobel en Literatura. El 31 de enero de 1932, Adolf Hitler hizo su visita inaugural al Archivo y, a partir de entonces, fue recibido cordialmente varias veces por la hermana de Nietzsche; a esto contribuyó que Elisabeth Förster y sus colaboradores hubieran expresado abiertamente sus simpatías por Hitler y por Mussolini, lo que provocó que Romain Rolland y Oswald Spengler se retiraran de la Fundación del Archivo Nietzsche y de la Sociedad de Amigos del Archivo. En 1935, Hitler estuvo presente en el entierro de la hermana de Nietzsche, lo que reforzó considerablemente la apariencia de Nietzsche como filósofo de Estado del Nacionalsocialismo.

La observación de que los dirigentes del Nacionalsocialismo apenas si habían leído a Nietzsche, es aplicable tanto a Hitler como al principal propagandista del Tercer Reich, Alfred Rosenberg: “Como lo demuestran las investigaciones más recientes, Nietzsche les era a los fundadores del Nacionalsocialismo prácticamente ajeno.”¹⁰ Ésta es la afirmación de Mazzino Montinari, quien en los años sesenta junto con su profesor Giorgio Colli, se dio a la tarea de compilar una nueva edición conjunta de los escritos de Nietzsche depurada de las falsificaciones de su hermana, y que hoy en día constituye la única edición válida para todas las interpretaciones de Nietzsche.

La obra de Nietzsche superó en forma soberana tanto la valoración proveniente desde el Nacionalsocialismo como la crítica marxista. Si se mira con atención, en ambos lados pueden observarse posiciones muy diversas, que tienen algunos puntos en común. De un lado, la interpretación de Nietzsche hecha por Alfred Baeumler, quien reclamaba al filósofo para la ideología nacionalsocialista, fue la que tuvo mayor inci-

⁹ Klaus Goch, “Hexe und Königin Elisabeth Nietzsche – ein kleines Psychogramm”, en *Nietzscheforschung*, 1998, Berlín, Akademie, vol. 4, p. 302.

¹⁰ Mazzino Montinari, *Nietzsche lesen*, 1982, Berlín, NY, de Gruyter, p. 169.

dencia; del otro, con una valoración totalmente opuesta, la del teórico marxista húngaro Georg Lukács, quien también remitió a Nietzsche al nacionalsocialismo. En una brillante disertación, Montinari expuso en forma contundente la parcialidad que podía encontrarse, en la misma medida, tanto en la interpretación de Baeumler como en la de Lukács.¹¹ Su manejo del filósofo mostraba también rasgos similares, porque Lukács se orientó polémicamente a partir de la imagen que Baeumler presentaba de Nietzsche.¹² Según Baeumler, la ‘unidad’ en el pensamiento de Nietzsche no se hace todavía evidente en los escritos que él mismo publicó en vida, sino que apenas fue alcanzada en sus notas póstumas.

Baeumler enfatizó expresamente como sistema de compilación ‘la voluntad de poder’ elaborada por la hermana de Nietzsche y Peter Gast. Antes de esta ‘obra’, sostuvo que todo aquel que “quisiera seguir sustentando la leyenda del cambio continuo” tenía que justificarse.¹³ Baeumler reduce a nuestro filósofo a un ‘resultado’ concreto, a partir del cual pretende poder diferenciar, de modo sistemático, lo ‘esencial’ de lo ‘no esencial’ en Nietzsche. Así, su filosofía se ve unificada de tal manera, que ya desde principios de los años treinta posibilitó a Baeumler afirmar que “la filiación nórdica de la naturaleza de Nietzsche”, expresada en la doctrina de ‘la voluntad’, procura al germanismo su ‘más acabada expresión’.¹⁴ Según Baeumler, en lugar de la filosofía moral burguesa, Nietzsche establece una filosofía de la voluntad de poder, que él pretende hacer válida como una filosofía de la política. Lo que en Nietzsche se interpone a esta filosofía política es eliminado de su supuesto ‘sistema’. Lo mismo le ocurre a la idea del eterno retorno, que Baeumler remite a una ‘experiencia’ muy personal de Nietzsche, totalmente irrelevante para su filosofía.

¹¹ Mazzino Montinari, “Nietzsche zwischen Alfred Baeumler und Georg Lukács”, en *Nietzsche lesen*, op. cit., p. 169-206.

¹² Henning Ottmann, “Anti Lukács”, en *Nietzsche Studien*, 1984, núm. 13, p. 571.

¹³ Alfred Baeumler, “Einführung” zu *F. Nietzsche: Die Unschuld des Werdens*, 1930, Leipzig, Kröner, p. XXXVI.

¹⁴ Alfred Baeumler, *Nietzsches der Philosoph und Politiker*, 1931, Leipzig, Kröner, p. 49.

En contraposición, Lukács coloca a Nietzsche en su totalidad bajo su régimen ideológico. Al hacerlo, y en ello siguiendo totalmente a Baeumler, habla del sistema filosófico de Nietzsche. El hecho de que Nietzsche considerará tan sólo la mera intención de establecer un sistema como una falta de rectitud, no lo toman en serio ni Baeumler ni Lukács; todas las manifestaciones en este sentido son relativizadas de manera unilateral.

Para considerar un sistema se requiere de un centro hacia el que confluyan todos los hilos. Baeumler habla de la voluntad de poder como el centro generador que condiciona y sustenta lo individual. Lukács da validez a este centro, únicamente como ‘el principio metodológico de cohesión’ de la estructura de pensamiento de Nietzsche. Para él es lo que está en la superficie; en realidad, sólo un ‘producto’.¹⁵ Desplaza al supuesto sistema de Nietzsche a lo que él denomina como ‘el verdadero centro social’ a partir del cual pretende exhibir las ramificaciones de la ‘filiación de pensamiento’ de Nietzsche. Para comprobarlas, Lukács indudablemente tiene que prescindir de las propias intenciones del filósofo. Sólo así puede cristalizar el ‘punto de unidad’ sistemático, que según su interpretación ‘todo lo condiciona y sustenta’. Este punto consistiría en que todo lo que escribe Nietzsche cumpliría una ‘misión social’. Al rechazar el socialismo, estaría haciendo una apología indirecta del capitalismo, que tendría implícita ‘la lucha por la creación de una Alemania imperialista’.¹⁶ La circunstancia de que Nietzsche sabía muy poco del socialismo y nada del marxismo, aparte de que ya no le tocó vivir la etapa del imperialismo, Lukács la ignora olímpicamente.

Por su parte, Lukács cumple su cometido ideológico de doble manera. Delinea a Nietzsche como el enemigo de la clase trabajadora más peligroso de la época actual, en tanto que le atribuye un sistema. Pero simultáneamente, presenta su pensamiento como contradictorio, para desautorizarlo, para hacerlo parecer absurdo. Esto, porque desde

¹⁵ Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, 1954, Berlín, Aufbau, p. 304-16.

¹⁶ *Ibid.*, p. 299.

el punto de vista ‘lógico-filosófico’, no encuentra en las expresiones de Nietzsche “más que un tumultuoso caos de afirmaciones estridentes, arbitrarias y que se contradicen burdamente entre sí”, sólo ‘jirones de pensamiento’, que “formalmente niegan cualquier relación entre ellos mismos”.¹⁷ Esta condición asistemática, más bien antisistemática, sería lo sistemático en Nietzsche. A partir de la determinación de un centro, motivada ideológicamente, se logra incorporar los experimentos filosóficos de Nietzsche como si fueran ramificaciones de su pensamiento.

Lo que justamente no tomaba en cuenta la interpretación ideológica de Lukács, era el verdadero deseo de Nietzsche, es decir, un pensamiento experimental que se orientara hacia lo abierto del futuro. Como ideólogo de partido, Lukács disponía de una verdad, tras cuyas huellas Nietzsche caminó toda su vida. Así, la influencia de Lukács en los países que se encontraban del otro lado de la ‘cortina de hierro’ impidió un debate filosófico honesto sobre Nietzsche, de tal suerte que la filosofía rusa y de Europa oriental se mantuvo durante decenios al margen de las más recientes investigaciones sobre Nietzsche.

Pero aun en la Alemania de los años treinta hubo resistencias contra la apropiación de Nietzsche por el Nacionalsocialismo. Sería parcial afirmar que la reducción de Nietzsche a una filosofía de la ‘voluntad de poder’ haya topado en todos los lugares del mundo germanoparlantes con una aceptación unánime. Karl Jaspers y Karl Löwith establecieron una visión mucho más compleja de Nietzsche; asimismo cuando Heidegger, en sus conferencias sobre Nietzsche, tomó como eje de interpretación su metafísica de la voluntad de poder, como filósofo lo tomó absolutamente en serio y, con ello, a la larga, lo rehabilitó socialmente en las universidades alemanas. Las limitantes totalitarias del nacionalsocialismo tuvieron como consecuencia que las interpretaciones de Nietzsche hechas por Jaspers, Löwith y Heidegger cobraran plena validez sólo hasta el término de la Segunda guerra mundial. A esto se añadió que las conferencias de Heidegger sobre Nietzsche

¹⁷ *Ibid.*, p. 316-7.

fueron publicadas hasta 1961, es decir, que se dieron a conocer relativamente tarde a un público más amplio. En cualquier caso, fue la muy personal interpretación metafísica de Heidegger la que confirió a Nietzsche una especial valoración en la historia de la metafísica occidental. Para Heidegger la metafísica de Nietzsche como metafísica de la voluntad representaba la consumación de la historia de la metafísica occidental y, por lo tanto, nunca constituyó “en su núcleo una filosofía específicamente alemana. Es una filosofía europea-planetaria”.¹⁸ Por ello, también, Heidegger no se concentró en ‘todo’ Nietzsche, sino en su legado póstumo. Para él, lo que se publicó durante la vida de Nietzsche es tan solo la ‘superficie’. “La verdadera filosofía queda como ‘legado’.”¹⁹

Heidegger, Jaspers y Löwith influyeron considerablemente en la interpretación de Nietzsche durante la época de la posguerra. Todavía en 1973, Peter Köster podía escribir que, hasta esa fecha, no había sido posible sustraerse al peso del ‘monumento’, es decir, a la edición de dos volúmenes con las conferencias de Heidegger sobre Nietzsche: la investigación sobre Nietzsche se encontraría “bajo el impacto de obras que tuvieron su origen en los años treinta”.²⁰

20 Sin embargo, a más tardar a la mitad de los años setenta, la investigación sobre Nietzsche emerge de la ‘sombra’ de la interpretación monumental. Se emprende una exhaustiva reelaboración histórico-crítica, que supera por mucho la dimensión hasta entonces conocida. Porque ahora, además de los filósofos, se ocupan de su obra los científicos literarios y los historiadores del arte —y esto sucede repentinamente en toda Europa Occidental, así como en los Estados Unidos, con creciente participación de algunos países de Europa Oriental.

Los motivos que llevaron a una rehabilitación de Nietzsche en los años setenta son muy variados, pero uno podría estar de acuerdo con las siguientes explicaciones. Mientras que en muchas partes del

¹⁸ Martin Heidegger, *Nietzsche*, 1961, Stuttgart, Neske, vol. II, p. 333.

¹⁹ *Ibid.*, vol. I, p. 17.

²⁰ Peter Köster, “Die Problematik wissenschaftlicher Nietzsche – Interpretationen”, en *N-Studien*, 1973, núm. 2, p. 31.

mundo democrático, principalmente en Inglaterra y Estados Unidos, pero también en la Alemania de la posguerra, Nietzsche portaba todavía la mácula de haber proporcionado al nacionalsocialismo al menos sus lemas, en Francia se desarrolló una recepción de Nietzsche que ya desde los años treinta lo protegió de su apropiación por el fascismo. El hecho de que se tratara fundamentalmente de autores y filósofos que podían ser contados entre la izquierda política le dio a esta defensa de Nietzsche un peso espacial. En enero de 1937, en el segundo número de la revista *Acéphale*, George Bataille publicó un artículo con el título “Nietzsche y los fascistas”, en el que defendía de manera admirable a Nietzsche de cualquier filiación fascista. La nítida visión de Bataille era todavía más notable, dado que las falsificaciones que Elisabeth Förster-Nietzsche había hecho del legado de su hermano todavía no eran conocidas, y Bataille se dejó llevar más por su intuición que por un conocimiento comprobado.²¹

La valentía de Bataille alcanzó su cúspide en el año de 1944, en plena Segunda guerra, cuando con motivo del centésimo aniversario del nacimiento de Nietzsche dio su reconocimiento al debatido filósofo, que todavía era visto como el ideólogo del enemigo. Los rasgos que en ese año Bataille resaltó de Nietzsche, tuvieron una importancia fundamental para su posterior interpretación.

21

Lo que destaca a la figura de Nietzsche en la filosofía moderna, es el carácter dramático de su vida y el estrecho vínculo entre esta vida y su doctrina. Los filósofos alemanes aquellos que llevaron a la filosofía a su punto máximo de desarrollo, como Kant y Hegel, eran profesores, empleados que llevaban una vida burguesa, puntual y sin historia. Su filosofía transcurre en grandes e incoloras especulaciones. La filosofía de Nietzsche, por el contrario, es una filosofía de la vida. Es una filosofía ardiente, apasionada, convulsiva; una filosofía de la tragedia.²²

²¹ George Bataille, *Wiedergutmachung an Nietzsche*, 1999, Munich, Matthes & Seitz, p. 139-68.

²² George Bataille, “Le centenaire de Nietzsche”, en *Choix des Lettres*, 1997, París, Gallimard, p. 218.

Fue este carácter pasional el que Bataille introdujo en la investigación francesa de Nietzsche y el que la distingue fundamentalmente de la investigación alemana. Bataille concibe a Nietzsche como una existencia trágica que apeló a lo más elevado que le es dado alcanzar al hombre; al ‘extremo de lo posible’; y que, precisamente por ello, sucumbió de manera voluntaria y con los ojos abiertos. Al tomar con seriedad la filosofía de Nietzsche para el manejo existencial de la vida, la interpretación francesa de Nietzsche se mantuvo esencialmente fiel a los planteamientos de Bataille.

También para la temprana posición de Albert Camus sobre el absurdo, la filosofía de Nietzsche resultó de gran importancia. A Dionisos y Sísifo, los une en la afirmación de la existencia bajo condiciones trágicas. Su capítulo sobre Nietzsche, en *El hombre rebelde*, está permeado por una comprensiva posición de Camus hacia nuestro filósofo, que no por ello elude sus aspectos conflictivos. En este capítulo Albert Camus escribe:

En la historia del pensamiento, excluyendo a Marx, la aventura de Nietzsche no tiene equivalente; la injusticia que se le ha hecho, nunca podremos repararla. Sin duda conocemos filósofos que en la historia han sido tergiversados y traicionados. Pero, hasta llegar a Nietzsche y el Nacionalsocialismo, no existe ningún ejemplo de que un pensamiento iluminado por la nobleza y el dolor de un alma excepcional, haya sido presentado ante los ojos del mundo mediante una sarta de mentiras y los horripilantes montones de cadáveres de los campos de concentración. [Siempre] sería imposible [...] confundir a Nietzsche con Rosenberg.

Es cierto que en su obra Camus plantea una objeción, pero también la relativiza:

¿No existe en su obra nada que definitivamente pudiera ser utilizado en cuanto al homicidio? ¿No podían los asesinos en caso de sacrificar el pensamiento a la letra, y aun en lo que permanece del pensamiento en la letra, no podían entonces encontrar en ello sus justificaciones? A esto hay que decir que sí. En cuanto se hace a un lado el aspecto metodológico del

pensamiento de Nietzsche (y no es seguro que siempre se haya apegado a él), su lógica revolucionaría ya no reconoce límites.²³

Un impulso más a la recepción de Nietzsche en Francia lo dio a principios de los sesenta Gilles Deleuze, quien en su libro *Nietzsche y la filosofía* plasmó el efecto liberador que Nietzsche ejerció sobre toda una generación de filósofos franceses. De ahí en adelante, Nietzsche funcionó como vehículo para que la filosofía francesa se desprendiera de la influencia de Hegel y Husserl. Para el propio Deleuze, el pensamiento de Nietzsche representó el desciframiento de todos los códigos petrificados y mostró el camino a un nuevo nomadismo. Esto, sobre todo, porque a semejanza de Bataille, Deleuze asumió la forma aforística de escribir de Nietzsche como un juego de destrezas, que no significaba nada y que estaba totalmente abierto a fuerzas interpretativas externas.²⁴

El despliegue del pensamiento postmoderno en el aspecto cultural francés, constituyó otro motivo para ocuparse de la filosofía de Nietzsche, que ya en el siglo anterior le había declarado la batalla a las grandes metanarraciones. Con el estudio de Jean François Lyotard, *La condition postmoderne* (1979), la discusión sobre la postmodernidad, que anteriormente se había dado sobre todo en círculos literarios y artísticos, se introdujo ahora en los de la filosofía y la teoría social.

Aunque en sentido estricto Jacques Derrida y Michel Foucault no son interpretes especializados en la filosofía de Nietzsche sus obras no pueden ser comprendidas sin la influencia del filósofo alemán. Derrida, quien arremete contra el logocentrismo occidental con su concepción de la lengua como un juego de definiciones permanentemente abierto, se remite a Nietzsche como liberador del concepto

²³ Albert Camus, *Der Mensch in der Revolte*, 1968, Reinbek, Rowohlt, p. 64-5.

²⁴ Gilles Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, 1976, Munich, Rogner & Bernard; Margot Fleischer, "Das Spektrum der Nietzsche – Rezeption im geistigen Leben Seit der Jahrhundertwende", en *N-Studien*, 1991, núm. 20, p. 13-4.

tradicional de la verdad y, a partir de su estilo, considera todo lo dicho en suspenso; el sentido y el centro faltan.²⁵

“Nietzsche fue para mí una revelación, tuve la sensación de que ahí estaba alguien totalmente diferente del que me habían hablado”, diría Michel Foucault, durante una charla sostenida en 1982.²⁶ Para Foucault, en realidad, el encuentro con Nietzsche se da ya desde 1955 y constituye un motivo para que modifique toda su vida anterior. Con Nietzsche, Foucault descubre el papel de la genealogía como antagonista de la historia, que hasta entonces se rubricaba como teología de la historia y proclamaba un creciente predominio de la razón. Aunque su interpretación específica de Nietzsche se circunscribió a la introducción de la *Arqueología del Saber* y a su ensayo “Nietzsche, la genealogía, la historia” (1974), su propia obra se encuentra determinada por una profunda asimilación de la de Nietzsche. Foucault coincide con aquél en la insistencia del cuerpo, en la disolución del yo, relacionados con el carácter coercitivo-interpretativo de la lógica y otros sistemas normativos.

En Nietzsche la filosofía francesa de la posguerra descubrió a un precursor de la postmodernidad, a un pensador que cuestionó la tradición occidental y que sometió a una severa crítica al concepto tradicional de la verdad. Poniendo énfasis en estos momentos de la filosofía de Nietzsche, en Francia se desarrolló una imagen de él que se diferenciaba considerablemente de la imagen alemana que prevaleció entre las dos guerras. Por lo tanto, irónicamente, se puede afirmar que el ‘nuevo Nietzsche’ fue creado en Francia e Italia y que, desde ahí, encontró entrada en la discusión alemana de los años ochenta y noventa.

En todo caso, el renacimiento francés de Nietzsche estuvo flanqueado por un acontecimiento que habría de tener una importancia determinante en la nueva recepción que se hizo de él. Y éste fue la nueva edición crítica de Nietzsche, que en los años sesenta del siglo XX hicie-

²⁵ Ernst Behler, *Derrida-Nietzsche, Nietzsche-Derrida*, 1988, Munich, Ferdinand Schöningh, p. 10-26.

²⁶ Pravu Mazumdar, *Foucault*, 2001, Munich, DTV, p. 34.

ron Giorgio Colli y Mazzino Montinari. De esta manera, el proyecto de una edición crítica de Nietzsche que todavía está en marcha y sigue siendo válido no surgió en Alemania, donde después de la Segunda guerra la investigación de Nietzsche se consideraba sujeta a una carga ideológica, sino en Italia. El proyecto de los dos profesores italianos tenía también una mejor estrella porque ambos podían abordar su trabajo sin la carga política del pasado alemán y porque, como miembro del Partido Comunista de Italia, Mazzino Montinari estaba por encima de cualquier sospecha de favorecer una interpretación fascista.

La edición, planeada originalmente sólo en editoriales italianas y francesas, muy pronto se extendió a Alemania. En 1967 apareció el primer volumen alemán de obras, y en 1975 el primer volumen de cartas; en 1980 la edición de estudios de sus obras (KSA), y en 1986 la edición de estudios de sus cartas (KSB).

Colli y Montinari basaron su edición en el principio de la reproducción completa de las obras y la correspondencia de Nietzsche, y se trazaron como objetivo abordar, por primera vez de manera exhaustiva y científica, su legado filosófico. Esto permitió documentar etapas preliminares y apuntes de Nietzsche que no habían encontrado cupo en su obra, y dotar así de una base sólida a la investigación. Mediante la edición crítica de Colli y Montinari también se destruyó en forma definitiva la leyenda de la ‘voluntad de poder’, aun cuando versiones anteriores de esta obra continúan todavía en circulación. En todo caso, la esperanza de Montinari era que mediante esta nueva edición de su obra póstuma, la discusión en torno de la ‘voluntad de poder’, como la presunta obra principal de Nietzsche ‘perdiera su sentido’.²⁷

Esta nueva edición de las obras de Nietzsche, hecha por los dos profesores italianos, desató poco después un auge de trabajos sobre su filosofía, y ya no sólo en Italia y Francia, sino ahora también en Alemania. En los *Estudios de Nietzsche* de 1992, Josef Simon sintetizó la ‘nueva imagen de Nietzsche’ de la siguiente manera:

²⁷ Cfr. Montinari, *Nietzsche lessen*, op. cit., 1990.

La imagen de Nietzsche se ha modificado de una manera decisiva, sobre todo desde la aparición de la edición crítica completa de Colli y Montinari. Prácticamente nadie que se haya ocupado exhaustivamente de sus textos, podría querer utilizar a Nietzsche, todavía, para sustentar una determinada cosmovisión. Los temas de su filosofía como la ‘voluntad de poder’, la ‘transvalorización de los valores’, el ‘eterno retorno’ o la ‘muerte de Dios’ son abordados de una manera más sobria, de hecho con una posición filológica minuciosa, a distancia y en relación con los textos en que aparecen. A la interpretación se incorporan apuntes póstumos de Nietzsche, en los que con frecuencia falta el tono polémico que se encuentra en los textos publicados y ‘esotéricamente’ orientados. Se toma rigurosamente en cuenta en qué contexto temporal se ubican los pasajes de los textos sometidos a interpretación. Notable es también el pase a un segundo término de la ‘obra maestra’ de Nietzsche, el ‘Zaratustra’, y de los poemas. El momento expresivo de Nietzsche se encuentra ahora mucho menos en primer plano que el reflexivo, digamos, ‘esotérico’. Dicho en pocas palabras: como filósofo. Se observa a Nietzsche cada vez más, como a cualquier otro filósofo.²⁸

26 | Con su trabajo *Nietzsche. Su filosofía de las contradicciones y las contradicciones de su filosofía*, publicado en 1971, fue el filósofo alemán Wolfgang Müller-Lauter quien colocó la primera piedra para una nueva vía de acceso hacia Nietzsche y, con ello, se convirtió en uno de los fundadores de aquella ‘otra’ recepción de Nietzsche, que ha demostrado su validez hasta hoy. Con su interpretación no metafísica de la ‘voluntad de poder’, Müller-Lauter rompió con la hasta entonces preponderante interpretación de Heidegger y abrió así el camino hacia las ramificadas vías de pensamiento de Nietzsche, que constituyen la riqueza de su filosofía. El cambio de paradigma de Müller-Lauter radicaba, justamente, en no concebir al filosofema de la ‘voluntad de poder’ de Nietzsche de una manera sustancialista, como un principio metafísico unitario que se quedaba en sí mismo. “Dado que el mundo no es un todo organizado, tampoco existe la voluntad

²⁸ Josef Simon, “Das neue Nietzsche Bild”, en *N-Studien*, 1992, Berlin, NY, núm. 21, p. 1.

de poder como aquello que lo constituya en lo metafísico. Sólo existe una multiplicidad de voluntades de poder; la voluntad de poder, no existe.”²⁹ En la época del Nihilismo, las contradicciones inherentes al pensamiento de Nietzsche ya no figuran como una consecuencia ontológica, sino, por el contrario, son interpretadas como el intento de integrar el carácter contradictorio del mundo, previamente determinado, en un sistema filosófico.

Según Müller-Lauter, los filosofemas de Nietzsche de la ‘voluntad de poder’, del ‘superhombre’ y del ‘eterno retorno’, plantean el imperativo de la antinomia entre los conceptos de vida y de valor y, al mismo tiempo, intentan pensar a un ser humano que sepa dominar estas contradicciones. En la problematización que Müller-Lauter hace del perspectivismo existencial de Nietzsche, en última instancia, se refleja su dialéctica de la estetización de la vida y de la existencialización del arte, y su intento de colocar a la existencia humana entre el arte y la vida.

La interpretación de Müller-Lauter de la filosofía de Nietzsche, marcó un cambio de paradigma en la lectura de nuestro filósofo, que abrió el campo a las nuevas interpretaciones de su filosofía.

La edición crítica de las *Obras Completas* de Nietzsche, de Colli y Montinari, y la nueva interpretación de Wolfgang Müller-Lauter se colocan así al principio de una recepción de Nietzsche que habría de determinar el resto del siglo XX.

Visto así, tampoco es una casualidad que recayera en el año 1971 la fundación de una nueva revista, la *Nietzsche Studien* (*Estudios de Nietzsche*), dedicada a la investigación de las obras de Friedrich Nietzsche, y que Mazzino Montinari y Wolfgang Müller-Lauter se cuenten entre sus padres fundadores. El objetivo de esta revista era revalidar la pluralidad que contenía la filosofía de Nietzsche y, así, liberarla de la etiquetación unilateral de la ‘voluntad de poder’. Al mismo tiempo, esta publicación actuaba como un foro que buscaba reunir

²⁹ Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, 1971, Berlín, NY, de Gruyter, p. 32.

la renovada investigación alemana de Nietzsche y la interpretación italiana. El intercambio entre la versión italiana del nuevo Nietzsche y la nueva interpretación alemana se vio particularmente intensificado gracias a la estrecha relación que Mazzino Montinari sostenía con la actividad universitaria alemana, a lo que se agregó, que muchos de los especialistas italianos más jóvenes de Nietzsche habían cursado en Alemania por lo menos algunos semestres de investigación. La interpretación de Nietzsche como un racionalista radical, por parte de Montinari, y la visión de un Nietzsche postmoderno, por parte de Vattimo, marcaron las direcciones para una nueva imagen del filósofo en Italia, que dejó atrás con holgura los prejuicios de la forma en que se lo veía entre las dos Guerras mundiales y durante la época de la posguerra. Además, fue sobre todo la recepción italiana de Nietzsche la que más intensivamente estudió las influencias que otros pensadores de Europa tuvieron en él, lo que se expresó en un proyecto que centró su interés en el estudio de la Biblioteca de Nietzsche.

El trabajo de Andrea Orsucci, titulado *Oriente-Occidente. El intento de Nietzsche de liberarse de una cosmovisión europea (Orient-Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*, 1996), es un magnífico producto de esta empresa, en el que este autor comprueba el productivo uso que Nietzsche hizo en sus obras de etnólogos europeos como John Lubbock y Edward B. Taylor, o del estudioso de la historia antigua, Leopold Schmidt, y el científico de las religiones, Julius Wellhausen. Queda claro, a través de las investigaciones de Orsucci que, a pesar de todas sus aseveraciones, Nietzsche era un apasionado lector de la literatura más reciente en el campo de las humanidades, pero también de las ciencias sociales, y que estos conocimientos inmediatamente contaban con recepción en su obra. Ubicado en la nueva tradición italiana, Vivetta Vivarelli demostró en su última publicación *Nietzsche y las máscaras del espíritu libre: Montaigne, Pascal y Stern (Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Stern*, 1998), la particular relación que Nietzsche tenía con estos tres pensadores.

El cambio de paradigmas que llevó a cabo la más reciente investigación sobre Nietzsche, se refleja también en la tesis doctoral de Marco Brusotti, italiano que estudió en Berlín con Wolfgang Müller-Lauter y Günter Abel, y quien centró su investigación en la segunda fase del desarrollo de Nietzsche, desde la *Aurora* hasta el *Zaratustra*. El libro surgido de esta disertación, *La pasión del conocimiento. Filosofía y concepción estética de la vida de Nietzsche desde Aurora hasta Así hablaba Zaratustra* (*Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröte bis Also sprach Zarathustra*, 1997), no sólo es un relevante ejemplo de la colaboración italiano-alemana en el campo de la investigación de Nietzsche, sino también expresión del renovado interés en el período medio de su creación, en el que se entendía a sí mismo como un espíritu libre y un nuevo miembro de la Ilustración.

La investigación de Nietzsche en Italia desde los trabajos de Colli y Montinari se ha diferenciado a tal grado, que se requeriría de un trabajo específico para exponer las últimas tendencias de la recepción italiana de Nietzsche. Sólo sea mencionado de paso, que en los estudios de Aldo Venturelli, del 2002, dentro de un análisis crítico de la reflexión sobre Nietzsche en Italia titulado *Jenseits des schwachen Denkens* (*Más allá del pensamiento débil*), se reseñaron once investigaciones sobre nuestro autor, publicadas en Italia entre 1998 y 2001.

Si bien en este artículo se afirmó que con el libro sobre Nietzsche de Wolfgang Müller-Lauter y con la creación de los Estudios Nietzsche se introdujo una nueva fase en su interpretación, se trata de una afirmación que sólo puede sostenerse a posteriori con toda rigurosidad. Porque aun después de la aparición de la revista, que era vista por sus propios editores Müller-Lauter, Mazzino Montinari y Heinz Wenzel como un experimento, tuvieron que pasar todavía muchos años para que también en Alemania se gestara un renacimiento de Nietzsche que destruyera definitivamente la imagen que prevaleció de él entre las dos Guerras. Esto debido a que en los años setenta el clima intelectual de la República Federal de Alemania se encontraba dominado por los representantes de la Teoría crítica, cuyo heredero mayor y principal

exponente, Jürgen Habermas, todavía en 1968 exclamó: ‘Nietzsche ya no tiene nada contagioso’.³⁰

Aun cuando Adorno y Horkheimer, los padres fundadores de la Teoría crítica, adoptaron una postura un tanto más positiva hacia Nietzsche en su *Dialéctica de la Ilustración*, Habermas persistió, si bien de manera más atenuada que Lukács, en mantener viva la sospecha de irracionalismo respecto de Nietzsche. Todavía en su serie de conferencias *El discurso filosófico de la Modernidad*, publicado por Suhrkamp en 1985, se puede leer lo siguiente sobre nuestro filósofo: “Nietzsche utiliza la escalera de la razón histórica, sólo para deshacerse de ella al final y arraigarse en el mito, como lo alterno con la razón.”³¹

A principios de los años ochenta, empero, también en la República Federal de Alemania se produjo un cambio en el clima intelectual. La aparición del libro de Lyotard *La condición postmoderna* (1979), que fue publicado por primera vez en alemán en una revista vienesa, en 1982, desató la discusión en torno a la postmodernidad, que a partir de entonces también habría de influir en el discurso filosófico del espacio germanoparlante. La tesis de Lyotard sobre el fin de las grandes metanarraciones, así como la crítica radical de toda teleología en la filosofía histórica, allanó el camino a una nueva recepción de Nietzsche en Alemania, que habría de construirse sobre la nueva edición de Colli y Montinari.

A principios de los ochenta, la interpretación de Nietzsche se encuentra vinculada, sobre todo, con los nombres de Günter Abel, Johann Figl, Henning Ottmann, Volker Gerhard y Werner Stegmeier, quienes entonces redactaron sus tesis de graduación sobre Nietzsche y contribuyeron a crear una nueva imagen sobre él en el ámbito germanoparlante.

Fueron sobre todo Günter Abel y Johann Figl quienes tomaron como centro de su investigación el concepto de interpretación de

³⁰ Jürgen Habermas, “Zu Nietzsches Erkenntnistheorie (ein Nachwort)”, en Habermas, *Kultur und Kritik*, 1973, Frankfurt aM, Verstreute Aufsätze, p. 239.

³¹ Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 1985, Frankfurt aM, Suhrkamp, p. 107.

Nietzsche. En 1982 apareció el trabajo de Johann Figl *La interpretación como principio filosófico. La teoría universal de la interpretación de Nietzsche en su legado tardío* (*Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlass*); y en 1984 se publicó la obra de Günter Abel, titulada *Nietzsche: la dinámica de las voluntades de poder y el eterno retorno* (*Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*), que fue aprobada por la Universidad Técnica de Berlín en el semestre de invierno 1981-2, como Doctorado de Estado. De esta manera, la crítica de la verdad de Nietzsche y su teoría de la perspectividad se colocaron en el centro de una nueva recepción de Nietzsche, que empezó a desprenderse de los paradigmas de interpretación vigentes entre las dos Guerras mundiales. El resultado de esta nueva elaboración podría sintetizarse de la siguiente manera, a partir de un párrafo de la investigación de Abel:

Los límites de la interpretación son los límites del mundo. Por eso a partir de Nietzsche hay que replantear y reformular la conocida sentencia de Wittgenstein. El mundo, la verdad y el sentido sólo existen en la interpretación y como interpretación la realidad es una función interna del esquema de interpretación, que si bien en las modalidades de su aplicación no es en sí mismo algo indefinidamente inmutable, inmóvil o está aislado, tampoco puede ser desechado o, por decirlo así, evadido en el sentido de un punto de vista objetivo.³²

En su trabajo de habilitación ante la Universidad de Munich, titulado *Filosofía y política en Nietzsche* (*Philosophie und Politik bei Nietzsche*, 1987), Henning Ottmann presentó una interpretación general de la obra de Nietzsche, en la que también se abordaba el problema de su posición ante la política. En esta investigación, Nietzsche es entendido como un racionalista que se nutría tanto de las fuentes de la Antigüedad como de la Ilustración moderna. En Ottmann jugó

³² Günter Abel, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, 1984, Berlín, NY, de Gruyter, p. 168.

un papel importante la relación de Nietzsche con los antiguos griegos, así como la interpretación de ‘teoría crítica’ que dio a la fase en que Nietzsche se identificó como un espíritu libre. En un ensayo publicado en los *Estudios de Nietzsche*, Ottmann se lanzó sin clemencia contra las interpretaciones hechas por George Lukács al demostrar la insostenibilidad de las acusaciones lanzadas por el filósofo húngaro sobre Nietzsche.

La nueva recepción de Nietzsche se tornó vigorosa por el decidido apoyo de Wolfgang Müller-Lauter y Mazzino Montinari, pero también de profesores establecidos como Friedrich Kaulbach y Josef Simon, que como investigadores de Kant y Hegel ya se habían forjado un nombre. Su disposición a apoyar tesis de habilitación sobre Nietzsche, ofreció nuevas oportunidades para una interpretación de nuestro filósofo.

Ya desde 1983, Volker Gerhard emprendió una investigación a fondo sobre los cambios en el concepto de poder por parte de Friedrich Nietzsche, aunque su trabajo no vio la luz pública hasta 1996, bajo el título *De la voluntad de poder. Antropología y metafísica del poder en el ejemplo ilustrativo de Friedrich Nietzsche (Vom Willen zur macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Beispiel Friedrich Nietzsches)*. Volker Gerhard había llegado a un público más amplio mediante una monografía sobre la vida y obra de Friedrich Nietzsche, en la que resumió las más recientes tendencias de investigación. En la colección de ensayos *Pathos y distancia (Pathos und Distanz, 1988)*, Gerhard, quien actualmente imparte cátedra en la Universidad Humboldt de Berlín, dio sobre todo seguimiento a la revolución estética a través de Nietzsche.

A la misma generación de Volker Gerhard y Henning Ottmann, quienes se destacaron como intérpretes de Nietzsche, pertenecen también Wiebrecht Ries y Werner Stegmeier. Ries, quien fue discípulo de Karl Löwith, es autor de una *Introducción a Nietzsche* (1990), antes de haberse orientado a la investigación de la trágica cosmovisión de nuestro autor. Su interpretación de *El nacimiento de la tragedia* (1999), intenta tanto exponer las influencias de la tradición en el

concepto de lo dionisiaco de Nietzsche, como dar una interpretación general de sus escritos iniciales, que revelan todavía sus huellas en su obra posterior.

Werner Stegmeier, quien a la muerte de Wolfgang Müller-Lauter asumió la coedición de los *Estudios de Nietzsche*, se forjó un nombre mediante la interpretación del escrito fundamental de Nietzsche, *La genealogía de la Moral*. En el trabajo de interpretación de este texto (1994), Stegmeier hizo un seguimiento de las diversas perspectivas de esta obra, así como una profunda reflexión del método genealógico de Nietzsche.

Fue esta última generación de investigadores que se menciona, la que tuvo una participación más decisiva en la nueva valoración de las obras de Nietzsche. Ellos tutoraron un sinnúmero de disertaciones y habilitaciones, y formaron una nueva generación de estudiantes, para quienes las interpretaciones de la época entre las dos Guerras eran cosa del pasado.

Aunque parezca osado destacar entre el sinnúmero de las recientes interpretaciones de Nietzsche a una en especial, sea concedido mencionar a un discípulo de Henning Ottmann, es decir a Urs Andreas Sommer, quien en el año 2000 presentó una disertación de 700 páginas sobre *El Anticristo* de Friedrich Nietzsche. Otro representante destacado de la última generación es Hans Gerald Höld, quien apenas el año pasado presentó su examen de habilitación en la Universidad Humboldt de Berlín, con el trabajo *El último discípulo del filósofo Dionisos: Estudios sobre el significado sistemático de la autotematización de Nietzsche en el contexto de su Crítica a la Religión* (*Der letzte Jünger des Philosophen Dionysos: Studien zur systematischen Bedeutung von Nietzsches Selbstthematization im Kontext seiner Religionskritik*, 2001). Ya antes, había llamado la atención de los especialistas en la interpretación de Nietzsche, con su estudio *La crítica temprana de lenguaje de Nietzsche* (*Nietzsches frühe Sprachkritik*, 1997).

De la ininterrumpida actualidad de Nietzsche habla el hecho de que, en el ámbito germanoparlante, se dan por lo menos tres conferencias al año que tienen la obra de nuestro filósofo como eje de sus

discusiones. Una de estas actividades es el Taller de Nietzsche en Schulpforte, en el que jóvenes investigadores intercambian entre sí sus descubrimientos y experiencias, en el antiguo colegio de Nietzsche. Otro simposio que se realiza anualmente, es el Nietzsche-Kolloquium en Sils Maria, donde durante los últimos diez años de su vida pasó los meses de verano. De lo anterior se desprende que, después de un largo receso, en el último decenio ha vuelto a despertar en Alemania el interés por su gran filósofo, a quien se ve como el precursor de la postmodernidad.

En 2000, el año de Nietzsche, apareció finalmente también el *Diccionario de Nietzsche*, que intentó resumir los últimos veinte años de la discusión sobre él. Dado, sin embargo, que los debates en torno de la filosofía de Nietzsche todavía no están ni lejanamente concluidos, esta obra, que incluye la vida, obra e historia de su recepción, constituye un balance provisional de la actividad en torno a este filósofo. La obra, editada por Henning Ottmann, no sólo contiene la firma de algunos de los intérpretes más destacados de nuestro tiempo, sino también dio a jóvenes investigadores la oportunidad de integrarse a la discusión actual. Así, entre los autores de las colaboraciones no sólo pueden encontrarse nombres conocidos, como los de Johann Figl, Volker Gerhard, Andrea Orsucci, Wiebrecht Ries y Henning Ottmann, sino que también otros como los de Urs Andeas Sommer, Hans Gerald Höld, Martin Stingelin y Klaus Zittel, de quienes cabe suponer que habrán de codeterminar la discusión en torno de Nietzsche en los próximos años.

Una considerable ventaja de este volumen radica en que no sólo aborda conceptos esenciales de la filosofía de Nietzsche al más alto nivel de investigación, sino que también explora a fondo la Biblioteca de Nietzsche y las influencias de otros pensadores sobre su obra. Con el *Diccionario de Nietzsche* se superó una considerable laguna en su investigación y se fijaron criterios a los que habrán de remitirse las futuras interpretaciones.

En el centésimo aniversario de su muerte, el pensamiento de nuestro filósofo se demostró más vivo que nunca, de lo que dan elocuente

testimonio diez nuevos libros sobre su obra, en el año conmemorativo del 2000. Las más importantes de estas publicaciones nuevas son, sin duda, la de Pavel Kouba, *El mundo según Nietzsche* (*Die Welt nach Nietzsche*, 2001), y la de Günter Figal, *Nietzsche. Una introducción filosófica* (*Nietzsche. Eine philosophische Einführung*, 1999).

Aun cuando parece cada vez más imposible conocer y dominar toda la literatura que existe sobre Nietzsche, con todo lo anterior han quedado establecidos los parámetros con los que tendrá que medirse la futura investigación en torno suyo.