



HANS-GEORG GADAMER, *Nietzsche*, trad. de Pola Mejía Reiss, *Me cayó el veinte*, México, 2021, 95 pp. ISBN: 978-607-7694-08-3.

En el ensayo titulado ‘Nietzsche, el antípoda’ (1984), que precede a ‘La muerte como pregunta’ (1975) y a ‘La experiencia de la muerte’ (1983), Gadamer muestra la recepción parcial y más significativa de la obra de Nietzsche, después de ambas guerras, a través de un breve recorrido por *Así habló Zaratustra*, que el fundador de la hermenéutica moderna coloca en el centro del pensamiento de Nietzsche. De este modo, se asume que, al identificar el núcleo fuerte del pensamiento del filósofo alemán, se revelará automáticamente cómo leer a Nietzsche. La cuestión no es sencilla. Cómo leer a Nietzsche querría decir desde el principio cómo afrontar el desafío nietzscheano de interpretar lo que seguramente no es susceptible de ser interpretado, teniendo en cuenta precisamente la justificación nietzscheana de la infinitud de interpretaciones. Lo que paradójicamente implica que, si hay un significado, no está a la vista sino como símbolo. Desde este punto de vista estético, el propio Gadamer señala que la falta de pesadez del estilo de Nietzsche lo sitúa en la constelación de Goethe y de Heine, en la tradición de los grandes estilistas alemanes.

Biográficamente, el hecho de no haber pasado por una fase Nietzsche le ayudaría a Gadamer, en sus propias palabras, para aproximarse al estudio de Nietzsche completamente libre de prejuicios. He aquí la pretensión del texto gadameriano. Se trata de comprender a Nietzsche exento de la influencia de la obra en la vida personal, privada. Lo que constituye en sí mismo un principio en absoluto nietzscheano y antinatural. El recorrido que traza Gadamer es breve pero conciso. Ni la invención del nuevo Nietzsche de Heidegger ni, por Hartmann bajo la influencia de Scheler, la versión doméstica de un Nietzsche que supuestamente despliega su potencia en una fenomenología de los valores, resultan argumentos convincentes para el hermeneuta a la hora de aproximarse a la comprensión del pensamiento nietzscheano. De hecho, el vínculo estrecho entre Nietzsche y Wagner alejaría más aún a Gadamer de la figura de Nietzsche durante la juventud enormemente crítica con la “educación burguesa”. En realidad, Gadamer solo daría el salto a la lectura atenta de Nietzsche coincidiendo con la manipulación de la obra de Nietzsche por el nazismo promovida por Elisabeth Förster-Nietzsche.

La escritura de ‘Nietzsche, el antípoda’ tiene, entonces, su justificación en relación con el repunte de Nietzsche en la segunda mitad del siglo XX, un “renacimiento” que le obliga a Gadamer a considerar el contexto no solo de Nietzsche como la preocupación vital que acompaña a su lectura en un “continuo desafío” por esclarecer las posibles perspectivas a la hora de abordar la obra de Nietzsche bajo tres aspectos específicos que pueden explicarse sin más: en primer lugar, Nietzsche reside en los extremos, algo que ejemplifica la referencia de Nietzsche al filósofo del futuro como el “tentador” impelido por su atrevimiento, lo que para Gadamer dificulta enormemente el lugar de Nietzsche en la historia de la filosofía; en segundo lugar, el uso de la alusión que se sigue de la parodia habitual del estilo de Nietzsche, y que

desfigura el texto lejos de todo intento de comprensión inmediata; y, por último, la profunda psicología oculta de Nietzsche latente en “una fascinación que se anima a sí misma” de la que mucho tendría que decir Freud.

La recepción de Nietzsche tras la Primera Guerra Mundial por Karl Löwith, discípulo de Edmund Husserl y de Heidegger, puso de manifiesto la incompatibilidad entre la voluntad de poder y el mito del eterno retorno de lo mismo, a un tiempo que, de la mano del libro de Alfred Baeumler de 1931, se difundía una visión romántica de la voluntad de poder como exaltación de la vida, del cuerpo y del mito radical, ideologizados por la propaganda nazi. Jaspers, en cambio, llevó a cabo una apropiación existencialista de Nietzsche que no desmerecía su capacidad expositiva. Para Gadamer, sin embargo, la tarea de Nietzsche consiste en poner fin, precisamente, al carácter incompatible del eterno retorno con la voluntad de poder, tal como revelaba en su opinión Heidegger, quien sin duda había descubierto la “verdad problemática” de Nietzsche dando “claridad”, lo que resulta muy extraño viniendo de Heidegger, a la sustancialmente deudora interpretación gadameriana. En mi modesta opinión, si Nietzsche hubiera asignado verdaderamente a la voluntad de poder la categoría y el uso de la interpretación infinita, se habrían evitado muchas catástrofes. Tanto para el propio Nietzsche como para la recepción póstuma de su obra. Esto es demasiado importante.

Heidegger pensaba que el anillo del retorno, que revela ciertamente “todo el querer” (“*alles Wollen*”), y la voluntad de poder, “voluntad de voluntad” (“*Wille zum Willen*”) que solo se quiere a sí misma, constituyen “dos aspectos de lo mismo” que convergen en la pregunta por el ser. Desde el punto de vista de la interpretación de Heidegger, Gadamer afirmaba con rotundidad que “el pensamiento de la subjetividad y su finalización en la voluntad de poder aparece a partir de aquí [a partir de Heidegger] como la catastrófica disposición de nuestra civilización determinada por la técnica”. Pero ¿cómo había puesto Nietzsche fin al sujeto, cancelando por competo la subjetividad, y clausurando de este modo el camino del sujeto en la búsqueda de su realidad misma? ¿Cuál era verdaderamente el primer paso del sujeto, su primera aparición en el mundo, su huella empírica de la que extraer la clave interpretativa de su existencia?

La crítica a Heidegger de Deleuze y de Derrida no se haría esperar, a saber: Heidegger cae una vez más en el logocentrismo, ya que, al preguntar por el sentido del ser, cree en “un sentido predeterminado”, es decir, el sentido está implícito en la pregunta tal como señalaba el propio Heidegger solo que condicionado por la propia pregunta sin posibilidad de dar respuesta, cuando la verdad es que la interpretación supone para Nietzsche un trabajo de “alojamiento de sentido”, de “transformación creativa”, en definitiva de voluntad de poder, no un “descubrimiento de sentido” al más puro estilo heideggeriano. No obstante, Gadamer no explica el significado último de la *poiesis* nietzscheana incompatible quizás con lo que está por venir. Una cosa es que la infinitud de interpretaciones diera lugar a la voluntad de poder y otra cosa muy distinta es que la voluntad de poder sea la voluntad de interpretar. Se trata de una diferencia notable que debería estar siempre bien presente. La cuestión es, en última instancia, si la interpretación infinita constituye realmente el núcleo fuerte de la voluntad de poder.

Gadamer tenía muy presente que la edición reciente de las obras completas de Nietzsche a cargo de Colli y de Montinari mostraba que la voluntad de poder no existía como obra nietzscheana definitiva o final, de manera que *Así habló Zaratustra* pasaría a ser la obra central de la filosofía de Nietzsche desplazando la voluntad de sistema implícita en la voluntad de poder desde el extraordinariamente autoexigente planteamiento nietzscheano.

Gadamer se vio obligado a distinguir en un primer acercamiento al problema de *Zaratustra* entre el texto filosófico y la obra literaria, entre el discurso conceptual y el discurso poético, haciendo gala de la función hermenéutica a la hora de establecer la dialéctica en el *Zaratustra* de Nietzsche, justificando así al mismo tiempo la decisión de no identificar a Nietzsche con el personaje Zaratustra bajo ningún concepto. Jung, en las antípodas de Heidegger, aduciría lo contrario. No solo era el contexto de Nietzsche, sino que la ligazón permanente entre la obra y la vida de Nietzsche resultaría, al ser indisociables entre sí, el principio del fin, el acontecimiento irreversible de la tragedia personal del filósofo. Concretamente, Gadamer quería decir en clave estrictamente hermenéutica que es necesario diferenciar entre los “discursos y los dichos por una parte, y la narración de los pasajes” de *Zaratustra* por otra: como los discursos aparecen incluidos en la narración, existen dos perspectivas distintas, la “perspectiva dialéctica”, con la que se dirige a una audiencia específica entre diferentes audiencias y no a sí mismo, y la narración como ejemplo de una “autenticidad preponderante” que contradice abiertamente al valor poético de ficción de la obra. En otras palabras, aunque la narración de *Zaratustra* se contrapone a los viejos valores cristianos, hay que tener sobre todo en cuenta según Gadamer el drama y el acontecimiento relatado.

Por eso, lo que hace Gadamer es limitarse a lanzar la propuesta de “cuestionar el significado de este acontecimiento”. Así, presta toda su atención a la “totalidad” de la obra, no a la retórica de Zaratustra, ya que para él se trata del “producto genial de un pensador” más que de una “obra poética soberbia”. Es decir, Gadamer se dispone a destacar la individualidad (de Zaratustra, ino de Nietzsche!) en la totalidad (de *Así habló Zaratustra*), considerando sin embargo el extraordinario individualismo extremo de Nietzsche de manera sintomática como la clave para la “hipersensibilidad” de Nietzsche que explica su elevado sentido de la vergüenza implícito en ella. Para Gadamer el acontecimiento Zaratustra está concentrado en el capítulo ‘De las tres transformaciones’ en que Nietzsche organiza su fenomenología del espíritu orientada hacia una inmediatez restaurada, conciliada en la figura inocente del niño, parafraseando a Gadamer, como la herencia trágica del idealismo alemán. Pero la hermenéutica tiene su propia división del trabajo de un modo u otro. En este sentido, Gadamer recuerda que el cuarto libro de *Así habló Zaratustra* no estaba planeado por Nietzsche, sino que los tres primeros forman un todo cuyo desarrollo se ofrece esencialmente de la siguiente manera: la despedida de Zaratustra a sus discípulos al final del primer libro no es definitiva, sino que responde a la necesidad de eliminar el principio de autoridad que se traduce en el mensaje de Zaratustra de que los discípulos deben liberarse del maestro, un espíritu de reserva en ambas direcciones; a continuación, como se muestra en el capítulo ‘De la redención’, el jorobado le pregunta a Zaratustra por qué no habla a sus discípulos como hace consigo mismo, aunque el momento más dramático aparece en el capítulo ‘La más silenciosa de todas las horas’ en que se advierte que Zaratustra no está preparado para recoger el fruto de su propia sabiduría; finalmente, la opresión que ejerce el eterno retorno de lo mismo sobre Zaratustra en el tercer libro central le hace avergonzarse definitivamente de su enseñanza. Es precisamente en este tercer libro donde se ofrece según Gadamer la clave de interpretación de la filosofía de Nietzsche en relación con el contexto de la escritura de *Así habló Zaratustra*. Esto resulta imprescindible.

Aunque se trata de “una prédica que no quiere terminar”, los discursos de *Zaratustra* ponen de relevancia la estructura obsoleta de un pensamiento poético que pertenece al pasado de la segunda mitad del siglo XIX, característico de la grandilocuencia y del historicismo de los años de fundación del nuevo Reich alemán (1850-1871) bajo la impronta de un falso cristianismo de retorno al Viejo Testamento

y a Lutero. Así, paralelamente, después del colapso, de la liberación y de la expectación del gran mediodía, llega ‘El convaleciente’, la larga convalecencia en que los animales, al cantar el eterno retorno de lo mismo, y anticiparse de este modo a Zaratustra, lo reaniman y de ahí nace ‘La canción Sí y Amén’ a propósito ‘Del gran anhelo’ cuyo salvador, en un diálogo incesante entre la vida y Zaratustra, es Dionisio en última instancia. Aunque para Gadamer la conclusión inevitable de *Así habló Zaratustra* es la “escisión indisoluble” entre la sabiduría de Zaratustra o el alma, que habla consigo misma, y la vida, Zaratustra ama de hecho la vida en la medida en que la vida le ama a él, solo que su amor por ella depende de que pueda conservar su sabiduría hasta tal punto de que en esto “se concentra todo el problema de Nietzsche y su Zaratustra”. Acusado de infidelidad a la vida por la propia vida, Zaratustra se identifica con la vida al reconocer en el eterno retorno de lo mismo su propia ignorancia respecto al futuro, desconocimiento que aproxima ambas posiciones y contribuye efectivamente a que quiera la vida más que antes. Pero Zaratustra no deja de pensar en el paso del tiempo, por lo que esa aproximación que representa el llanto mutuo entre Zaratustra y la vida resulta en el fondo su confesión del miedo a morir, de que si aquello que nos espera es sin duda la muerte, lo mejor sería abandonar la vida lo antes posible. Al final Zaratustra hace el mayor esfuerzo por tratar de sellar su sabiduría, encerrando su alma en sí mismo bajo llave, en el anhelo de la bendición, del sí y el amén, de la afirmación de la vida, del eterno retorno. De ahí que el cuarto y último libro de *Así habló Zaratustra* no planeado por Nietzsche no haga sino corroborar el final anterior a la hora de mostrar la “autosuficiencia” de la sabiduría de Zaratustra, una contradicción implícita en la afirmación del no-ser, de “la envoltura trágica de la figura valerosa que lucha por su propia verdad”, con ecos latentes del Quijote, que solo puede ser redimida por la supuesta necesidad sistemática de *La voluntad de poder*, supuestamente la “autodisolución” premeditada de la empresa teórica de Nietzsche. Tal es así que en el último momento Nietzsche tuvo la intención de estudiar ciencias naturales en Leipzig con la esperanza de probar el eterno retorno, pero, asegura Gadamer, al final comprendió que la ciencia está al servicio de la vida. Lo cierto es que el sufriente Zaratustra representa el espíritu del moralista Nietzsche respecto a la afirmación incondicional del todo cuya aceptación, no sin una fuerte dosis de resignación, queda resuelta en el *amor fati*.

En conclusión, la interpretación que sostiene, con Heidegger, la culminación de la voluntad de poder en el eterno retorno de lo mismo resulta sin embargo incompleta incluso como “herencia de la metafísica” que, en el caso de Nietzsche, derivaría en “la dominación de todo ser”, en “el imperio de la técnica”. Resulta evidente que, a ojos de Heidegger, Nietzsche era un tecnócrata de gran provecho para el futuro. Algo que Gadamer no trata de desmentir aquí. Pero, a diferencia de la pulsión manifiesta de Heidegger, una lectura atenta de *Así habló Zaratustra* invita a reparar en la evocación del canto que festeja la vida por la subsistencia de la propia vida. La vida sobrevive así a la propia vida, en que el sufrimiento de la voluntad que siempre quiere, y del deber que siempre ordena, es superado por la ingenua autoafirmación inocente del yo, en el fondo o bien un desvarío humano o bien un reflejo de la divinidad. Ya que la inocencia del niño “no puede quererse o deberse”. En pocas palabras, si el eterno retorno de lo mismo tiene lugar dentro del tiempo, la atemporalidad en el niño contradice el curso del tiempo histórico excepto si se mantiene el recurso a la inocencia, a la ingenuidad, al significado de la vida como juego que hay que aceptar sin remedio. Así, el canto de Zaratustra simboliza, parafraseando a Gadamer, el ser-ahí heideggeriano que pone de manifiesto la preferencia por la vida, un punto de vista desde el que todo parece encajar. Vista a la luz de la vida, la afirmación pura de la vida misma representa de manera inolvidable para Gadamer “el duelo de la tarde fresca”, especialmente “la

ternura ante la próxima despedida”, cuando la sabiduría y la vida, tal como recuerda un Gadamer sintomáticamente conmovido, lloran juntas.

Sobretudo el filósofo que no tiene alumnos debería preguntarse si en el fondo lo que intenta Nietzsche es subrayar la ausencia de significado de la sabiduría, de la búsqueda filosófica del conocimiento o la sabiduría, en el sentido de que si realmente la sabiduría resulta incompatible con la vida, la voluntad de poder elige siempre la vida de un modo u otro, y la voluntad de poder no es sino la voluntad de vivir de acuerdo con la estructura de la vida misma por la que la propia vida se mantiene. Sin embargo, Gadamer no aclara, ni siquiera en las numerosas alusiones a Heidegger, si *Así habló Zaratustra* resulta un drama épico o, sin duda, un viaje iniciático o, tal vez, un ideal imposible que suena literalmente muy bien precisamente porque pone en juego la existencia, lejos del espejo inevitable de la autoconciencia, desde el incuestionable despliegue de la vida volcada en la voluntad de autenticidad.

Antonio Fernández Díez