

214-5 Vaz Dias 153), Meinsma dice «en espagnol» (pág. 79), Freudenthal «ins Spanische» (pág. 114 y 264/114), y Vaz Dias o sus traductores ingleses (1983, pág. 151) «in the Roman language». En todo caso, el texto de Horowitz (1649) es sumamente vago y el de S. Bass (1680 y 1698) debe constituir una versión intermedia entre el reglamento portugués (*Livro dos Acordos*) y Barrios. Por una vez, al menos, el texto de Bass dado por Meinsma (pág. 510) ni es completo ni exacto (cotéjese: Freudenthal, pág. 209-10, Vaz Dias, pág. 152-3: «ihre Sprache» y «fremde Sprache»; Belinfante/Kingma/Offenberg, *Spinoza*, 1977, pág. 74: «traduit»; Meinsma/Osier: «langue du pays», holandés? (pág. 510).

Baste este último detalle para indicar al lector español cuán imprecisas suelen ser las noticias sobre nuestro país y nuestra cultura, por desconocer nuestra lengua, y cómo en éste y en otros casos tenemos nosotros una tarea a realizar. El libro de Meinsma pueda ser un punto de partida en muchos temas.

Sería fuera de lugar hacer aquí una recensión de las erratas o imprecisiones, algunas de las cuales ya han sido señaladas por F. Mignini (*Studia Spinozana*, 1 (1985) 427-30). En atención al lector, indicaremos que no todas las biografías están bien perfiladas (cfr. los tres Vossius, los Herrerer...); que hay ciertas inexactitudes de expresión o traducción (pág. 227/1.2 fin: «je laisserai cet ouvrage de côté», «aliquando ab opere desisto»; pág. 245/1.1-2 (?); pág. 510=ya citado), que algunas fechas no deben ser correctas (pág. 297=1655 dos veces?; 464=1674-5, más bien 1675-6; pág. 503 bis=1626, sin duda 1926); y, sobre todo, las notas de Suchtelen añadidas a los capítulos XI, XII, XIII y XIV no están reflejadas en el índice onomástico, quizá porque ya estaba cerrado. No obstante, los errores tipográficos son mínimos y la traducción excelente. La inmensa información biográfica de Meinsma, junto con las nuevas aportaciones de los colaboradores de esta traducción/reedición y el detalladísimo índice onomástico, hacen de esta obra un instrumento indispensable para todo estudioso de la filosofía de Spinoza y muy útil también para todo investigador del siglo XVII holandés.

Atilano DOMÍNGUEZ

AVILA CRESPO, R., *Nietzsche y la redención del azar*. Ed. Universidad de Granada, Granada, 1986, 371 págs.

La obra que nos ocupa constituye el fruto, maduro y dulce, de un trabajo minucioso llevado a cabo a través de varios años de investigación. Uno de los principales méritos atribuibles a esta obra, que no el único, consiste en la perfecta solución proporcionada por la autora a uno de los problemas con que se enfrenta cualquier lector en su intento de acercamiento a Nietzsche: la dificultad de acceso al mismo. La Dra. Avila consigue paliar este obstáculo eligiendo un tema preciso como hilo conductor

y como catalizador que le servirá de «llave» mediante la cual podrá transitar por la aparentemente enmarañada y salvaje selva discursiva nietzscheana. La «brújula» adoptada es particularmente eficaz y su asunción resueltamente acertada: «el concepto de lo trágico», o el fenómeno de la tragedia es significativo no sólo en sus primeras obras, sino que está íntimamente ligado a su posterior desarrollo filosófico, el cual pivotará alrededor de la noción de voluntad de poder. Mediante esta argucia interpretativa, la autora transitará por la problemática nietzscheana jalonando el camino a recorrer en tres etapas significativas: en primer lugar, analizará el concepto de tragedia griega tal y como lo entendió Nietzsche, así como el acontecimiento de su muerte. En segundo lugar, se adentrará en el estudio de la zona destructora del quehacer nietzscheano: su crítica a la cultura de su tiempo, fundada en una visión «moral-cristiana» de la existencia. Estas dos partes serán las bases en las que se fundamente un proyecto de revitalización de la cultura trágica, es decir, por la asunción de una nueva ética, que tendrá mucho que ver con aquella que personificaron los griegos. De esta manera, la réplica nietzscheana al mundo de los valores analizado hasta aquí pasa por la propuesta de valores nuevos, que se concreta en el personaje de Zaratustra. La solución aportada estaba latente en el punto de partida: el concepto de lo «trágico» debe entenderse como una categoría estética mediante la cual estaba justificada la existencia; pero además, en Nietzsche se abrirá paso progresivamente el sentido ético de lo trágico anunciando un proyecto liberador, que libera única y exclusivamente en tanto en cuanto permanece proyecto.

I. El análisis del concepto de tragedia es desarrollado por la doctora Avila a partir de un pormenorizado estudio de las obras del primer período de Nietzsche y fundamentalmente de *El nacimiento de la tragedia*. Según Nietzsche, el fenómeno de la tragedia ática es el resultado de la lucha perpetua en el alma griega de dos instintos contrapuestos, momentáneamente conciliados: el instinto apolíneo y el dionisíaco. El segundo representaba la sabiduría trágica que hacía conscientes a los que la poseían de la necesidad de todos los fenómenos así como de su inocencia, y, por tanto, los animaba a afirmarlo, produjo como su efecto necesario la acción y la creación artísticas: «Es el arte el único proceso mediador adecuado entre el conocer y el obrar; es él quien libra a la voluntad del peligro de la nada mediante representaciones con las que se puede vivir...» (pág. 41). Este hecho fundamental es simbolizado por Nietzsche mediante la figura de Apolo, dios griego de las artes que mediante la creación de belleza convierte en digna de vivirse a la vida en todos sus aspectos.

Mediante esta interpretación, Nietzsche considera suficientemente demostrado que el pueblo griego no fue pesimista ni tampoco optimista. Estas dos categorías se revelan carentes de sentido en su pretendida aplicación a la realidad griega. Los griegos eran conscientes tanto del lado alegre como del lado oscuro y sufriente de la realidad, y no podían cerrar los ojos al ineluctable carácter dual de la existencia; de esta manera, la

aceptación total de la misma salta los límites de interpretación que simplifican demasiado una actitud rica y múltiple ante la realidad.

Llegados a este punto, la Dra. Avila se pregunta por el sentido de la afirmación nietzscheana según la cual la tragedia muere a manos del «optimismo» racional personificado por Sócrates. Con él se inicia un giro de actitud dentro del ámbito griego de tal forma que la antítesis Apolo-Dionisos va a ser sustituida por la antítesis Sócrates-Dionisos, que simbolizará la oposición nietzscheana entre el hombre trágico y el teórico. Este último, frente al hombre trágico, verá la existencia como algo equivocado, incluso como una afrenta, que el hombre mediante el recto uso de su razón no sólo puede sino que incluso debe corregir: «... por una parte, la vida, en el momento de disolución de las fuerzas afirmadoras (instintos) es presentada como algo sin valor; de otro lado, a esta devaluación de la existencia acompaña una confianza ilusoria en la razón, en el poder y la capacidad de esta última para generar los valores que faltan en la vida» (pág. 62). Sin embargo, Sócrates no es el verdadero enemigo del ideal trágico, sino que se concretizará en el fenómeno cristiano. Pero, antes de entrar en el análisis de la crítica nietzscheana al cristianismo, la profesora Avila se pregunta por la razón que ha movido a Nietzsche a adoptar el punto de vista de Schopenhauer. Aparte de la influencia que éste tuvo en el profesor de Basilea en sus escritos de juventud, el filósofo de Danzig proporcionó a Nietzsche las armas adecuadas para luchar contra el «racionalismo socrático», pues limitaba el poder de la razón, por una parte, y por otra negaba la posibilidad de «corregir» de alguna manera el ser. Sin embargo, Nietzsche se despegará de las soluciones aportadas por su maestro, sobre todo respecto al pesimismo que profesa cuyo fundamento estriba en una negación de la voluntad.

II. La segunda parte de este trabajo lo compone el estudio del aspecto destructivo del sistema nietzscheano en el que se diferencian su ataque a la cultura de su tiempo y el ataque a la moral cristiana, ambos representantes de una misma actitud ante la realidad (el idealismo) basada en la creencia de un mundo «verdadero» en relación al cual «este» mundo se convierte en aparente.

Para Nietzsche, la cultura de su tiempo es la legítima heredera del socratismo, y se manifiesta en tres aspectos hacia los cuales el autor dirigirá sus críticas: la metafísica es considerada como la ciencia que se ocupa de los errores humanos como si fueran verdades fundamentales. Su crítica es planteada como una crítica al lenguaje, al mantener que los conceptos metafísicos son sólo términos lingüísticos acuñados como metáforas que han olvidado que su origen estaba en la necesidad de la vida que los creó. La moral es desenmascarada al identificar el valor moral de una acción con su utilidad para la vida. Y, por fin, el arte moderno proporciona una bella apariencia a los errores emanados de sus aliadas anteriores. Frente al hombre moderno, Nietzsche buscará al hombre libre que hallará un portavoz en Zarathustra para quien la ciencia consistirá precisamen-

te en el desenmascaramiento de las «falsas verdades», pero sobre todo en la búsqueda de los tipos de voluntades que tienen necesidad de esos valores. Este proyecto será concretado en la *genealogía*, método de estudio mediante el cual Nietzsche se acercará al segundo aspecto de su crítica a la cultura: la moral cristiana.

Nuestro autor mantiene la definición de moral como sistema de valores proyectados por un tipo de vida determinada para su supervivencia y su crecimiento. De esta forma, distingue entre la denominada «moral de señores», fruto de una voluntad poderosa y contenta consigo misma, y la «moral de esclavos», inversión de los valores asumidos por la anterior. Esta inversión tiene a su base varios fenómenos que la obra que presentamos pone de relieve: la aparición de la mala conciencia, la universalización del sentimiento de culpa, y el sentimiento de necesidad de redención que proyecta en un más allá el sentido de una existencia cuya característica fundamental es la falta de sentido.

A continuación se nos propone el estudio exhaustivo de la moral cristiana como moral decadente y las distintas significaciones (tanto del término cristiano como del término decadente) que posee en el discurso nietzscheano. Nietzsche aporta una nueva moral cuyo proyecto tendrá un doble filo: un aspecto crítico y negador personificado en su obra por el Anticristo, y un segundo aspecto positivo y creador cuya figura central es Zaratustra. Y así la instauración de nuevos valores tiene como base la aniquilación de los existentes que Nietzsche simbolizará con la frase «Dios ha muerto», haciendo «coincidir la decadencia progresiva de la fe en Dios con la atenuación, progresiva también, del sentimiento de culpa, contempla la posibilidad de un ateísmo como de una *segunda inocencia* (*zweiter Unschuld*) (pág. 185).

III. Esta obra mantiene la tesis, anunciada anteriormente, de que Nietzsche protagoniza una propuesta ética. Toda ética pretende solucionar el problema del hombre y su éxito dependerá de las posiciones adoptadas ante otros tres problemas: Dios, el mundo y el tiempo. Así, la tercera parte de esta obra acometerá esta importante tarea.

El tema de Dios aparece en Nietzsche pivotando alrededor de la asunción del hecho de su muerte por parte de los hombres. El hecho precisa, pues, una concienciación cuya asunción denotará una diferencia entre los hombres en libres o esclavos. Si Dios era el guardián de un orden, su muerte supone la desaparición del mismo, provocando sombra y oscuridad alrededor del hecho; existen tres opciones ante ello: la de aquellos que niegan la muerte, la de quienes quedan atrapados en el sinsentido de la existencia, desprovista ahora de la finalidad divina, y por fin la de quienes aceptan el reto de donar a la existencia de un valor terreno, huyendo de la resignación y del nihilismo. Son estos últimos los protagonistas de un proyecto y una tarea peligrosa, emprendiendo la aventura de una transvaloración de los valores.

El comienzo de esta nueva aurora, tras el ocaso de los ídolos, gira al-

rededor de un centro para el cual Nietzsche acuñará una nueva fórmula: voluntad de poder. La autora rastreará a través de las obras de Nietzsche la génesis de esta fórmula, así como la visión plural de la realidad que representa: en torno al concepto de cuerpo como «Sí-mismo», como pluralidad de sentidos, de fuerzas que confluyen, surgirá la proyección de este esquema explicativo hacia la realidad del mundo, es decir, de la vida. De igual manera que la realidad humana es voluntad de poder, el resto de las realidades denotarán una idéntica voluntad. Y he aquí que Nietzsche identificará vida y voluntad de poder a través del concepto de valor: lo que a ambas caracteriza es su poder y su necesidad de valorar, de evaluar; los valores así originados son plurales dependiendo del tipo de voluntad que los crea, y por último, los valores son incesantemente creados y destruidos por lo que nos dan cuenta de la concepción nietzscheana de la vida como incensante lucha, incensante movimiento. Aquí radica la tragedia de la existencia, pues este continuo juego en el cual peligra la vida misma continuamente no tiene final «y puesto que el hombre es el animal no fijado todavía, puesto que para llegar a determinarse como hombre tiene que hacer uso de los valores, en él, más que en ningún otro viviente, se cumple su existencia como peligro y como riesgo» (pág. 298): esta característica es la que le confiere un estatuto especial respecto a los demás vivientes pues le sitúa en el centro mismo de la vida.

Por fin, se llega al punto más controvertido de la filosofía de Nietzsche: su concepción del tiempo como Eterno Retorno. La obra que comentamos opta por asumir todas las interpretaciones importantes del tema poniendo de relieve que no son obligatoriamente contradictorias entre sí, en tanto en cuanto se las tome como diversos niveles de exposición de tan arduo tema, ínsitos en el propio discurso nietzscheano. Ahora bien, frente a las versiones cosmológicas y frente a aquellas que subrayan el aspecto selectivo de la misma, la Dra. Avila destaca dos aspectos fundamentales: «... el aspecto crítico y negativo de la misma en su oposición al espíritu de la venganza y del resentimiento; ... su aspecto positivo y la convierte en una vivencia de difícil descripción, donde el tiempo y la eternidad dejan de estar enfrentados» (pág. 346).

La concepción del tiempo deja de ser lineal en Nietzsche, pues deja de ser la «historia de una caída», la memoria de una culpabilidad así como la necesidad de expiación y redención. El tiempo es eterno, y esto quiere decir que no existe un principio o un final previos a partir de los cuales juzgar —despreciativamente— el presente. Según Nietzsche, el presente consiste en ser pasado respecto del futuro, y futuro respecto del pasado, lo cual equivale a decir que las categorías temporales son sólo instrumentos de orientación útiles para nuestra inteligencia, pero nada más; es otra forma de expresar que nada existe fuera del tiempo.

Esta visión tiene una incidencia clara respecto del hombre. Este posee un pasado fijo, así como una voluntad valoradora, capaz de crear valores, es decir capaz de imprimir un sentido, tanto a su pasado (afirmán-

dolo) como a su futuro (proyectando una meta): el hombre tiene en sus manos la posibilidad de dirigir su destino, dando una dirección a la parte azarosa de su existencia. Este y no otro es el proyecto que Nietzsche nos propone y que queda enmarcado bajo el término «Superhombre». En su base, se encuentra la visión trágica de la existencia, con lo cual Nietzsche ha dado un hermoso rodeo antes de volver a encontrarse: «La afirmación de Nietzsche es trágica porque incluye dentro de sí la otra cara de la existencia, el otro rostro de la vida: el dolor, el inconveniente, el riesgo; porque sabe que estos últimos son ingredientes que pueden ser reconvertidos; porque ellos son también necesarios y lo necesario constituye la belleza de las cosas; pero, sobre todo, es trágica porque es crítica, ilustrada, inteligente» (pág. 353).

Por todo lo anterior, la obra aquí presentada supone un necesario paso para toda persona interesada en Nietzsche, y se convierte en una gran ayuda para todos aquellos que estén interesados en desvelar desde este punto de vista el enigma de la existencia. Damos, pues, la bienvenida a este libro agradeciendo el compendio de bibliografía detallado que proporciona una información accesoria a los lectores.

Eulalia GONZÁLEZ URBANO

VATTIMO, G., *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, trad. castellana de J.C. Gentile, Ed. Península, Barcelona 1985, 173 págs.

A partir de Nietzsche y Heidegger se viene desarrollando, por diversas vías, un mismo proyecto básico de deslegitimación de los grandes discursos (técnica, sujeto, ideología, etc.) que la metafísica intentó promover a fundamentos inamovibles de la civilización occidental. La postmodernidad en Lyotard, la temática del simulacro en Baudrillard, la deconstrucción en Derrida o *il pensiero debole* en Vattimo, más que como pretensiones de una nueva filosofía, en sentido fuerte, se desarrollan como tentativas de desvinculación de la existencia del dominio autoritario de la metafísica, erosión del sujeto, pensamiento de la caducidad a favor de un gusto por la fluctuación y las metamorfosis. En el punto de partida de estos proyectos, Nietzsche y Heidegger enseñan que el ser no es lo que está, lo que es y no puede no ser ni devenir, como quería Parménides; el ser es, más bien, lo que deviene, o sea, lo que nace y muere, lo que tiene una historia y sólo permanece en la multiplicidad concatenada de los significados y las interpretaciones, multiplicidad que constituye, cada vez, el horizonte que hace posible una experiencia del mundo. Es esta concepción del ser viviente-declinante, mortal (*ontología del declino*, la llama Vattimo), la que permite comprender el significado de la experien-