

manera se eliminan los fenómenos morales, con la sucinta aparición de la interpretación moral de los fenómenos y la necesidad de la determinación del "quién" interpreta, conceptúa, y qué quiere aquel que interpreta.

La voluntad de poder es el elemento diferencial de las fuerzas, determinando la cualidad de ellas como activa o reactiva. El modelo se inserta como expresión de relaciones de fuerzas y de la cualidad de la voluntad de poder. Preguntar *quién*, es preguntar por la voluntad de poder y, a través de eso, "por la determinación del modelo que a través de ella quiere" (p. 175).

Es a partir de esta hermenéutica que, según Dutra de Azeredo, Nietzsche introduce las figuras de los romanos, judíos, cristianos, Napoleón, el sacerdote, etcétera, como modelos, es decir, como determinantes del interpretar y validar. Dicho sucintamente, son configuradores de interpretaciones morales y se dividen en dos clases: señores o esclavos.

"La existencia de tendencias morales distintas, moral del señor/moral del esclavo, explicita la diferencia, pues demuestra la existencia de dos formas de validación que, tomadas como un signo, un síntoma, se refieren, en términos nietzscheanos, a la condición misma de la vida. Si existe un tipo de vida ascendente y un tipo de vida en declino, ¿al servicio de qué modelo de vida se coloca la moral? [...] La respuesta a esta cuestión está determinada por la relación entre moral y vida, en términos de su apreciación o rechazo, lo que se verifica por la validación de los valores asimilados. De ahí el análisis de los juicios de valor bueno y malo, bueno y malvado" (p. 173).

Mientras que bueno y malo son determinaciones de señor/noble, que desde su interioridad se reconoce distinto *-pathos* de la distancia- y afirma su diferencia frente al despreciable. Bueno y malvado son inversiones de esclavo, que negando lo que difiere toma al señor por malo, malvado, y atribuye el juicio de bueno al despreciable.

De cualquier forma, la cuestión central de esa validación es apreciar o despreciar la vida, y eso transparenta la interpretación y validación de los modelos disyuntivos, pues solamente el señor crea. El esclavo invierte. La imposibilidad de creación está determinada por las condiciones mismas del esclavo, siendo que él es un modelo resentido y, por ello, doliente.

Nietzsche a partir de su movimiento genealógico, dice la autora, muestra el surgimiento de la eticidad o de la moralidad: respecto a las costumbres, respecto a la tradición, y no, como pretendía la tradición, es decir, como si la eticidad o la moralidad se tratasen de una reflexión personal acerca de la acción.

El trabajo cierra con una conclusión en la que se puntean los temas tocados a lo largo del libro con un breve aporte, dos carillas, sobre las posibilidades de continuidad de este tipo de pensamiento.

Diego A. Jarak

Heidegger, Martin, *Nietzsche*, traducción española de Juan Luis Vermal, Barcelona, Destino, 2000, 2 volúmenes, 530 pp., 428 pp.

Casi treinta años después de la publicación en su lengua original, el *Nietzsche* de Heidegger cuenta con una versión española realizada por Juan Luis Vermal. Nacido en nuestro país y profesor en la Universidad de las Islas Baleares, entre sus trabajos pueden contarse las traducciones españolas de Hegel, *Principios de la filosofía del derecho* (Edit. Sudamericana, 1975) y Korsch, *Lucha de clases y derecho del trabajo* y *La concepción materialista de la historia y otros ensayos* (ambas por Edit. Ariel, 1980), entre otras.

La aparición de una obra de estas características es siempre un acontecimiento. Ello, en primer lugar, porque ofrece al lector no versado en la lengua alemana la posibilidad de acceder a un texto que, sin exageraciones, podría ser contado entre las obras filosóficas fundamentales del siglo XX. En segundo lugar, dado que este libro prácticamente ha fijado la discusión sobre Nietzsche desde el momento de su publicación, se presenta la ocasión de evaluar las razones por las cuales ello ha sucedido, al tiempo que se reaviva la polémica sobre un conjunto de temáticas que distan de haber quedado resueltas: el nihilismo, el lugar y la función de la técnica, el sentido del complejo histórico-cultural que se denomina "modernidad".

Sin embargo, además de la divulgación y la renovada discusión, el texto que nos concierne genera, en las circunstancias que nos conciernen, un acontecimiento provisto de significado filosófico: el incesante reaparecer de

la problemática de la *traducción*. En uno de sus aspectos, el asunto involucra una venerable disyuntiva: “literalidad” vs. “libertad”. No sólo por el hecho de que el autor sustente una compleja y potente concepción del lenguaje¹ y de que abunde en escuchas de la connotación, sino también porque el dominio de su propia lengua (o el regodeo en el significante) hacen prácticamente imposible una traducción “literal”. Por ello, en casos como éste, muchas veces se ha apelado al expediente de las instructivas aunque interminables notas (tal como se procede en la traducción de un texto clásico). En su defecto, se opta por una suerte de “literalismo” que, si bien causado por la dificultad de la cosa, vuelve más tortuosa aún, con frecuencia, la lectura del texto. En el afán de guardar fidelidad al texto sagrado, se da lugar a un idiolecto que traiciona su máspreciado anhelo al colocar a éste fuera de la legibilidad.

La otra opción es igualmente unilateral. La traducción “libre” priva muchas veces al lector del goce de lo dicho, aunque tiene el mérito de recomponer o recrear —en lugar de reconstruir penosamente— las coordenadas conceptuales en cuestión. Por otra parte, no se podría ser más heideggeriano en caso de que se optara por la “violencia de la escucha” en lugar de la traducción “literal”. Basta con leer atentamente cómo el filósofo vierte pasajes enteros del latín, del griego y del francés según la resonancia que exhiban en el marco de la historia del ser. Así, por ejemplo, el lector se encontrará con que *noein* se traduce, en lugar del tradicional “pensar”, por “percibir” (*vernehmen*).² Y esto permite al autor, en un segundo momento, establecer una conexión entre dicho verbo y un sustantivo también fundamental en la historia del ser: *Vernunft* (razón). Sería ocioso continuar la enumeración, aunque no mencionar un pliegue más que exhibe aquí el problema de la traducción.

En efecto, en la medida en que Heidegger caracteriza a la metafísica (es decir, a la filosofía occidental hasta Nietzsche) como el pensamiento de la verdad del ente en su totalidad, le asigna como deuda inevitable el haber dejado impensado el ser como tal.³ Pero dicho impensado no deja de interpelar a

1. Se cita en primer lugar la edición española con su equivalencia respectiva de la edición alemana (Pfullingen, Neske, 1961). Cf., p. ej., t. I, pp. 141 y s. = pp. 166 y s.; *Unterwegs zur Sprache*, etc.

2. T. I, pp. 424-425, 461 = pp. 527-528, 575.

3. Cf. t. I, pp. 524-525; t. II, pp. 169 y s.

la esencia del hombre y ésta no deja de estar referida a él. De allí que ese impensado sea, de todas maneras, evocado y perdido en un único gesto. Desde este punto de vista, podría decirse que el proyecto heideggeriano de una historia del ser, anunciado ya en *Ser y tiempo* como “destrucción de la historia de la ontología”, es en cierto modo una reescritura, una traducción del texto de la metafísica según el lenguaje de lo impensado.

La tarea de Vermal, como puede verse, no podía ser sencilla: no sólo se trataba de superar la disyuntiva “literal” vs. “libre”, sino de lidiar con una estructura compleja de remisiones y guiños. No sería aventurado afirmar, sin embargo, que la tarea ha sido muy bien cumplida. A pesar de la —por momentos— poco amigable prosa heideggeriana, el texto es legible, *está escrito en español*. A pesar de las numerosas ocasiones en que el traductor podría haber ostentado (no sin razón) su erudición en notas filológicas o comentarios filosóficos, ha preferido en su lugar la confección de un glosario con familias de palabras de idéntica raíz que verdaderamente orientan al lector.

A pesar de todo, el lector no versado en el alemán añorará seguramente una concordancia —cuya confección es, sin duda, ardua— entre las citas de Heidegger —en su mayoría provenientes de la *Grossoktavausgabe* (edición de octavo mayor)— y las ediciones disponibles en español. Si bien no existe una única versión española de todos los fragmentos póstumos (aunque, según se dice, Sánchez Pascual habría casi terminado dicha tarea), y si se atiende al hecho de que las diversas traducciones corresponden a diversos ediciones y estilos, la ausencia quedaría justificada. Sin embargo, podría haberse intentado aunque más no sea la confección de un listado de traducciones españolas del legado póstumo nietzscheano para socorro del lector interesado en examinar el contexto de las citas heideggerianas, notoriamente bien “recortadas” y astutamente seleccionadas. Por otra parte, el acontecimiento que esta traducción representa para el mundo de habla hispana ameritaría un prólogo al menos histórico-filológico, que seguramente habría debido incluir: una explicación de las notorias diferencias que existen entre los diez escritos que forman parte de los dos volúmenes; una mención a la fundamental diferencia que establece la edición crítica de la obra de Nietzsche, a cargo de Colli y Montinari, sobre todo en lo relativo al ordenamiento de los fragmentos póstumos; una somera exposición de la relación (o, para no contradecir al autor, de la confrontación) entre Heidegger y Nietzsche.

Desde luego, estas pretensiones no desmerecen en lo más mínimo la tarea de Vermal, cuya sutileza se extiende hasta los más mínimos detalles. Por ejemplo, cuando se trata de la traducción de *Vollendung*, palabra que designa el estadio al que Nietzsche conduce a la metafísica y que se traduce en ocasiones por “consumación”,⁴ no se opta por la palabra tradicional, sino por “acabamiento”. La elección está justificada no sólo porque la raíz *-end* mienta el final, el acabamiento, sino también porque con ello se reserva “consumación” para *Vollbringung*,⁵ “llevar a lo pleno”. Algo similar sucede con las palabras construidas a partir de la raíz *-wert*, en ocasión de lo cual el traductor distingue finamente entre “posición de valor”, “estimación de valor” y “valoración”,⁶ y con las familias de términos derivadas de las raíces *-stellen* (poner), *-stehen* (estar, estar de pie), *-rechnen* (contar), etcétera.⁷

Un caso aparte constituye la raíz *-wesen*. El sustantivo *Wesen*, que usualmente significa “esencia” o “ser” (en sentido no técnico, como por ejemplo en “ser viviente”, *Lebewesen*) casi nunca es pensado como nombre, a punto tal que Heidegger utiliza con más frecuencia las formas verbales correspondientes, como por ejemplo: “el Ser esencia (*west*)” o “el ente, que como tal ... presencia (*west an*)”. En este último caso, la versión castellana puede producir alguna confusión. De hecho, “presenciar” puede entenderse como “asistir a la presentación de algo”. Así, es difícil captar el sentido de expresiones como: “el ente está determinado *como...* lo que en el surgir *presencia...*”,⁸ aunque luego de reiteradas apariciones ya se consigue cierta familiaridad. Por último, la insalvable cruz que no podía faltar: toda vez que Heidegger utiliza *Unterschied* y *Unterscheidung*, Vermal vierte, con buen tino, “diferencia” y “distinción”. Sin embargo, y todo ello en una página,⁹ el autor apela a “sinónimos” latinos: *Distinktion* y *Differenz*, para los cuales, también con buen tino, el traductor no destina neologismo ni giro excéntrico alguno.

4. Cf. t. I, p. 383 = p. 473; p. 387 = p. 479; p. 388 = p. 480; p. 401 = p. 497; t. II, p. 19 = p. 18; p. 73 = p. 83; p. 85 = p. 98; p. 86 = p. 99, etc.

5. Tomo II, p. 235 = p. 291.

6. *Wertsetzung*, *Wertschätzung* y *Bewertung* (cf. t. I, p. 511 = pp. 639-640).

7. Cf. Glosario, t. II, pp. 409-424.

8. “...ist das Seiende selbst schon *als* das... im *Aufgang Anwesende* bestimmt” (tomo I, p. 364 = p. 453).

9. t. II, pp. 333-334 = p. 407.

El notable trabajo de Vermal soluciona, pues, elegantemente las disyuntivas planteadas y, al mismo tiempo, hace visible otro aspecto del problema de la traducción. De este aspecto no se puede decir que posea una solución; incluso habría que plantearlo correctamente como problema del presente, por lo cual sólo cabe constatar el fenómeno. En ocasiones como la de la presente traducción, resulta manifiesto que, como dice Alejandro Kaufman, el actual pensamiento argentino es una *cultura de la traducción*. Pero es muy probable que no haya superado sus disyuntivas.

Sebastián Abad

Jara, José, *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*, Rubí (Barcelona), Valparaíso, Anthropos, Universidad de Valparaíso, 1998, 358 pp.

José Jara es uno de esos hombres —a los que él mismo se refiere en la página 14— que continúa habitando a Nietzsche y lo mantiene vivo con sus esfuerzos, aprehendiéndolo en sus cercanías y en sus distancias. Ha traducido *La ciencia jovial*, ha organizado, entre otros, el Coloquio Internacional Nietzsche “Algunos nacen póstumamente”, 1900-2000, en Valparaíso y Santiago, ha escrito el artículo sobre Nietzsche en lengua española en el *Nietzsche-Handbuch* coordinado por Ottman, y éstos son sólo algunos ejemplos de esos empeños por mantener vivo al pensador más allá de su tiempo.

“Tocado por la desmesura del pensar nietzscheano” (p. 15), en este libro nos ofrece ocho ensayos que intentan pensar a Nietzsche como un póstumo y, como tal, relacionado con diversas problemáticas del pensar contemporáneo. Jara propone entender al cuerpo como centro de gravedad del hombre, a la historia como dimensión en la que éste ha perdido su centro y, a la vez, como ámbito desde la que puede recuperarlo. El hombre puede afirmarse a sí mismo solamente asumiendo la complejidad de elementos aleatorios que lo configuran corporalmente: de ese modo podrá, más allá de las verdades legadas por la metafísica, trazarse metas terrenas.

La idea de “centro de gravedad”, subtítulo del libro, hace referencia al hecho de que el cuerpo no puede ser entendido como sustancia, ni como ubicable en un supuesto lugar “natural”. El cuerpo es pensado en Nietzsche