

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

como conjunto relacional de fuerzas. "Centro de gravedad" y "principio relacional" son dos de las claves que transitan todo el libro. En primera instancia, estos dos conceptos parecen poco compatibles (uno pareciera apuntar al sostenimiento y mantenimiento, el otro a la dispersión y a la separación con respecto a cualquier "centro", por menos metafísico que fuere). Veamos de qué manera los articula Jara.

El centro de gravedad se pierde cuando el cuerpo es sustituido por el alma o el espíritu, en virtud de la división de los dos mundos sistematizada por Platón y popularizada por el cristianismo. Cuando Nietzsche revierte esta división "se rompe con las distinciones del 'adentro' y el 'afuera', 'sujeto' y 'objeto'" (p. 221), es decir, con todo el binarismo occidental, y se desactivan los principios de identidad, causalidad y finalidad. Las fuerzas constitutivas del hombre son los afectos, pasiones, y sentimientos, que se relacionan según flujo y reflujo de sus acciones. Esto no lleva a Jara a excluir el pensamiento de este flujo y reflujo: sentir y pensar son indisolubles en Nietzsche, recalca. El hombre se enfrenta con su cuerpo como conjunto de fuerzas en continua transformación, y también la moral es pensable según esta imagen. Desde la misma, la voluntad de poder es interpretada como principio teórico (no metafísico) que se hace operativo en el cuerpo. De este modo, opera como "principio relacional" (p. 225): disparador de las relaciones en que se articulan todas sus fuerzas constitutivas. Como principio relacional, la voluntad de poder es un principio filosófico: pasión por el conocimiento. Desde esta instancia, el conjunto de fuerzas se despliega para entender qué es la vida humana, y para trazar metas a cumplir en la vida. Con esa pasión, los hombres podrían asumirse a sí mismos desde su *Selbst*. Y desde esta idea es posible, según Jara, entender el eterno retorno: la vida retorna una y otra vez desde sí misma y hacia sí misma, lo que retorna a los hombres es su pluralidad de fuerzas. Los hombres crean sus culturas desde la diversidad y renovación de estas figuras que se constituyen en la pluralidad.

Al pensar en estos términos, otro centro de gravedad se desplaza: el de la filosofía, que deja de asentarse en las nociones de ser, bien y verdad, para relacionarse con las ideas de fuerzas, perspectivismo, y, sobre todo, interpretación, como modalidad discursiva de la vida.

La característica de estos ensayos es que están basados en un trabajo paciente con los textos de Nietzsche, en un rumiar que casi no hace mención de otras interpretaciones o de los diversos modos de la recepción del pensamiento

de Nietzsche, salvo en algunas notas a pie de página. La escritura de Jara se detiene casi exclusivamente en los textos de Nietzsche, y en las apuestas que los mismos proponen para ciertos temas contemporáneos. Jara no discute con intérpretes: dialoga –más bien diría, rumia– con Nietzsche, desde Nietzsche. Y en ese diálogo, no deja de recordar que las propuestas nietzscheanas no deben ser tomadas en sentido profético o pedagógico: como lo señalaba Zarathustra, y Jara lo recuerda, "el camino no existe".

Mónica B. Cragnolini

Kessler, Mathieu; *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, París, PUF, 1999, 312 pp.

Este estudio propone colocar las nociones de arte, artista y visión estética del mundo en el centro de la filosofía de Nietzsche, presentándola como una filosofía estética y una "concepción panartística del hombre y del mundo" (p. 17). Kessler entiende este carácter estético de la filosofía de Nietzsche como antinihilismo: el nihilismo se caracteriza por la tendencia al universal abstracto que omite diferencias y distancias, mientras la estética tiene una afinidad con lo singular y la diferencia. "En este sentido, –observa Kessler– hay más sabiduría en una obra de Rafael que en todas las grandes filosofías reunidas." (p. 7) El autor presenta entonces una interpretación de la filosofía de Nietzsche en clave estética como respuesta al problema del nihilismo.

Por supuesto, no se trata de una estética de la trascendencia. Una estética tal no dejaría de sacrificar la vida de aquí abajo por la de los transmundos y no haría de Nietzsche más que otro "profeta metafísico" (p. 10). No se trata de condenar las mentiras metafísicas en nombre de una verdad supuestamente superior, haciendo de la estética un fundamento último. La estética de la que habla Kessler se manifiesta en el proyecto nietzscheano de transmutación de todos los valores, entendido como la transmutación de todos los valores metafísicos en valores estéticos, no porque éstos sean *más verdaderos*, sino porque fortalecen la vida en lugar de debilitarla y negarla (y tampoco este criterio se presenta como fundamento trascendente, sino que se plantea en la inmanencia estética del círculo hermenéutico). Esto incluye la transformación del valor del lenguaje mismo, no ya