

génesis y
estructura
del pensamiento
débil

tesis doctoral de
Emilio Pérez-Manzucó Vértiz

director:
Miguel Cereceda Sánchez



2017
TESIS DOCTORAL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE
MADRID
Facultad de Filosofía y Letras

Departamento de Filosofía
Prog.: Doctorado en Filosofía (RD. 1393/2007)

título:

GÉNESIS Y ESTRUCTURA
DEL PENSAMIENTO DÉBIL
de
EMILIO PÉREZ-MANZUCO VÉRTIZ

dirigida por
MIGUEL CERECEDA SÁNCHEZ



A Carmen.
A Paco.
A Enrique.

In memoriam.

K., M. A., T. Q. C. C. S. A. T. T. D. E. Y. T.

AGRADECIMIENTOS

Un proyecto como este, efectuado en total desconexión de ayudas estatales o de instituciones privadas, puede solamente realizarse en la forma de un robo constante de miles de horas, perpetrado contra las personas que más las necesitan. Es a ellas a quien debo agradecer la posibilidad de llevarlo a término. A Cristina, la compañera de viaje perfecta e imprescindible, que ha conseguido —aún no sé cómo— que la pequeña Juana todavía me reconozca como miembro de su tribu y hasta me llame «papá». Y, en general, a la tribu en sí misma; porque estas cosas nunca las hace uno solo.

El cariño, el talento y la agudeza, virtudes de las que mis alumnos son fuente prácticamente ilimitada, han servido de refugio en los momentos de agotamiento y (ocasional) mal humor. Y siempre de inspiración, de alegría y de confort.

Dejo para el final la expresión de mi gratitud hacia Miguel Cereceda, cuya generosidad y afecto sobrepasan ampliamente lo exigible en el desempeño profesional de dirección de una tesis doctoral. La atmósfera de respeto y aliento en la que ha transcurrido la tediosa labor de leer borradores, argüir objeciones, disputar la gramática, etc., puede explicarse únicamente como resultado de una poco frecuente y actualizada comprensión socrática del magisterio, basada en la accesibilidad y la amistad. La impagable deuda contraída con él no le hace, en absoluto, responsable de las deficiencias que puedan encontrarse en este trabajo.

índice

1 INTRODUCCIÓN

- 1 1. La izquierda de Heidegger
- 7 2. Historia, materialismo, existencia.
- 25 3. Metafísica en los años de plomo.
- 34 4. Este trabajo.

41 I. EL GIRO ONTOLÓGICO

- 44 1. Pareyson: ontología de la libertad y metafísica de la forma.
- 51 2. El magisterio de Pareyson: *Il concetto di fare in Aristotele*.
- 55 3. Ontología e historia.
- 65 4. Fundamentación ontológica del arte.

71 II. ¿QUIÉN ES EL NIETZSCHE DE VATTIMO?

- 77 1. Nietzsche y la historia del ser.
- 81 2. Metafísica y alienación.
- 87 3. Eterno retorno.
- 94 4. Instante y decisión: *Übermensch*.

107 III. HACIA UNA REVOLUCIÓN DIONISIACA

- 108 1. *Nietzschekultus*.
- 115 2. Nietzsche en la tradición marxista.
- 128 3. Nietzsche-Renaissance.
- 136 4. *Un altro Rinascimento*. Nietzsche en Italia.
- 152 5. El itinerario dialéctico del sujeto (y sus máscaras).

- 158 6. Despliegue y autosupresión de la *ratio* socrática.
161 7. Fundamento, genealogía, alegoría.
165 8. El último hombre y la estructura edípica del ser.
170 9. Libertad de lo simbólico.
172 10. Corrección de la deriva política de la voluntad de poder.
177 11. El héroe cómico.
183 12. Naturaleza reencontrada.
186 13. Muerte del sujeto y autoproducción del *oltreuomo*.

193 IV. TRANSICIONES. DIALÉCTICA Y HERMENÉUTICA

- 200 1. Dilema de la «acción histórica». Dialéctica y hermenéutica.
206 2. «Totalidad»: el eje Lukács-Heidegger-Sartre.
224 3. Totalidad y violencia, 1977.
234 *Excursio*: El laboratorio italiano y la política de la renuncia.
242 4. *Il meglio con la forza*. Revolución, hegemonía y la devaluación del futuro como proyecto

251 V. ESTRUCTURA DE LA DEBILIDAD

- 251 1. Ocaso de la dialéctica.
258 2. *El pensamiento débil*, 1983. Crisis del fundamento y ética de la incertidumbre.
279 3. La estructura de la debilidad: Heidegger revisitado.

303 CONCLUSIÓN. Fortaleza y debilidad: una evaluación crítica.

327 BIBLIOGRAFÍA

introducción

1. La izquierda de Heidegger.

Comienzo reconociendo que la orientación que ha adquirido finalmente este trabajo se debe, en gran parte, a la intriga que producía en mí, desde hacía ya algunos años, la expresión «izquierda heideggeriana». Una etiqueta tan enigmática, por lo menos, como la de «*nietzschéisme de gauche*» que, si adquiere cierto contenido cuando se aplica al campo de investigación deleuziano, se dispersa rápidamente en lo falaz de la popularización llevada a cabo por Onfray¹. Entre una épica erigida contra las obstrucciones del deseo de la voluntad de poder² y el folletinesco *superhombre* burgués inspirado por la literatura popular decimonónica³, si hay un significado político en Nietzsche, ya sea a su izquierda o a su derecha, se asociará al rechazo de los mecanismos de uniformización y aquiescencia social, en definitiva, a las limitaciones impuestas a la espontaneidad, la invención, el rechazo, etc., a través de invocaciones piadosas de retorno a la vida gregaria. Y bien, ¿qué significado político podremos extraer de Heidegger y qué aprovechamiento puede dársele para posiciones identificadas como de

¹ Vid.: A. Monville: *Misère du nietzschéisme de gauche. De Georges Bataille à Michel Onfray*, Adene, Bruselas, 2007.

² M. Foucault: «Más allá del bien y del mal» (1971) [trad.: Julia Varela, Fernando Álvarez-Uría; orig.: «Au delà du bien et du mal». Rev. Actuel, n.º 14, 1971]; en *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1979 ; pp. 31-44; p. 34.

³ Ligar el origen de la idea de superhombre a las novelas de Alejandro Dumas y, en general, a la literatura de folletín del siglo XIX es originaria, como se sabe, de Antonio Gramsci y fue actualizado en los setenta por U. Eco: *Il superuomo di massa. Studi sul romanzo popolare* (1976), Bompiani, Milán, 1978. (Hay reedición castellana reciente, Debolsillo, Madrid, 2014).

izquierda? Seguramente habrá que partir de la influencia ejercida por Heidegger en la difusión del primado de la contingencia en la reflexión sobre lo social, experimentada como una ausencia de fundamento para la verdad, la fe o la política. Esta influencia trabajará *contra* todo proyecto de «fundacionalismo político», o teorías y concepciones que garanticen que la sociedad y la política se basan en principios inmunes a la revisión y que, por lo demás, están en una posición trascendental respecto de la política empírica, localizándose fuera de la sociedad y la política mismas. Piénsese en cualquier tipo de determinismo o fundamentalismo ya sea económico, biológico, teológico, etc. Enfrentarse a estas formas de fundacionismo (o fundamentalismo) conlleva el problema de que una negación mal articulada del fundamento, en general, prepara el terreno para esgrimir el argumento de la contradicción performativa y restablecer de modo inmediato su validez o, cuando menos, la necesidad de su búsqueda. Así, el interés por Heidegger consiste, precisamente, en que no se presenta como un *anti*-fundacionalista, sino que abre la posibilidad de un pensamiento político *post*-fundacional⁴. Desde esta perspectiva, el sesgo de izquierda en este *heideggerianismo* se obtendría cuando se aplica el cuestionamiento de la fundamentación de todo discurso político, o de toda fe o toda verdad, de modo específico a los fundamentos del liberalismo.

Por su parte, Gianni Vattimo había venido utilizando la etiqueta «izquierda heideggeriana» con asiduidad desde el final de los años ochenta, si bien, antes que a un contenido político específico, parecía remitirse a un trasfondo ontológico con pretensiones edificantes. Por aquellos tiempos identificaba Vattimo esa izquierda como «fidelidad a

⁴ Heidegger pone las bases para pensar el argumento trascendental como *cuasi*-trascendental, en el que la posibilidad e imposibilidad del fundamento están ineludiblemente entrelazadas. Se obtiene así una pauta de *supresión cruzada* según vendría expresada en la fórmula de las *Beiträge*: «Der Ab-grund ist Ab-grund»; cuya traducción aproximada sería: «el fundamento es un a-bismo y el a-bismo es un fundamento». Vid.: O. Marchart: *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009; [trad.: Marta D. Álvarez; orig.: *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edimburgh U. Press, Edimburgo, 2007]; p. 35. Cfr.: M. Heidegger: *Aportes a la filosofía. Acerca el evento*, (1936-1938), Ed. Biblos, Buenos Aires, 2003; [trad.: Dina Picotti]; §§ 8,9, pp. 40 ss., *et passim*. [GA 65: pp. 31 ss.].

la diferencia ontológica»⁵ y, consecuentemente, consideraba como tal su peculiar visión de una ontología que capta el ser como sinfonía de ecos sin estructura ni centro, que resultaba del recíproco apuntalamiento de las filosofías de Heidegger y Nietzsche⁶. A la derecha de esa izquierda estaría el exceso de urbanización que Gadamer proyectó sobre la provincia heideggeriana. Gadamer, en *Wahrheit und Methode* (1960) desactiva la diferencia ontológica a la vez que omite toda alusión a la historia del ser. De ello resulta que, en la perspectiva gadameriana, el curso de la historia devenga del encuentro, y la fusión, de horizontes de interpretación [*Horizontverschmelzung*] en el que el hombre como *intérprete* y el mundo como *texto* están mediados por el juego del lenguaje⁷. Todo ello transcurre en un marco de continuidad acumulativa que, a la vez que disipa las brumas de lo originario que envuelven la obra de Heidegger, configura un trasfondo de ingenua castidad del avatar humano. El juego en el que el lenguaje nos involucra esencialmente no conoce sobresaltos ni sospechas, ni explotación, ni la acción disruptiva de la voluntad de poder en el reino de lo fáctico⁸. Tampoco, claro está, la muerte: según la genial ocurrencia de Odo Marquard, Gadamer había transformado el «ser-para-la-muerte» de

⁵ G. Vattimo: *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991; [trad.: Teresa Oñate; orig.: *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Turín, 1989]; pp. 10, 51.

⁶ Es bien sabido que Vattimo establece un juego de mutuas dependencias entre las filosofías de Nietzsche y Heidegger. Así, la crítica heideggeriana de la presencia es empleada como marco en el que evacuar el sobrepeso metafísico de los conceptos nietzscheanos, como, por ejemplo, el carácter último e irreductible —ontoteológico— de la voluntad de poder. A la vez, Nietzsche aporta el sentido de un final a la historia de la metafísica en la forma de un nihilismo irrebalsable, que habrá de leerse como debilitamiento del ser que socava la firmeza del fundamento, así como la autoridad y la violencia que deriva de la metafísica.

⁷ H. G. Gadamer: *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 2010 [trads.: Ana Agud, Rafael de Agapito; orig.: *Wahrheit und Methode* (1960), Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen, 1975], vol. I, pp. 375 ss. Un juego [*Spiel*] que pone al hombre, a la vez, como jugador [*Spieler*] e intérprete, también en el sentido de *Schauspieler*, el actor que *interpreta* un papel en una trama cuyo sentido lo arraiga profundamente en la tradición, al tiempo que permanece constantemente abierto.

⁸ Una cita de Wellmer rescatada por Habermas ilustra este aspecto de la hermenéutica gadameriana con enorme elocuencia (J. Habermas: *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988; [trad.: Manuel Jiménez Redondo; orig.: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt, 1967]; p. 301.): «el 'diálogo' que, según Gadamer, 'somos', es también un plexo de poder y por eso mismo no es diálogo alguno (...) la pretensión de universalidad del enfoque hermenéutico sólo puede mantenerse si se parte de que la tradición como lugar de verdad posible y de acuerdo fáctico es también el lugar de la no-verdad fáctica y de la perpetuación del poder».

Heidegger en un conciliador y refinado «ser-para-el-texto»⁹. Y es que, precisamente, la muerte es la instancia que asegura la discontinuidad esencial que suspende el pacífico carácter mediador del juego como modo de ser del lenguaje. Frente al Gadamer que afirma una suave *materialización* del juego, del lenguaje, de la tradición, como *continuum* subyacente («a través de los jugadores el juego simplemente accede a su manifestación»¹⁰), Vattimo reivindica un Heidegger que recuerda que la acción liberadora del juego está indisolublemente ligada a la muerte y al silencio (o sea, a la nada): «la muerte es el juego supremo al que el hombre es llevado en esta tierra»¹¹.

La historia puede acontecer como historia en cuanto está en relación con la nada. [...] En la base de toda fundamentación, también aquella operada por los poetas que «fundan lo que dura», hay un abismo de defundamentación. [...] El silencio funciona en relación con el lenguaje como la muerte en relación con la existencia.¹²

A lo largo de este trabajo se harán manifiestas, si llegamos a cumplir el objetivo marcado, las implicaciones políticas de esta posición de Vattimo. Pero, volviendo a lo que atañe a la expresión «izquierda heideggeriana», seguía ésta circulando de modo irregular atribuyéndose a planteamientos a menudo inconciliables. Autores como Alain Badiou, Claude Lefort, Philippe Lacoue-Labarthe o Ernesto Laclau la han utilizado alguna vez. Mas, independientemente del uso que estos u otros autores hicieran de la fórmula, merecía la pena explorar una, por lo menos aparente, tensión resultante de añadirle una izquierda al nombre de un autor tan confusamente político como Heidegger. De hecho, tanto o más interesante que un estudio sincrónico de la *estructura*, conceptual o semántica, se me antojaba comprender la *génesis* de las posiciones

⁹ O. Marquard: *Adiós a los principios*, Ed. de la Dip. de València, Valencia, 2000; [trad.: Enrique Ocaña; orig.: *Abschied vom Prinzipiellen*, Reclam, Berlín, 1995]; p. 144. Gadamer acusa recibo de la glosa de Marquard en *Verdad y método*, op. cit., vol. II, p. 226 n. 10.

¹⁰ H. G. Gadamer: *Verdad y método*, op. cit., vol. I, p. 145.

¹¹ M. Heidegger: *La proposición del fundamento*, Ed. del Serbal, Barcelona, 2003; [trads.: F. Duque y J. Pérez de Tudela]; p. 187 [GA 10: p. 177].

¹² G. Vattimo: *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1992; [trad.: Juan Carlos Gentile; orig.: *Al di là del soggetto: Nietzsche, Heidegger e l'hermenutica*, Feltrinelli, Milán 1981]; p. 76 s.

nítidamente de izquierda inspiradas en Heidegger. Investigando, por ejemplo, la inserción de lecturas heideggerianas en el seno de la tradición marxista, o examinando qué contenidos doctrinales procedentes de Heidegger podrían llegar a desempeñar un papel sustitutivo en el funcionamiento del discurso marxista en declive. Me pareció ver abrirse un campo, a la vez aporético y netamente productivo, que ponía en juego el encuentro del primado de la emancipación humana —herencia fundamental de Marx en la cultura contemporánea— y el progresivo vaciamiento de atributos de lo humano que, desde *Ser y tiempo*, representa la filosofía de Heidegger. Además, esta perspectiva permitía, por un lado, acotar analíticamente el elástico y escurridizo concepto de izquierda, desdibujado en la mera renuncia al fundamento, vinculándolo a su procedencia marxista. Por otro lado, hace posible discriminar, dentro del difuso paradigma postfundacional, el núcleo común de aquellas posiciones que mantienen el imperativo de la emancipación, de aquellas otras que asumen que la afirmación de la diferencia ontológica lleva aparejada un *non sequitur* deconstruccionista, una necesaria no productividad, en lo que a la provisión de modelos políticos se refiere.

Este es el marco en el que colocamos el itinerario filosófico que condujo a Gianni Vattimo a la formulación del pensamiento débil. Las variaciones internas en su desarrollo vienen determinadas por los intentos de traducción y homologación de categorías heideggerianas — y, en su caso, también nietzscheanas— a las exigencias derivadas del imaginario de emancipación que, desde mediados de los sesenta hasta principios de los ochenta, recorrieron Europa. Si bien, el *pensiero debole* estaba destinado a formar parte de las vías muertas de la posmodernidad, revelando su carácter aporético *ab origine*, no por ello deja de ilustrar expresivamente la convergencia de sus dos orígenes. Ello no significa que Vattimo fuera un pensador vinculado orgánicamente a la tradición marxista. Antes que nada, representa el papel de un intelectual de izquierdas, un filósofo profesional que ha llevado a cabo sus lecturas de Nietzsche y Heidegger en un diálogo constante con autores de la tradición marxista occidental: Lukács, Marcuse, Bloch, Sartre, etc. En este trabajo procuraré mostrar cómo la afirmación del «pensamiento débil» es resultado del giro *antipolítico* que efectúa Vattimo en 1977, en un clima saturado por la violencia terrorista y que, solo más tarde, encontrará una formulación definitiva

en el célebre volumen colectivo de 1983, *Il pensiero debole*. Nos ocupamos, por tanto, de un Vattimo en gran medida desconocido, previo a la sobredimensionada repercusión del *brand* posmoderno. Hasta cierto punto, pues, de un aspecto de la prehistoria de la posmodernidad.

Partimos de la convicción de que, en realidad, lo más interesante y fecundo del pensamiento de Vattimo cobra sentido en una secuencia que comienza con la recepción de Heidegger en el ambiente predominantemente marxista de la Francia de posguerra y termina en el escenario, fundamentalmente postdialéctico, de abandono del ideal de emancipación de la Italia de los setenta. Dicha secuencia comienza con la fundación de la historia en una finitud arrojada hacia el futuro, operada en *Sein und Zeit*, que servirá para enmendar las ideas de clausura dialéctica y determinismo del acontecer histórico, implicadas en la vulgata marxista (Marcuse). La problematización de lo humano operada por Heidegger alentará a los existencialistas franceses de los años cuarenta a idear un cierto constructivismo en la concepción del socialismo por venir y a reivindicar la necesidad de subjetividad y la autonomía de la superestructura en el proceso histórico hacia la revolución (Kojève, Sartre, Merleau-Ponty). Más adelante, en la década del sesenta, una segunda generación de filósofos de proveniencia marxista seguirá a Heidegger en su *Kehre*, que termina de suspender definitivamente la existencia humana, y con ella toda posibilidad de autofundación de la política, en la volatilidad del ser en el mundo técnico (Axelos y el grupo *Arguments*). Surge la sospecha de que la esencia humana presuntamente negada por el capitalismo, que el marxismo pretendía emancipar, era la posición última de una dinámica universal de dominio que articulaba a las facciones en disputa como una tenaza única. En las páginas que siguen, ofrezco una sucinta exposición de esta progresiva intensificación de la presencia de Heidegger en el pensamiento político continental. Una digresión que se justifica en tanto contribuye a hacer comprensible el marco en el que se produce el diálogo, no siempre explícito, que Vattimo establece con el entorno filosófico que le precede. Más adelante, incluyo dos secciones netamente introductorias: un análisis contextual del contenido filosófico en el Vattimo *predebolista* y una breve exposición de la estructura capitular de este trabajo.

2. Historia, materialismo, existencia.

Oí con un sonido nuevo, no, con una música nueva, lo que Marx dice sobre la reconciliación entre el hombre y la naturaleza. En Heidegger hay una teoría de la presencia y más todavía una teoría de la presencia extraviada, perdida, alienada, que confiere un sentido nuevo a la palabra «naturaleza». El poder sobre la materia, el que da la técnica, nos aleja de lo que todavía llamamos naturaleza. Produce en la praxis, al mismo tiempo que un mundo virtualmente humano, una distanciaci3n con respecto al mundo, una artificialidad, una ausencia, al mismo tiempo que una pesadez opaca que parodia la presencia.

H. Lefebvre

La analítica existencial de *Ser y tiempo* supuso para Marcuse la primera «filosofía realmente concreta»¹³, a la vez que una oportuna base donde sustentar el materialismo histórico. Ya antes de la aparici3n de la *opus magnum* de Heidegger (1927) y de instalarse en Friburgo para realizar su tesis de habilitaci3n bajo la tutela de éste, había utilizado Marcuse las *Marburger Vorlesungen* para afirmar la necesidad de una fenomenología de la vida fáctica y, desde ahí, superar la falsificaci3n de la experiencia en el mundo capitalista reificado. Un paso filosófico que requería depurar a Heidegger de sus *orígenes burgueses* —delatados en su visi3n *ahist3rica* del Dasein humano— a favor de una reconstrucci3n material del concepto de historicidad¹⁴. Con estos materiales Marcuse concibe el proyecto de efectuar una sntesis de Marx y Heidegger arrojando, como primer resultado, el concepto ontol3gico del trabajo. La finitud ontol3gica del ser humano exige el trabajo —producci3n y reproducci3n— como el modo de acontecer propio de la existencia; esto es, el trabajo tiene como fundamento el *apuro* vital del ser humano, que «apunta a un estado de cosas ontol3gico: est3 fundado en la estructura

¹³ J. Habermas: «Diálogo con Herbert Marcuse», en *Perfiles filos3fico-políticos*, Taurus, Madrid, 1985; [trad.: Manuel Jiménez Redondo; orig.: *Philosophisch-Politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971]; p. 239.

¹⁴ H. Marcuse: «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico» (1928), en J. M. Romero (ed.): *H. Marcuse y los orígenes de la teorí3 crítica*, Plaza y Valdés, Madrid, 2010; p. 103.

misma del ser del hombre»¹⁵. La noción de trabajo del joven Marx permite traducir a términos materialistas lo que Heidegger había conceptualizado como *Sorge* (ocupación en lo circundante como preocupación por la propia existencia). Pero, sobre todo, autoriza una visión auténtica de realización de las posibilidades humanas y, consecuentemente, un criterio radical de compleción desde el que ejercer la crítica de la alienación y desrealización de la vida del hombre¹⁶. *El hombre es un ser universal*: el mundo surge de sus relaciones originarias con otros hombres (posesión, necesidad, deseo) que dan lugar a la totalidad del ser humano. Comprender esto apunta la posibilidad de «otro» mundo, más próximo al carácter originario de tales relaciones y, como consecuencia de ello, permite pensar la *revolución total*:

[J]ustamente, la mirada fija puesta en la esencia del hombre se convierte en el impulso implacable de la fundamentación de la revolución radical: es la fundamentación fáctica del capitalismo, no se trata solo de una crisis económica o política, sino justamente de una catástrofe del ser humano —esta comprensión condena desde el principio al fracaso toda reforma meramente económica o política y exige incondicionalmente la catastrófica situación fáctica mediante la revolución total.¹⁷

A la perspectiva de una revolución se le añade la exigencia de autenticidad, de la que se deduce la severa denuncia del comunismo «grosero e irreflexivo», que se contenta con la pretensión de cambiar la propiedad «privada particular» por «propiedad privada general», dejando intacta la fuente de alienación larvada en su interior¹⁸. Por tanto, «con la superación económica y jurídica de la propiedad privada

¹⁵ H. Marcuse: «Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo» (1933), en *Sobre Marx y Heidegger* (ed. de J. M. Romero), Biblioteca Nueva, Madrid, 2016; p. 146.

¹⁶ H. Marcuse: «Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico» (1932), en *Sobre Marx y Heidegger*, op. cit., p. 68.

¹⁷ Ibid.: p. 98 s.

¹⁸ Ibid.: p. 141. «Considera la posesión física inmediata como fin único de la vida y la existencia; el destino del trabajador no es superado, sino extendido a todos los hombres», K. Marx: *Escritos de juventud*, (ed. y trad. de W. Roces), Fondo de Cultura Económica, México, 1982; p. 616.

no acaba sino que comienza la revolución comunista»¹⁹. Las formas históricas de propiedad —por definición, unilaterales y remitidas a acciones físicas del hombre sobre objetos inmediatamente disfrutables— deben ser superadas según una más ambiciosa expectativa de «apropiación», ya postulada por el Marx de los *Manuscritos*: en la verdadera apropiación, «el hombre se apropia de su esencia universal de forma universal, es decir, como hombre total»²⁰. Queda así planteada una cuestión que resonará de nuevo, como un desafío de los pretendidos logros soviéticos, al final de la década del cincuenta en autores como Lefebvre y Axelos: ¿qué hay más allá de la revolución?²¹ Tras el ingreso en el *Institut für Sozialforschung* en 1933, ya bajo la dirección de Horkheimer, termina Marcuse por desestimar el enfoque ontológico, presentando una lectura más restrictiva de la dialéctica, considerada ya únicamente como método histórico; depurando todo rastro de «originariedad» en los conceptos de vida e historicidad elaborados bajo la influencia de Heidegger²². En su primera gran obra americana, *Razón y revolución* (1941), escribe:

[L]a totalidad donde se mueve la teoría marxista es diferente de la de la filosofía de Hegel, y esta diferencia indica la diferencia decisiva entre la dialéctica de Marx y la de Hegel. Para Hegel, la totalidad era la totalidad de la razón, un sistema ontológico cerrado, idéntico en última instancia al sistema racional de la historia. El proceso dialéctico de Hegel era, pues, un proceso ontológico universal, en el que la historia se modelaba según el proceso metafísico del ser. Por el contrario, Marx desliga la dialéctica de esta base ontológica. En su obra, la negatividad de la realidad se convierte en una condición

¹⁹ Ibid.: p. 103. Énfasis añadido.

²⁰ Ibidem. Cfr.: K. Marx: *Escritos de juventud*, op. cit., p. 147.

²¹ Ibid.: p. 99.

²² La ontología de la vida, el Espíritu y el trabajo está expuesta en su trabajo, iniciado bajo la dirección de Heidegger, *La ontología de Hegel* (Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1970), especialmente la «Introducción» (pp. 9-17) y la segunda parte (pp. 201-310). [Trad.: M. Sacristán; de la segunda ed. (1968) del orig.: *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, V. Klostermann Verlag, Frankfurt, 1932]

histórica que no puede ser hipostasiada como situación metafísica.²³

Seguramente la importancia de la *reducción* histórica reside en situar el origen de la alienación exclusivamente en el nivel material, fáctico, de la producción social. Cerrando así el paso a toda suposición de una más profunda, y quizá inextirpable, alienación ontológica, inmune al remedio revolucionario. Aquí Marcuse permanece fiel al residuo romántico que intuye una esencia *a priori* de la naturaleza original del hombre, extraviada en la secuencia histórica de formas de explotación, a la que es imperativo retornar. Como se sabe, este es el fundamento de elaboraciones posteriores, especialmente *Eros and Civilization* (1955), en la que introduce elementos procedentes de Schiller y Freud, que darán textura y vivacidad a las proyecciones de emancipación que eclosionaron en 1968. Una perspectiva libidinal que se deja traslucir en una última y amarga mirada retrospectiva a la figura de su maestro:

«[C]háchara, ambigüedad, curiosidad, caída y estar arrojado, cuidado, ser para la muerte, angustia, temor, aburrimiento», etc. Esto proporciona una imagen que va bien con los miedos y frustraciones de los hombres y mujeres en una sociedad represiva —una existencia triste: ensombrecida por la muerte y la angustia; esto es material humano para la personalidad autoritaria. (...) Hoy veo en esta filosofía, *ex-post*, una devaluación muy poderosa de la vida, un menosprecio de la alegría, de la sensualidad, de la autorrealización. Y pudimos haber sentido esto en aquél tiempo, pero se volvió claro después de conocer la asociación de Heidegger al nazismo²⁴.

*

El rechazo del marxismo vulgar, de la banalidad del determinismo económico monocausal y las altisonantes pretensiones de cientificidad en el socialismo, favorecieron la invocación de la figura de Hegel. Si bien el renacido interés por éste comienza en autores conservadores

²³ H. Marcuse: *Razón y revolución*, Alianza Ed. Madrid, 2010; [trad.: Francisco Rubio, Julieta Fombona; orig.: *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, Routledge, Londres y Los Ángeles, 1941]; p. 307.

²⁴ «La política de Heidegger. Una entrevista con H. Marcuse realizada por F. Olafson (1977)». Añadido como apéndice (A.2) a H. Marcuse: *Sobre Marx y Heidegger*, op. cit., p. 221.

antes de la Primera Guerra Mundial (Croce, Dilthey, Sorel), fue pronto aprovechado por la izquierda para reelaborar a Marx desde su raíz hegeliana (Lukács, Korsch), buscando el modo de reintroducir la necesidad de subjetividad en el proceso hacia la revolución. Todo ello antes del impacto definitivo de los *Manuscritos* de 1844²⁵. Marcuse, por su parte, puso de manifiesto el potencial de la filosofía de Heidegger para neutralizar el poder omnímodo de la lógica dialéctica aplicado al acontecer histórico, anticipando así el germen de heideggerianización que afectará a las futuras lecturas de Hegel y Marx, fundamentalmente las que se producirán en el ámbito de la filosofía francesa. En efecto, la introducción de Hegel en Francia contribuye a formar el ambiente en el que germinará la fusión de existencialismo y marxismo; dos tradiciones aparentemente en conflicto que, sin embargo, provenían de un origen común²⁶. Los precursores de la *Hegel-Renaissance* francesa fueron Alexandre Koyré, Alexandre Kojève y Jean Hyppolite. Koyré es el primero en percibir la clamorosa ausencia de Hegel en la cultura filosófica francesa y, lo que nos resulta más provechoso, el primero en ofrecer un Hegel ya problematizado desde una perspectiva obtenida de Heidegger; en esta matriz habrán de producirse las sucesivas lecturas políticas de Kojève, Sartre, Hyppolite y Merleau-Ponty, salvando todas las distancias objetables²⁷. La matriz interpretativa ofrecida por Koyré consiste en, además de poner en el centro del pensamiento el problema de la historia, reclamar el primado del futuro, postulado por Heidegger en su reflexión sobre la temporalidad originaria, frente a pasado y presente, los otros dos éxtasis temporales. Desde ahí se abre la cuestión sobre si la de Hegel es una filosofía del porvenir o solamente clausura

²⁵ M. Jay: *La imaginación dialéctica*, Taurus, Madrid, 1989; [trad.: Juan Carlos Curutchet; orig.: *The Dialectical Imagination* (1974), Little, Brown & Co., Boston]; pp. 83 ss.

²⁶ K. Löwith: *De Hegel a Nietzsche*, Katz, Buenos Aires, 2008; [trad.: Emilio Estiú (1968); orig.: *Von Hegel zu Nietzsche* (1941), Felix Meiner Verlag, Berlín, 1995]; pp. 185-230.

²⁷ J. Butler: *Sujetos del deseo, Sujetos del deseo: reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Amorrortu, Buenos Aires, 2012; (trad.: Elena Luján; orig.: *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia U. Press, 1987); p. 105. Especialmente en Francia, Hegel representaba un desafío a la cultura filosófica tradicional, dominada por el molde racionalista que desde Descartes, y a través de Kant, desvinculaba razón e historia. La afirmación de una total identidad entre síntesis lógica y acontecer histórico, y consecuentemente de la historicidad de la razón, sonaba como un descubrimiento de proporción catastrófica. Cfr.: M. Poster: *Existential Marxism in Post-War France*, Princeton U. Press, Nueva Jersey, 1971; pp 3-35.

de un sistema que resuelve toda trascendencia en algo así como un presente perpetuo²⁸. Pregunta que, como veremos, remite necesariamente al problema de la agencia humana en la estructura dialéctica de la historia, según es pensada por Hegel.

Queda así apuntada una posibilidad de síntesis cuya dificultad esencial marca un programa destinado a avanzar en precario. De hecho, ya Heidegger puso de manifiesto la flaqueza de la dialéctica hegeliana, que le valdrán la inclusión en el espectro de la ontoteología²⁹. La reflexión hegeliana sobre el tiempo y la historia está afectada por lo que Heidegger denomina «comprensión vulgar», ese fondo de error del que se sirve en *Ser y tiempo* para confrontar y precisar su propia concepción de la temporalidad³⁰. Seguramente parte Kojève de esta reprobación cuando afirma que precisamente la lectura de *Sein und Zeit* es imprescindible para la comprensión de la antropología albergada en la *Fenomenología* de Hegel³¹. Para Kojève, el error fundamental de Hegel consiste en permanecer acríticamente adherido al monismo ontológico clásico («todo cuanto es lo es de una sola y misma manera»³²), lo que le obliga a aplicar una sola ontología dialéctica a la Naturaleza y al Hombre. Esto contraviene una de las afirmaciones centrales de la misma *Fenomenología*, aquella que dice que «el verdadero ser del

²⁸ Vid.: C. Malabou: «Négatifs de la dialectique: entre Hegel et le Hegel de Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève» en *Philosophie*, N°52, *Hegel: études*. París: Éditions de Minuit, 1996, 37-53. Versión española publicada en Revista Pensamiento Político, julio de 2014, pp. 158 ss. (Disponible online: <http://www.pensamientopolitico.udp.cl/rpp5-negativos-de-la-dialectica-entre-hegel-y-heidegger-hyppolite-koyre-kojeve/>.)

²⁹ M. Heidegger: *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003; [trad. y ed.: Jorge E. Rivera]; p. 304 [GA 2: p. 286]: «¿Por qué toda dialéctica se refugia en la negación sin fundamentarla a ella misma dialécticamente, e incluso sin poderla siquiera determinar como problema? ¿Se ha problematizado siquiera alguna vez el origen ontológico de la negatividad [Nichtheit] o buscado previamente las condiciones que permiten plantear el problema del no y de su negatividad y posibilidad?».

³⁰ Ibid.: p. 444 [GA 2: p. 431]. Para Heidegger, el Espíritu en Hegel, simplemente cae en el tiempo, pero no es tiempo. Para la analítica existencial, en cambio, «el ‘espíritu’ propiamente no cae dentro del tiempo, sino que existe como temporización originaria de la temporeidad»; ibid.: p. 449 [GA 2: p. 436].

³¹ A. Kojève: *Introducción a la lectura de Hegel*, Trotta, Madrid, 2013; [trad.: Andrés Alonso Martos; orig.: *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, París, 1947]; p. 584 n. XLII. Una apropiación que se produce bajo el signo de una notable reducción humanista y antropologista de las ideas respectivas de Hegel y Heidegger

³² Ibid.: p. 541 n. XV.

Hombre es su *acción*» y que, por tanto, «la Acción (=Negatividad) *actúa* de modo distinto a como el Ser (=Identidad) *es*»³³. Sin embargo, no parece claro que encaje, en una perspectiva legítimamente heideggeriana, el salto desde el individuo, como protagonista de la resolución por el propio ser, a una suerte de Dasein colectivo que, en la *Introducción a la lectura de Hegel*, aparece por doquier como una versión conceptualmente estilizada de la clase obrera. En su presentación de la dialéctica del Amo y el Esclavo, es éste último el responsable del *Aufhebung* que conduzca a la sociedad libre, mientras que el Señor permanece impávido en una situación de *impasse existencial*. Si bien la condición de dominación distorsiona y mutila la conciencia de ambos, es la del Amo la que está condenada a no obtener la determinación única y primordial marcada por el deseo, que funciona como motor de la dialéctica: un reconocimiento libre por parte de su antagonista; en cambio, será el siervo, superando la servidumbre, el que alcance la única forma posible de auténtica libertad.

El hombre integral, absolutamente libre, definitiva y completamente satisfecho con lo que él es, el hombre que se perfecciona y que se completa en y por esta satisfacción, será el Esclavo que ha «suprimido» su servidumbre. Si bien la ociosa e improductiva Dominación es un callejón sin salida, la laboriosa servidumbre es, por el contrario, el origen de todo progreso humano, social, histórico. La Historia es la historia del Esclavo trabajador³⁴.

Kojève presenta la dialéctica de autotransformación del Espíritu casi exclusivamente desde la perspectiva del proceso subjetivo de reconocimiento, a la vez que pone el trabajo como el factor único de antropomorfización del mundo, esto es, de conversión de la naturaleza

³³ Ibidem. Heidegger abre la vía para pensar una ontología doble en la que colocar la acción humana entre las inercias de la naturaleza y la historia. Si se avanza en la nota de Kojève anteriormente citada, puede leerse: «[E]l Hombre, que es Acción, podría ser una nada que ‘nadea’ en el Ser gracias al ser que él niega. Y no hay razón para que los principios últimos de la descripción del nadar de la Nada (o de la aniquilación del Ser) deban ser los mismos que los de la descripción del ser del Ser».

³⁴ Ibid.: p. 67.

en historia³⁵. Y, sin embargo, concluye en una antropología sin arquetipos trascendentales, engarzando elegantemente elementos provenientes de Hegel, Marx y Heidegger, alentando un «*ménage à trois* intelectual y moral que, desde entonces, no ha hecho sino cosechar éxitos»³⁶.

*

A pesar de los intentos de apropiación de Kojève por parte de la derecha neoliberal tras el derrumbe soviético, parece exacto situarle en el momento formante de la atmósfera en la que se produce la fusión de existencialismo y marxismo característica del pensamiento francés de posguerra³⁷. Sartre, el distinguido ausente en los cursos de Kojève, intensifica hasta el extremo el impulso antropocéntrico de éste. La centralidad del hombre en el proyecto sartreano es denotada ya por la adopción de la «monstruosa» traducción de Dasein como «*réalité humaine*»³⁸. Un antropocentrismo que, paradójicamente, confina en su interior una manifiesta tensión nihilista. *El ser y la nada* (1943) parece recoger la influencia de la conferencia de Heidegger de 1929 «¿Qué es metafísica?», en la que la nada aparece como un enigmático protagonismo del ser sustraído y, sin embargo, en Sartre el hombre aparece como agente único y *locus* exclusivo de la nihilización. En términos generales, es innegable que el *pathos* de la búsqueda del ser de

³⁵ Ibid.: p. 71 s.: «Pues si la historia del hombre es la historia de su trabajo y este trabajo no es histórico, social, ni humano, más que a condición de efectuarse contra el instinto o el «interés inmediato» del trabajador, el trabajo debe efectuarse al servicio de otro, estimulado por la angustia ante la muerte. Lo que libera, es decir, lo que humaniza al hombre (al Esclavo) es ese trabajo y nada más que ese trabajo. Por una parte, ese trabajo crea un Mundo real y objetivo, que es un Mundo no natural, un Mundo cultural, histórico, humano. Y solamente en este Mundo vive el hombre una vida esencialmente diferente a la que vive el animal (y el hombre «primitivo») en el seno de la Naturaleza. Por la otra, libera al Esclavo de la angustia que lo ligaba a la Naturaleza dada y a su propia naturaleza innata de animal».

³⁶ Aimé Patri citado por Harold Bloom, «Editor's Introduction» a la versión inglesa de la obra de Kojève (Cornell U. Press, Ithaca, 1969); p. vii.

³⁷ Sobre la influencia de los cursos de Kojève en el clima intelectual francés, vid.: E. Kleinberg: *Generation Existential. Heidegger's Philosophy in France, 1927–1961*, Cornell U. Press, Ithaca y Londres, 2005; pp. 49-110. Cfr.: sobre el contexto político en el que se produce esta recepción, un clásico, M. Poster: *Existential Marxism in Post-War France*, op. cit., pp. 20 ss.

³⁸ J. Derrida: *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989; [trad.: Patricio Peñalver; orig.: *L'Écriture et la Différence*, Ed. du Seuil, París, 1967]; p. 151. La traducción es, como se sabe, de la antología de textos heideggerianos (*Qu'est-ce que la Métaphysique?*) presentada en 1937 por Henry Corbin.

Sartre replica el de Heidegger y que recoge sus temas fundamentales, tales como el problema de la trascendencia o la fenomenología de la facticidad, pero el francés muestra su originalidad como filósofo — también como novelista y dramaturgo— en una arriesgada aproximación a la cuestión de la inautenticidad. Una profundización que abre el camino a nuevas modalidades de comprensión de uno mismo y de las relaciones con otros y que, a la vez, produce las consabidas figuras del nihilismo sartreano: la inserción de la indiferencia, el odio y el sadismo en su fenomenología del otro³⁹, por ejemplo; o su repertorio de luctuosas sentencias, tales como «el hombre es una pasión inútil»⁴⁰, «*l'enfer, c'est les autres*»⁴¹, etc.

Ello le valió a Sartre las furibundas críticas de los intelectuales marxistas, notablemente la de Lefebvre que, antes de operar él mismo su giro hacia el existencialismo, tildaba el planteamiento de *El ser y la nada* de narcisismo, pensamiento mágico, metafísica del *petit-bourgeois* que confunde libertad con deprivación, etc.; llegando incluso a describir *La nausea* como «un manifiesto de la pederastia»⁴². Lukács, por su parte, le recrimina una irracional «mística de la nada» que hace opacos los fenómenos sociales, comenzando por el enraizamiento estructural del propio *ser-para-sí*⁴³. La respuesta de Sartre, ya desde *El existencialismo es un humanismo* (1946), consiste en una larga búsqueda del marxismo, que culmina en *La crítica de la razón dialéctica* (1960), sobre la que volveremos más adelante.

³⁹ J.-P. Sartre: *El ser y la nada*, Ed. Losada, Buenos Aires, 2005; [trad.: Juan Valmar; orig.: *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, París, 1943]; pp. 389 ss.

⁴⁰ Ibid.: p. 637.

⁴¹ La célebre conclusión de Garcin en *A puerta cerrada*, representada en París en 1944, aún bajo ocupación alemana (J.-P. Sartre: *Huis clos*, Galimard (Folio), París, 2000; p. 93.)

⁴² La obra de Lefebvre (*L'existentialisme*, 1946) es analizada en M. Poster: *Existential Marxism in Post-War France*, op. cit., pp. 109-160.

⁴³ G. Lukács: *Existentialisme ou marxisme*, 1948. Aquí he consultado la versión inglesa (en G. Lukács: *Marxism and Human Liberation: Essays on History, Culture and Revolution*, Dell Publishing Co., 1973; trad.: Henry F. Mins) albergada en marxists.org. (Accesible online: <https://www.marxists.org/archive/lukacs/works/1949/existentialism.htm>). Justo es decir que, a pesar del tono crítico, le reconoce a Sartre, entre otros, el mérito de la elaboración de una teoría de la decisión que podría ser valiosa para el marxismo.

La deriva nihilista del existencialismo de Sartre será corregida por Merleau-Ponty. En *La fenomenología de la percepción* (1945) asume éste las categorías de *L'être et le néant*, pero introduce importantes enmiendas, que terminarán marcando la dirección de la dilatada y penosa retractación sartreana. Merleau-Ponty pone de manifiesto la ambigüedad como el rasgo característico de la situación del sujeto, constituida originariamente en el mundo intersubjetivo; la conciencia, en efecto, está determinada por sí misma y por aquél, constantemente involucrada en una operación de dar y tomar sentido. Esta ambigüedad impide afirmaciones categóricas sobre la condición del hombre: «nadie está por completo salvado ni por completo perdido»⁴⁴. A la vez, la ambigüedad constituyente le permite a Merleau-Ponty sortear el dogmatismo de visiones unilaterales y reductoras en la comprensión de la historia, esto es, el materialismo como principio causal universal. Antes que la causalidad económica pura, para entender la historia habrán de tenerse en cuenta los hechos de conciencia, las motivaciones psicológicas, los dramas de la coexistencia, etc. La causa material y la conciencia son, cada una para la otra, el fondo en el que se proyectan y difuminan: «una teoría existencial de la historia es ambigua, pero esta ambigüedad no puede reprochársele, porque está en las cosas mismas (...) [la] libertad reside en el poder de equívoco»⁴⁵. La ambigüedad, en definitiva, viene a matizar, y a salvar del nihilismo, la idea sartreana de libertad.

⁴⁴ M. Merleau-Ponty: *Fenomenología de la percepción*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1993; [trad.: Jem Cabanés; orig.: *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945]; p. 188.

⁴⁵ *Ibidem*. En realidad la larga nota 18 del capítulo V («El cuerpo como ser sexuado») de la primera parte del libro es un breve e intenso tratado sobre antropología existencialista y sobre la comprensión de la historia que de ella se deriva. Por supuesto, se trata de una visión alternativa a la del marxismo vulgar. Valga un breve fragmento para ilustrar la posición del autor: «El pensamiento es la vida interhumana tal como ésta se comprende e interpreta a sí misma. En esta prosecución voluntaria, en este paso de lo objetivo a lo subjetivo, es imposible decir donde acaban las fuerzas de la historia y dónde las nuestras empiezan; y la cuestión no quiere, en rigor, decir nada, puesto que solamente hay historia para un sujeto que la viva y sólo se da un sujeto históricamente situado. No hay una significación única de la historia, lo que hacemos tiene siempre varios sentidos, y es en esto que una concepción existencial de la historia se distingue del materialismo así como del espiritualismo. Pero todo fenómeno cultural tiene, entre otras, una significación económica, y tal como ésta no se reduce a aquél, tampoco la historia trasciende nunca por principio la economía».

Si, en efecto, la libertad es igual en todas nuestras acciones y hasta en nuestras pasiones, si no está en proporción con nuestra conducta, si el esclavo da prueba de tanta libertad viviendo intimidado como rompiendo sus cadenas, no puede decirse que haya ninguna acción libre, la libertad está más acá de todas las acciones, en ningún caso se podrá declarar: «Aquí se muestra la libertad», puesto que la acción libre, para ser descubrible, tendría que destacarse sobre un fondo de vida que no lo fuese o lo fuese menos. La acción libre está en todas partes, si se quiere, pero también en ninguna parte. En nombre de la libertad se niega la idea de una experiencia adquirida, pero luego es la libertad la que se vuelve experiencia primordial y como nuestro estado de naturaleza.⁴⁶

La situación debe ser especificada añadiendo peso a la realidad social e histórica. *Mitsein* debe convertirse en la estructura central de la libertad, no un mero epifenómeno psicológico como en Sartre. Y, contra los estalinistas y, siguiendo a Sartre, reafirma que la conciencia revolucionaria de clase es cuestión de subjetividad y no solo de condiciones objetivas:

Si me tomo en mi concreción absoluta y tal como la reflexión me da a mí mismo, soy un flujo anónimo y prehumano que aún no se ha calificado, por ejemplo, como «obrero» o como «burgués». Si luego me pienso como un hombre entre los hombres, un burgués entre los burgueses, ello no puede ser, al parecer, más que una visión segunda acerca de mí, yo nunca estoy en mi centro obrero o burgués, soy una consciencia que se valoriza libremente como consciencia burguesa o como consciencia proletaria. Y, efectivamente, mi posición objetiva en el circuito de la producción nunca basta para provocar la toma de consciencia de clase. [...] La revuelta no es, pues, producto de las condiciones objetivas, es, por el contrario, la decisión que toma el obrero de querer la revolución lo que hace de él un proletario. La valorización del presente se hace por medio del libre proyecto del futuro. De donde podría concluirse que la historia no tiene, de por sí misma, sentido; tiene el que, por nuestra voluntad, le damos.⁴⁷

⁴⁶ Ibid.: p. 444.

⁴⁷ Ibid.: p. 450.

La afirmación de que el trabajador es primero humano y luego proletario, añade la necesidad de conciencia subjetiva al concepto de estructura objetiva, con lo que se suprime el automatismo de la historia como maquinaria externa de reificación. Además, como hemos visto, Merleau-Ponty limita la versión ingenua, ridiculizada por Lefebvre y Lukács, de libertad en Sartre: *mi libertad no tiene el poder de convertirme inmediatamente en lo que decido ser*. Modificando estas ideas y eliminando la prioridad del *cogito* que Sartre había defendido contra Heidegger⁴⁸, Merleau-Ponty culmina el encuentro entre existencialismo y la tradición marxista. Pero, a la vez, bloquea la posibilidad de dar el paso ulterior al que invitaba Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*, escrita en 1946 y publicada el año siguiente, precisamente el año en que aparece *Humanismo y terror*. La pregunta de Jean Beaufret —«*comment redonner un sens au mot humanisme?*»⁴⁹— a la que daba respuesta la *Brief*, reflejaba con fidelidad y urgencia el tipo de problemas que ocupaban a Sartre y Merleau-Ponty. Preocupaciones frente a las que Heidegger abría un abismo imprevisto. En efecto, la exhortación heideggeriana a abandonar el humanismo ingenuo, y erradicar la metafísica antropocéntrica, no tenía cabida en el contexto postbélico de formación de los bloques (el discurso de Churchill sobre el *telón de acero* se había producido ese mismo año), en el que seguramente resultaba imposible distinguir con claridad entre ideas y posicionamientos tácticos. De hecho, el humanismo que está en cuestión en la obra de Merleau-Ponty no emana de la reivindicación de una adánica dignidad humana, sino de la clara y frontal lucha de poder y confrontación de legitimidades. Su lectura evoca la ausencia de aire en la atmósfera de *Les mains sales* de Sartre. Está escrito contra Koestler, contra la defensa de Bujarin en los procesos de 1937, a favor de la violencia durante la deskulakización...

Hablar por el humanismo sin estar por el «socialismo humanista» a la manera anglosajona, «comprender» a los comunistas sin ser comunista, aparentemente significa ponerse muy alto o colocarse en todo caso por encima de la

⁴⁸ J.-P. Sartre: *El ser y la nada*, op. cit., p. 107 s. «Heidegger dota a la realidad humana de una comprensión de sí a lo que define como ‘proyecto extático’ de sus propias posibilidades [...] Pero ¿qué sería una comprensión que, en sí misma, no fuera conciencia (de) ser comprensión?».

⁴⁹ M. Heidegger: «Carta sobre el humanismo», en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000; [trad.: Helena Cortés, Arturo Leyte]; p. 261 [GA 9: p. 315].

lucha. En realidad, simplemente significa negarse a comprometerse en la confusión y fuera de la verdad. ¿Es culpa nuestra si el humanismo occidental está falseado al ser también una máquina de guerra?⁵⁰

*

Nuestro destino es hablar, construir, organizar, explorar, conquistar. Sin embargo, el juego retoma todo lo que nos da para pensar, hacer, vivir, morir. Y nosotros: espectadores en todo tiempo, en todo lugar, vueltos hacia todo y nunca más allá. Aquello nos sumerge. Lo organizamos. Cae en pedazos. Lo organizamos de nuevo y caemos nosotros mismos en pedazos.

K. Axelos

Kostas Axelos conoció de la existencia de Heidegger durante la ocupación alemana de Grecia y, más adelante, ya exiliado en Francia desde 1945, asistió a los cursos de Jean Wahl dedicados al maestro alemán. En 1948 comenzó a leer sistemáticamente a Heidegger en alemán y, *poco a poco*, «a entrar en su pensamiento y a participar de su movimiento»⁵¹. Axelos fue, seguramente, el primer marxista en reivindicar abiertamente la figura de Heidegger como fuente de inspiración necesaria para revitalizar al marxismo, de un modo tan intenso y llevado a tal punto que parece temerario llamar marxismo a lo que resultó del intento. Como se sabe, Axelos colaboró con Jean Beaufret y Maurice de Gondillac en la minuciosa organización del primer viaje a Francia de Martin Heidegger en 1955, con motivo de la serie de conferencias que se pronunciaron en su honor en el castillo de Cerisy-la-Salle. Durante este extraño peregrinaje francés de Heidegger, fue Axelos su intérprete y acompañante inseparable: facilitó las cosas en la famosa cena bajo el castaño con René Char, hizo de traductor en el diálogo imposible durante aquel *weekend* en el *chateau* de Lacan⁵². Más adelante, Axelos visitará en numerosas ocasiones a Heidegger en su

⁵⁰ M. Merleau-Ponty.: *Humanismo y terror*, La Pléyade, Buenos Aires, 1955; [trad.: León Rozitchner; orig.: *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Gallimard, París, 1947]; p. 235.

⁵¹ D. Janicaud: «Entretien avec K. Axelos» en *Heidegger en France*, Albin Michel, París, 2001; vol. II, p. 11.

⁵² *Ibid.*: p. 58. El tour francés de Heidegger está detallado en el primer volumen de esta obra (vol. I, pp. 147 ss.), además de en E. Kleinberg: *Generation Existential*, op. cit., pp. 157 ss.

cabaña de Todtnauberg y en Friburgo, durante las que profundiza en su pensamiento y recoge de manera cada vez más nítida la impronta del maestro de Messkirch.

Vinculado inicialmente al Partido Comunista de Francia, termina Axelos por alejarse de la militancia por demasiado estalinista y conservadora. Reacciona también contra la fusión de marxismo y existencialismo que organiza la cultura francesa entorno a la autoridad totémica de Sartre. Mantiene contactos constantes con las celebridades del momento: Breton, Picasso, Bataille, Lefebvre, etc⁵³. Perteneciente a una generación posterior a éste último, estaba Axelos destinado a tomar el relevo a la vanguardia del marxismo heterodoxo. Entre 1958 y 1962 dirigirá la revista *Arguments*, un laboratorio de ideas fundado dos años antes de su ingreso por Edgar Morin y Roland Barthes, con colaboradores de la talla de Blanchot y Lefort, por ejemplo. *Arguments* se convertirá en una plataforma de nuevos temas para el debate no sectario (evolución del comunismo, crisis de la civilización y la cultura, la clase obrera en el este y la burocracia, etc.) y la apertura a una nueva sensibilidad con un innegable regusto *new age*: atención a la experiencia de la vida real e imaginaria, la era planetaria de la técnica, la cosmología o el amor⁵⁴. Después del cierre de la revista, *Arguments* continuó como colección editorial integrada en Editions de Minuit, dedicada a traducir títulos clásicos del marxismo occidental: Korsch, Lukács, Trotski, Marcuse, Wittfogel... y Heidegger.

Axelos relató cómo le sugirió a Heidegger que la tarea de exposición de la historia de la metafísica quedaría incompleta hasta que se explicitara la posición de Marx en la misma. Según Axelos, Heidegger le respondió encomiándole a hacer él mismo este trabajo⁵⁵. Y tal podría haber sido el origen de uno de sus textos más influyentes: *Marx, penseur de la*

⁵³ S. Elden: «*Mondialisation without the World*», entrevista mantenida con K. Axelos en otoño de 2004, publicada en *Radical Philosophy*, marzo-abril, 2005. (Accesible online: <https://progressivegeographies.files.wordpress.com/2010/05/interview-with-kostas-axelos.pdf>)

⁵⁴ K. Axelos: *Argumentos para una investigación*, Fundamentos, Madrid, 1973; [trad.: Carlos Manzano; orig.: *Arguments d'une recherche*, Editions de Minuit, París, 1969]; p 181.

⁵⁵ D. Janicaud: *Heidegger en France*, op. cit., vol. II, p. 15.

*technique*⁵⁶. De las conclusiones de esta obra puede deducirse que Axelos termina por leer a Marx como Heidegger hizo con Nietzsche, como la figura final de la metafísica occidental, en el que el desafío más radical coincide con el agotamiento de las últimas posibilidades del pensamiento. El punto de partida se encuentra en una afirmación del propio Marx: «[L]a filosofización del mundo es, al mismo tiempo, una mundanización de la filosofía, de que su realización es, al mismo tiempo, su pérdida»⁵⁷. Ello quiere decir que en este hacerse mundo en su realización, la filosofía es trascendida y superada. El progreso de la filosofía a través de la crítica es el del mundo a través del conflicto. Y esta misma idea de progreso entrevé un punto de llegada: la *mundialización* del pensamiento y el cierre de la historia mundial. Esto haría cierta la filosofía hegeliana: lo que es racional es real y lo real es racional; la situación en la que el derecho del *Weltgeist* anula todo derecho particular: «el Estado encierra dentro de sí toda alternativa»⁵⁸. Ahora bien, Marx no vio que esa historia mundial sería al mismo tiempo *planetaria*: «la época planetaria abarca en un destino común a todos los habitantes del planeta y comienza a mostrarnos lo que el mundo es. Planetario significa errante (...) [sus] habitantes, más desamparados que nunca, deben reconocer a la vez la necesidad de su conquista y su devenir errante»⁵⁹. Heidegger acertó a identificar algo que le pasó desapercibido a Marx: la definición de la tecnología moderna como un dispositivo técnico fundado en una determinación ontológica específica que, al tiempo que perfecciona los modos de dominio, disuelve el objeto de la dominación. En el mundo técnico, el orden de prelación entre hombre y técnica tal como lo concebía el pensamiento clásico, se invierte. *Planetario* es el dominio que arroja al hombre a una *errancia* sin metas.

Característica esencial del pensamiento planetario es que carece de un perfil político homologable a las categorías hasta entonces en uso: ¿qué

⁵⁶ K. Axelos: *Marx, pensador de la técnica*, Fontanella, Barcelona, 1969; [trad.: Enrique Molina; orig.: *Marx, penseur de la technique. De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde*, Editions de Minuit, 1961].

⁵⁷ Ibid.: pp 247 ss. Cfr.: K. Marx: *Escritos de juventud*, op. cit., p 60.

⁵⁸ K. Axelos: *El pensamiento planetario. El devenir-pensamiento del mundo y el devenir-mundo del pensamiento*, Monte Ávila, Caracas, 1969; [trad.: Susana Thénon, Sonia Lida; orig.: *Vers la pensée planétaire*, Editions de Minuit, 1964]; p., 279.

⁵⁹ K. Axelos: *Argumentos para una investigación*, op. cit., p. 190.

se hace de la política en un mundo en el que la diferencia entre capitalismo y socialismo desaparece bajo la imposición técnica? Axelos se plantea el problema sin terminar de resolverlo, antes bien, entrando en la forma no conclusiva del pensamiento meditativo netamente heideggeriano: «las formas del Estado permanecen secundarias en relación con la tendencia suprema (...) El engranaje, la empresa total, el consumo, atrapados en el movimiento de la rotación constante»⁶⁰, etc. Según Axelos, Marx y Heidegger, contribuyen a hacernos experimentar la *ausencia* de respuesta decisiva al problema del *porqué* de la supresión de la presencia y la masiva remisión del mundo a la representación; después de tomar constancia de este vacío, todas las parejas de opuestos están destinadas a saltar por los aires, también la de alienación-desalienación⁶¹.

*

¿Qué significado o contenido político puede atribuírsele a la postulada convergencia de las filosofía de Marx y Heidegger? Existe un valioso documento para sondear el ambiente filosófico en el que toma forma esta pregunta crucial. Se trata de un diálogo mantenido por Axelos en 1959 con Jean Beaufret, Henry Lefebvre y François Châtelet⁶² —un diálogo insólito, por la ausencia de discrepancia en personalidades tan variopintas; a la vez que premonitorio, por los temas que quedan prefigurados en él. El origen de la posible convergencia debemos situarlo, afirma Axelos, en los inicios de la década del treinta, cuando Heidegger colaboró con *su alumno* Sigfried Landshut en los manuscritos de 1844 de Marx que publicaría Kröner en 1932. Cosa que «no se trata de un simple hecho histórico; seguramente fue en aquella época cuando Heidegger conoció por primera vez de forma profunda el pensamiento de Marx que, desde entonces, no ha dejado de constituir un

⁶⁰ K. Axelos: *El pensamiento planetario*, op. cit., p. 277.

⁶¹ K. Axelos: *Argumentos para una investigación*, op. cit., 115 s.

⁶² Aparece bajo el título «Karl Marx et Heidegger», primero en una versión incompleta en *France-Observateur* (28 de mayo de 1959) y, más adelante, la versión íntegra en K. Axelos: *Argumentos para una investigación*, op. cit., pp. 105-122.

problema para él»⁶³. Y parece haber consenso en el hecho fundamental de que «Heidegger se propone esencialmente ayudarnos a entender lo que dice Marx»⁶⁴; de hecho, apunta Beaufret, podría ser que Marx le devolviera el favor, pues *quizás haga falta la revolución para entender a Heidegger*: «[A]unque Heidegger no es un táctico de la revolución, no por ello presiente menos, y quizá no sin motivos, que solamente después de haber realizado el último *viraje* metafísico, es decir, una vez dado el viraje marxista, es cuando hay posibilidades de que el oído se

⁶³ K. Axelos: *Argumentos para una investigación*, op. cit., p. 111. Cabe aquí traer a colación la prevención expresada por Marcuse de dar crédito a los pocos comentarios aprobatorios de Marx por parte de Heidegger sobre los que hay constancia fehaciente. Especialmente el de la *Carta sobre el humanismo*; fue escrita, recuerda Marcuse, bajo ocupación francesa —«cuando no se sabía todavía cómo irían las cosas»— y para público francés («La política de Heidegger», loc. cit., p. 217). Difícil resistirse, llegados a este punto, a plantear la cuestión sobre qué tipo de problema debió representar Marx para Heidegger en los años treinta, si uno de orden ontológico, sobre, como hasta ahora ha aflorado reiteradamente, el del Dasein en medio del mundo técnico o, antes bien, problemas más cercanos a lo óntico, como la fantasmal amenaza política del *Bolchewismus*. Precisamente, es en aquellos primeros años treinta cuando, según Löwith, Heidegger envolvía a nutridos auditorios en los ecos críptico-heróicos de su discurso sobre la resolución y la decisión, que generaban en los jóvenes la *duda entre comenzar a leer a los presocráticos o afiliarse a las S.A.* (Vid.: K. Löwith: «Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger», en *Les Temps Modernes*, núm. 14, nov. 1946. [Accesible online: <https://www.cairn.info/revue-les-temps-modernes-2008-4-page-10.htm>]). Un escrito de autoclarificación personal fechado en 1939 y publicado en francés por primera vez en una versión incompleta. Aparece íntegro en la autobiografía intelectual de Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* (Stuttgart, 1986) que, sin embargo, no está incluido en la versión española de este último libro (*Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, Visor, Madrid, 1992). Existen, por lo demás, notables coincidencias con fragmentos de «El nihilismo europeo» (en K. Löwith: *El hombre en el centro de la historia*, Herder, Barcelona, 1998; pp. 57-123; especialmente pp. 97 ss.). La importancia de este escrito reside en que no solo se cuestiona la afiliación efectiva de Heidegger al NSPD, o la tibieza de los escritos menores o del *Rektoratsrede*, sino el peligroso significado político oculto en los estratos profundos de su pensamiento como tal. La temprana publicación, auspiciada por Sartre, de este escrito en Francia dio lugar a un debate que desde entonces aflora interrumidamente, obligando a que se produzcan alineamientos insospechados. Si bien con acento apoloético, el propio Axelos es consciente de la dificultad que suponen los compromisos políticos de Heidegger en los años treinta. Y sin embargo, tanto en Axelos como en Beaufret, prevalece el tono exoneratorio. El primero explica la *terrible confusión política* de Heidegger (ibid.: p. 109) ateniéndose exclusivamente a testimonios obtenidos de primera mano del propio Heidegger. Esto antes de Víctor Farias, Emmanuel Faye o Hugo Ott, naturalmente. Pero, aun así, el hecho de presentar, en la *Brief*, la cuestión del horror en la guerra europea en términos exclusivamente ontológicos, tiene, todavía hoy, algo de monstruoso.

⁶⁴ Ibid.: p. 108.

abra por fin a las palabras transmetafísicas que su obra le propone»⁶⁵. En este sentido, también Lefebvre se muestra dispuesto a llegar a posiciones de compromiso, afirmando que no hay un antagonismo insuperable entre la visión cósmico-histórica de Heidegger y la concepción histórico-práctica de Marx⁶⁶. Aunque manteniendo, eso sí, una cláusula humanista irrenunciable, desde la que se le puede reprochar a Heidegger *una idea todavía demasiado abstracta de lo posible* y afirmar aún la centralidad del hombre frente a la técnica: «el hombre no es producto de la técnica sino, al contrario, el que se crea a sí mismo al crear las técnicas, ¡y al superar la técnica!»⁶⁷.

Pero, sobre todo, el interés de este diálogo reside en hacer aflorar lo que parecen situaciones ineludibles, una vez que se abandona el existencialismo político y se prepara lo siguiente: la pérdida de inocencia respecto al problema de la alienación y la evocación desencantada del escenario post-revolucionario. ¿Qué pasa después de la revolución? ¿Es el cambio de manos de la propiedad de los medios de producción expediente suficiente para verificar la desalienación? ¿Qué era eso de la vida desalienada? ¿Y cómo se la puede imaginar en el mundo del imperativo técnico y la burocratización de la vida? Así, para Lefebvre, hay que agradecerle a Heidegger la ayuda prestada para despertar del candoroso sueño revolucionario, «porque ha añadido un sentido al hecho de que las pruebas —la de la alienación, la de la historia, la del hombre en la técnica, la de la revolución— resulten ser hoy más duras de lo que los jóvenes e ingenuos revolucionarios esperaban hace treinta años»⁶⁸. Quizás se intuye que ya no es cabalmente posible que, una vez que la sociedad se hace cargo de la producción general, «por la mañana cazar, por la tarde pescar, por la noche apacentar ganado o si me place, criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico»⁶⁹. Apunta hábilmente Beaufret la conexión entre trabajo y metafísica como un aspecto esencial de la problematización de Marx: el materialismo (la inversión radical de la relación teoría-praxis en la determinación

⁶⁵ Ibid.: p. 118.

⁶⁶ Ibid.: p. 105.

⁶⁷ Ibid.: p. 119.

⁶⁸ Ibid.: p. 114.

⁶⁹ K. Marx: *La ideología alemana*, Pueblos Unidos-Grijalbo W. Rocas, p. 34.

esencial del ser por el trabajo humano) viene a dar respuesta a la pregunta heredada de la *Fenomenología* hegeliana: «¿qué es el ser en cuanto ser?». En Marx, dice Beaufret, el trabajo es la situación sin escapatoria en la que hombre y ser se corresponden y el hombre aparece como hombre en la figura del trabajador —*el animal que trabaja, figura final del animal racional y punto de partida del hombre de la metafísica*. Ahora bien, la cuestión reside en determinar el orden de prelación de los términos:

¿produce el trabajo espontáneamente la «situación» en cuyo interior él mismo tiene un sentido, o la esencialización moderna del hombre como trabajador es acaso la culminación de la metafísica, es decir, la más extrema privación de toda situación?⁷⁰

3. Metafísica en los años de plomo.

Marxismo y existencialismo fueron las fuerzas rectoras en la superación de las rémoras de fascismo en la cultura filosófica italiana. Nicola Abbagnano, Pietro Chiodi, Norberto Bobbio, Aldo Paci, entre otros, representan las tendencias progresistas que actúan en el país en los años cincuenta, dirigidas fundamentalmente contra el legado de Croce, matriz de reacción y conservadurismo en la que se gestó la cultura autoritaria⁷¹. El aspecto político de la renovación cultural tuvo como protagonista a Palmiro Togliatti, secretario general del PCI desde 1927 y durante casi cuarenta años, que gestionó sagazmente el inmenso caudal de simpatía y legitimidad ganado por los comunistas en la resistencia, con el que logró sortear la acometida planetaria contra el comunismo y la *guerra cultural fría* iniciadas por el presidente Truman en 1947. Parece que Togliatti encontró una vía italiana para un comunismo de masas, respetuoso con la constitución democrática. Sin cuestionar la doctrina oficial del PCUS, pone la sordina a los himnos revolucionarios, abriendo la posibilidad de alianza con otros partidos

⁷⁰ K. Axelos: *Argumentos para una investigación*, op. cit., p. 118.

⁷¹ C. Viano: *Va' pensiero*, Einaudi, Turín, 1985; pp. 47 ss.

para lograr una acción de primer plano en la política⁷². Por otro lado, la Iglesia —penetrada aún de vínculos residuales con el fascismo— se verá sometida a fuertes tensiones que culminarán en el Concilio Vaticano II (1962-1965). Dentro del movimiento católico comienza, pues, a germinar una amplia variedad de estilos y de posiciones, dejando atrás el antimodernismo recalcitrante. Buen ejemplo de ello es Luigi Pareyson, el que fuera mentor de Vattimo, que practicó un catolicismo moderado, kierkegaardiano, que afloraba elegantemente en su filosofía, casi una teología de la «forma *formante*». Además del propio Vattimo, otros alumnos de Pareyson, como Eco, Perniola o Marconi, procedentes de ambientes católicos progresistas, estaban destinados a cumplir con una parte relevante de la renovación en marcha. Muy pronto, Eco imprime a la tendencia una marca de experimentalismo; combina el estudio de la estética en Tomás de Aquino con el de la poética del *Finnegans Wake* de Joyce y la semiótica en el cómic y el arte de vanguardia. Como se sabe, su primera obra sistemática sobre estos asuntos, *Opera aperta* (1963), se convierte en el canon de una nueva sensibilidad, alternativa al discreto sectarismo de la élite académica, hacia los fenómenos de la cultura de masas.

Este es, *grosso modo*, el contexto en el que inicia Vattimo sus estudios sobre Heidegger y Nietzsche. Describe éste el impacto de la lectura, al final de los cincuenta, de la segunda *Intempestiva* nietzscheana y la *Carta sobre el humanismo* de Martin Heidegger, como una experiencia transformadora; y la de los dos volúmenes del *Nietzsche* heideggeriano en 1960, como la «aventura erótico-filosófica de su vida»⁷³. En 1961 Vattimo pronuncia una conferencia en la Biblioteca Filosófica de Turín frente a los exponentes intelectuales de la ciudad (Pareyson, Viano,

⁷² Sobre la evolución del contexto político italiano, en sus dos vertientes, teórica y práctica, vid.: C. Corradi: *Storia dei marxismi in Italia*, Manifestolibri, Roma, 2005, pp. 103-357; P. Anderson: *An invertebrate left*, London Review of Books (Vol. 31, n.º. 5, 12 de Marzo de 2009. Accesible online: <http://www.lrb.co.uk/v31/n05/perry-anderson/an-invertebrate-left>). Un contenido que reaparece ampliado en la sección dedicada a Italia en su *The New Old World* (Verso, Londres, 2009; pp. 278-353). Igualmente importante, P. Rossi: «Le stagione della ideologia», en *Avventure e diavventure della filosofia*, Il Mulino, Bolonia, 2009.

⁷³ G. Vattimo y P. Paterlini: *No ser Dios*, Paidós, Barcelona, 2008 [trad.: Rosa Rius, Carme Castells; orig.: *Non essere dio*, Aliberti, Reggio Emilia, 2006]; p. 35.

Chiodi, Bobbio), titulada «*Chi è el Nietzsche de Heidegger?*»⁷⁴, inaugurando la que habrá de ser la clave de su peculiar lectura de estos autores: considerarlos complementarios imprescindibles, esto es, hacer a cada uno necesario para la comprensión del otro. Corrigiendo la lectura de Heidegger, el Nietzsche de Vattimo no es, ni mucho menos, la culminación del programa metafísico occidental; todo lo más, puede reprochársele no haberse sabido proporcionar herramientas analíticas tan sofisticadas como las de Heidegger. Sin embargo, ambos, Heidegger y Nietzsche, proporcionan los elementos necesarios para una superación de la metafísica y su historia (así como del historicismo que impregna la cultura europea, también, y de modo esencial, el hegelomarxista). Los temas sobre los que aplicar la perspectiva ganada serán, pues, muy similares a los que ocupaban a sus homólogos al otro lado de los Alpes. Se trata, fundamentalmente, de profundizar el concepto de alienación, pensar la posibilidad de su superación, etc. En 1964 participa en el coloquio de Royaumont dedicado a Nietzsche, donde presenta una versión acabada de su interpretación de éste —heideggerianizada hasta el extremo⁷⁵: Nietzsche, para Vattimo, llevó a cabo un trabajo de desmitificación homologable con la crítica de la ideología en Marx; añade a esa labor, sin embargo, la afirmación del carácter *mitopoietico* de la actividad humana, su capacidad radical de fundar nuevos mundos y nueva historia. Y en esto representa una radicalidad que el marxismo no ha alcanzado:

El marxismo es una filosofía de la historia, no sobre la historia: permanece dentro de la historia, dentro de las relaciones de producción, por ejemplo. No cuestiona qué hay «detrás» de todo ello. Heidegger no es antimarxista, solamente piensa que hay otro plano, algo por descubrir detrás de los problemas económicos, técnicos y prácticos. Nietzsche tiene una actitud parecida. No se contenta con decir que hay que fundar

⁷⁴ Incluido en G. Vattimo: *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (1963), Marietti, Génova, 1989; pp. 13-52.

⁷⁵ Cosa que Jean Wahl le afea cortésmente. Vid.: G. Vattimo: «Nietzsche et la philosophie comme exercice ontologique», en G. Deleuze (ed.): *Cahiers de Royaumont. Nietzsche*, E. de Minuit, 1965; pp. 203-218; y la *discussion* posterior, pp. 219-226. (Hay una traducción de este trabajo de Vattimo, «La filosofía como ejercicio ontológico», en G. Vattimo: *Diálogo con Nietzsche*, Paidós, Barcelona, 2002; pp. 109-127. [Trad.: Carmen Revilla; orig.: *Dialogo con Nietzsche*, Garzanti, Milán, 2001].

nuevos mitos, que debe fundarse una sociedad nueva. Sino que pretende llegar hasta la fundamentación ontológica de esta capacidad mitopoética del hombre. es por ello por lo que la historia no es para él tan importante como para Marx. Nietzsche no es un revolucionario sino que pretende, sobre todo, «teorizar» la posibilidad de revolución. En su filosofía no hay nada más profundo que la revolución⁷⁶.

La «teorización de la revolución» entrevista en Nietzsche —y, eventualmente, también en Heidegger— parece mantenerse aún en un ámbito cuidadosamente despolitizado. Más adelante, iré Vattimo añadiendo al pensamiento sobre el plano *geschichtlich*, situado *detrás* de las determinaciones históricas concretas, elementos provenientes de Bloch, Lukács, Marcuse, etc. Mas, no conviene, por el momento, entrar en asuntos que habrán de ser abordados en profundidad en el cuerpo de este trabajo. Baste apuntar su rasgo fundamental: en la tarea de pensar la superación de la metafísica, se pone en juego la idea heideggeriana de autenticidad aunque, trascendiendo su remisión al individuo, quedará vinculada al nihilismo no como fenómeno existencial sino histórico. Esto es, el nihilismo se describe como la esclerosis de la historia, como una suerte de hipóstasis del cierre categorial de la metafísica devenida *fixum* histórico, que bloquea la posibilidad de *novum*. Su superación implica, pues, la apertura de un nuevo horizonte, la institución de nueva historia. Esta perspectiva adquiere una exposición sistemática al final de los años sesenta, conjugando la noción nietzscheana, tomada de la segunda *Intempestiva*, de «acción ahistórica» y la reflexión heideggeriana sobre la obra de arte — respectivamente en *Ipotesi su Nietzsche* (1967) y *Poesia e ontologia* (1968).

Tales son los preámbulos de un Nietzsche interpretado en clave de teoría de la liberación y la consecuente postulación de una «revolución dionisiaca» en *Il soggetto e la maschera* (1974). Se apunta la posibilidad de una revolución total, pero en un sentido diverso a la que pensó Marcuse en los años treinta. A raíz del los acontecimientos de mayo del 68, comienza a sentirse próximo a la *contestazione* en Italia y se *convierte* al maoísmo. En el peculiar sentido escatológico que

⁷⁶ G. Deleuze (ed.): *Cahiers de Royaumont. Nietzsche*, op. cit., p 220.

Vattimo tiene de la política: buscando concomitancias esenciales entre Lukács y Heidegger, y entre el dios futuro de Bloch y el «dios totalmente otro» de Barth⁷⁷. Concibe ofrecer una interpretación de Nietzsche haciéndolo útil al movimiento obrero, cosa que requería algunos ajustes previos. En primer lugar, evitar las filtraciones de moral burguesa, hegelianismo popular y ética de la producción que se habían introducido en el discurso de la *Segunda Internacional*. Por otro lado, atenuar el elitismo *petitbourgeois* y las pobres categorías sociológicas del pensamiento nietzscheano. Este giro político se produce en el contexto social italiano que, a mediados de los sesenta, se ha visto drásticamente modificado. El incremento espectacular de hedonismo y consumo, reflejado en la publicidad de Lambretta y los Fiat vendidos a plazos y, en general, el prestigio internacional de la manufactura italiana, acompañan el masivo desarrollo industrial del norte. Un polo de atracción de mano de obra que desplaza una enorme masa de trabajadores, a menudo jóvenes pobres procedentes del sur, destinada a poner en jaque la estructura productiva establecida. Ya en 1962 se producen los acontecimientos de la Piazza Statuto de Turín, que adquirirá un valor simbólico notable: organización espontánea, a la izquierda de las estructuras sindicales, barricadas, asaltos y represión inmoderada por parte de la policía, etc⁷⁸. Los participantes son denunciados al mismo tiempo por la prensa conservadora y por los líderes sindicales y los portavoces del PCI⁷⁹. Estos eventos producen una lectura múltiple. Dan lugar, por un lado, a despertar del sueño ideológico, alimentado desde los primeros días de la posguerra, de una armonía social obtenida mecánicamente como consecuencia del desarrollo económico e industrial. Por otro lado, se produce una renovación de la cuestión del trabajo y el replanteamiento del marxismo, a través de la búsqueda de una nueva subjetividad obrera en

⁷⁷ G. Vattimo y P. Paterlini: *No ser Dios*, op. cit., p. 150.

⁷⁸ N. Balestrini y P. Moroni: *La horda de oro (1968-1977). La gran ola revolucionaria y creativa, política y existencial*, Traficantes de sueños, Madrid, 2006; [varios traductores; orig.: *L'orda d'oro (1968-1977. La grande ondata rivoluzionaria e creativa, politica ed esistenziale* (1988), Feltrinelli, Milán, 1997]; pp. 151 ss.

⁷⁹ P. Ginsborg: *History of Contemporary Italy*, Penguin, Londres, 1990; p. 252.

las ideas de antagonismo y discontinuidad⁸⁰. La comprensión de los nuevos conflictos exige un nuevo paradigma epistemológico; se apunta, pues, la posibilidad de una nueva ciencia social, recalibrada en función del principio de indeterminación y la crisis de los fundamentos. Se introducen las ideas de antihumanismo e irracionalismo, abriéndose la izquierda a integraciones inéditas: Heidegger, Nietzsche, a través de la mediación de Deleuze, Foucault, Derrida. El *pasaje decisivo* más allá de Marx⁸¹: más allá de la fábrica fordista y el proletario gramsciano que disputa al burgués el poder directivo, se impone el rechazo del trabajo y la voluntad de sabotaje de la máquina social. De hecho, Antonio Negri habla de *operaio sociale*, que difunde el antagonismo a través de la totalidad del tejido de la sociedad, dentro pero también más allá de la fábrica⁸².

Fuera de la fábrica y fuera del parlamento. La izquierda extraparlamentaria denuncia el papel de comparsa del capital de los partidos comunistas de Europa occidental, proclamando la revolución como realidad diferida con el efecto de un bálsamo homeopático sobre

⁸⁰ Para Anderson (*The New Old World*, op. cit., pp. 330 ss.) supone la más notable y hasta ahora la última actualización del marxismo occidental. Prueba de ello es la vigorosa actividad investigadora puesta en marcha, unida a una audacia intelectual sin precedentes; sin un relevo significativo que pueda considerarse a la altura (Anderson). Añádase a lo dicho la infatigable voluntad pedagógica que anima la actividad editorial de los *operaisti*. Los *Quaderni rossi* de Panzieri aparecen en 1961, dando comienzo a una época de divisiones y reposicionamientos. Ya en el núcleo de la transformación se observan dos corrientes divergentes: un ala neomarxista de antiguos socialistas (Panzieri, Fortini) y un ala *obrerista* que tendrá su manifiesto en *Operai e capitale* (1966) de Tronti (formado por Negri, Cacciari, Asor Rosa). Al principio el enfoque era compartido y entre el 61 y el 65 aparecen seis números de *Quaderni rossi*. Mas, a la muerte de Panzieri (1964, año en que muere también Togliatti) Tronti y los suyos abandonan los *Quaderni* y fundan *Classe operaia* que funciona hasta el 67, año en que se consuma la ruptura entre los «*entrismi*» (Tronti, Cacciari, Asor Rosa), que se reaproximan al PCI, y Negri, que funda *Potere operaio* (1969-1973) de la que, a su vez, surgirá *Autonomia operaia* (1973-1979), órgano de la última y más radical mutación del movimiento, el «autonomismo», que terminará en las grandes purgas de los años ochenta.

⁸¹ P. Rossi: *Avventure e disavventure della filosofia*, op. cit., p. 134.

⁸² D. Gentili: «Una crisi italiana. Alla radice della teoria dell'autonomia del politico», Micromega, Febrero 2013. Accesible online: http://ilrasoiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/2013/02/27/una-crisi-italiana-alla-radice-della-teoria-dellautonomia-del-politico/?refresh_ce.

el capitalismo, que sale reforzado de todas las crisis⁸³. Avanzados los años setenta, Cacciari, ya desertado del *operaismo*, recurrirá a Nietzsche para radicalizar el pensamiento de la crisis hasta convertirlo en un «trascendental»: «en el tiempo del Dasein existe sólo conflicto, contradicción, crisis (...) un Eterno Retorno de crisis»⁸⁴. Como contrapartida, se consolida la doctrina —típicamente *soixante-huitard*— de la prioridad de la praxis, poniendo al día la célebre undécima tesis sobre Feuerbach. *La filosofía o es praxis o no será*. La teoría es conservación burguesa, mistificación, infelicidad abstracta; la praxis es apertura, redención, productividad de la verdad en el plano de la autenticidad. Escribe Negri:

Sólo en el momento necesario de la crisis la conciencia teórica persigue a la praxis y descifra el sentido de los jeroglíficos sociales en los que se sublima. Es como decir que sólo en la urgencia del conflicto, en la inmediatez y en el miedo —este trascendental de la existencia burguesa— reconducen el margen de mistificación en el que está confinada la conciencia teórica, imponiéndole la apertura al pensamiento negativo en el que la conciencia de la praxis en su aspereza, a veces, se redime. Su felicidad teórica es entonces solamente su infelicidad práctica.⁸⁵

La prioridad de la praxis autonomista, una mezcla de sabotaje y contracultura, culmina en los eventos del *Otoño Caliente* [*Autunno caldo*], preludio del periodo de lucha que más tarde se designará como *Años de Plomo* [*Anni di Piombo*]⁸⁶. Dentro del curso general de los acontecimientos, se pone en marcha la «estrategia de la tensión» (que organizaba grupos ultra, servicios secretos y policía, jueces, etc.) que sustentaba la ficción de una simetría entre «*opposti estremismi*», acompañada de escenas desoladoras: grandes detonaciones, decenas de

⁸³ J. Baudrillard: *La izquierda divina. Crónica de los años 1977-1984*, Anagrama, Barcelona, 1985 [trad.: Joaquín Jordá; orig.: *La gauche divine. Chronique des années 1977-1984*, Grasset & Fasquelle, París, 1985]; pp. 45 ss.

⁸⁴ M. Cacciari: *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Marsilio, Milán, 1977; p. 83.

⁸⁵ Citado en D. Gentili: «Una crisi italiana. Alla radice della teoria dell'autonomia del politico», loc. cit.

⁸⁶ Expresión tomada de la traducción al italiano de la película de Margarethe von Trotta *Die bleierne Zeit* (1981).

muerdos (por lo general falsamente atribuidas a las *Brigadas Rojas*), etc. El clima se volvió irrespirable con el golpe contra Allende en Chile que, si bien retrospectivamente parece imposible que hubiera tenido una réplica en Italia, mucha gente, sobre todo en la izquierda, lo creía inminente⁸⁷. El momento álgido se produjo cuando las *Brigate* secuestraron a Aldo Moro, presidente de la DC que negociaba el *compromesso storico* con los comunistas, dirigidos por Enrico Berlinguer. Entre las motivaciones de Berlinguer, verdadero promotor del acuerdo, contaba el de lograr un cierre institucional que aislara a los movimientos que le surgían por su izquierda. Como expuso brillantemente Leonardo Sciascia, toda la confusa amalgama de fuerzas que venían operando en la sombra desde hacía años, se concentraron en el momento exacto de la muerte de Moro (9 de mayo de 1978); error fatal de los brigadistas, trampa meticulosamente cebada por sus poderosos enemigos⁸⁸.

Poco antes de la muerte de Moro, Gianni Vattimo, por aquel entonces decano de la Facultad de Letras de la Universidad de Turín, conocido intelectual de izquierdas, homosexual *out of the closet* que milita en las filas del Partito Radicale, es incluido en las listas de objetivos de las Brigadas Rojas. La amenaza formaba parte de una campaña de amedrentamiento organizado hacia figuras públicas y académicas pertenecientes al ámbito de la izquierda que mantenían posturas críticas con la lucha armada. Norberto Bobbio se encontraba entre ellos. La cosa estaba caliente. Unos meses antes habían matado en la puerta de su casa, también en Turín, a Carlo Casalengo, archiconocido editorialista de *La Stampa*, a la sazón, el periódico del que Vattimo era colaborador habitual. Dos días antes de la advertencia recibida por Vattimo, en esa misma ciudad, habían comenzado los procesos judiciales contra los fundadores históricos de las *Brigate*: Renato Curcio y Alberto Franceschini. Decide Vattimo ponerse fuera de vista durante unas semanas, alojándose secretamente, junto a su compañero Gianpiero

⁸⁷ P. Ginsborg: *A History of Contemporary Italy*, op. cit., pp. 355 ss.

⁸⁸ Además de *El caso Moro*, Argos Vergara, Barcelona, 1979; [trad.: Atilio Pentimalli; orig.: *L'affaire Moro*, Sellerio, Palermo, 1978], son imprescindibles la memorias de Sciascia de los años 1968-1979, *Negro sobre negro*, Global Rhythm Press, Barcelona, 2014 [trad.: César Palma; orig.: *Nero su nero*, Einaudi, Turín, 1979]

Cavaglià, en casas de amigos lejos de la ciudad. Cuando parecía prudente volver, les llegó la noticia de la ejecución de Moro.

Un año antes había publicado Vattimo un breve artículo, *Il deperimento della politica*⁸⁹ que, leído hoy, adquiere una significación muy específica, dado que muestra de modo privilegiado el núcleo político de la reflexión que deriva en el *debolismo*. Comienza con una exhortación dirigida hacia los *autonomistas* a propósito del uso de la violencia: supone una concesión a la lógica de la hegemonía, lo que Nietzsche llamaría *nihilismo negativo*, una negación desesperada y destructiva ante la desaparición del Dios muerto. Vattimo había postulado la revolución dionisiaca, pensada bajo el modelo libidinal marcusiano y del experimentalismo de las vanguardias artísticas, como modos de apertura de nuevos horizontes históricos. Desde esta perspectiva, celebraba el carácter anarquizante de las experiencias autónomas, de la asociación espontánea, del hacer el amor en las fábricas, etc. Al tiempo que el círculo de la violencia va cerrándose, la figura del obrero *autonomista* se mostró ilusoria, falaz incluso, apareciendo ahora a la luz de un autoimpuesto desplazamiento de la satisfacción al clímax revolucionario: una forma secular e impostada de represión religiosa⁹⁰. Son las fechas en el que aparece la segunda edición de *Il soggetto*. Escribe un nuevo prólogo en el que expone los motivos por los que es imposible considerar al revolucionario profesional como el *superhombre* nietzscheano. Estos temas dan contenido a una serie de escritos que aparecerán más tarde, en forma de opúsculo, bajo auspicio de Rovatti en la editorial Feltrinelli, con título *Al di là del soggetto*. Un ir más allá del sujeto que significa ir más allá de la política: la crisis de la *ratio*, provocada por la propia lógica interna de su desarrollo, abre como posibilidad la ruptura de la hegemonía de la política como el discurso que versa sobre el apoderamiento del Estado. Y, como consecuencia, a una diversa consideración de las posibilidades de actuación de los sujetos sobre lo social. Se abre la posibilidad de la acción de los *small issues*, microtransformaciones operadas por

⁸⁹ G. Vattimo: «La devaluación de la política», revista *Anthropos*, n° 217, 2007, pp. 44-47; [trad.: M. A. Quintana; orig.: «Il deperimento della politica», revista «aut aut», n° 177, 1977; pp. 87-90].

⁹⁰ L. Savarino, F. Vercellone: «Mi filosofía como ontología de la actualidad. Entrevista con G. Vattimo», revista *Anthropos*, n° 217, pp. 19-41; p. 30.

acciones sin planificación orgánica. «La Política» es sustituida por «políticas»: derechos civiles, feminismo, *gay liberation*, ecologismo, etc⁹¹. Por otro lado, la desaparición de la *ratio* como fundamento único, monolítico, hegemónico, no se resuelve en la proliferación de principios locales que generen ámbitos de significación propios e incommunicables donde ejercer tiránicamente, violentamente, su hegemonía. Los fundamentos de todo discurso remiten todos a un trasfondo único de desfundamentación que limita sus pretensiones de universalidad, a la vez que establece la exigencia del diálogo como referencia última de sentido.

4. Este trabajo.

I. El giro ontológico.

El arraigo del interés inicial por Heidegger en Vattimo debe situarse en los trabajos que Pareyson venía desarrollando desde los años cuarenta. Son dos los temas fundamentales que Pareyson aporta a la reflexión que ocupará a los filósofos que le suceden: la «ontología de lo inagotable» [*ontologia dell'inesauribile*], fundamento de una hermenéutica de la libertad y la estética de la formatividad, que parte de la experiencia del arte para explicar la acción humana como autoproducción de nueva legitimidad histórica [secc. 1]. El primer trabajo publicado de Vattimo recoge el núcleo personalista y formativista de su maestro [secc. 2]. Pero, progresivamente, orienta su investigación hacia el problema del nihilismo como acontecimiento histórico y como un problema de filosofía de la historia. En la senda de Karl Löwith, y prefigurando una posición cercana a Ernst Bloch, plantea el problema del historicismo (que apenas oculta que se trata, en realidad, de una revisión de la estructura teórica del determinismo marxista), de la cuestión del *novum* histórico [secc. 3]. Heidegger funciona como instancia crítica del modelo hegeliano de despliegue del Espíritu. La reflexión heideggeriana sobre el arte y el lenguaje proporcionan las herramientas para un replanteamiento del papel del

⁹¹ G. Vattimo: «La devaluación de la política», loc. cit., p. 47.

hombre en la apertura del sentido, en una forma que matiza, por no decir que reconstruye, al propio Heidegger [secc. 4].

II. ¿Quién es el Nietzsche de Vattimo?

El núcleo fundamental de la reflexión de Vattimo en sus inicios gira, pues, entorno al papel del hombre como agente activo en la apertura de nuevos horizontes históricos. En esta perspectiva, Nietzsche irá ganando un papel central dando comienzo a aquella lectura combinada de Heidegger y Nietzsche que pasará a formar parte esencial de su acerbo filosófico. Vattimo se sitúa fuera del canon heideggeriano, que impone la inserción de Nietzsche en la historia de la metafísica como su colofón [secc. 1]. En ambos, Nietzsche y Heidegger, se identifica un común interés por una forma de alienación producida en un orden más esencial y prioritario que la denunciada por el marxismo [secc. 2]. Además, en Nietzsche se halla implícita una comprensión del ser como fuente inagotable de aperturas de sentido; un hallazgo que da a su filosofía una fuerza utópica, profética, escatológica [secc. 3]. Por otro lado, al contrario que en Heidegger, en Nietzsche se conserva una simetría de fuerzas entre hombre y ser. El *Übermensch* no es producto y soporte del imperio de la voluntad de dominio, de la implacable lógica histórica de la metafísica, sino, precisamente, lo que surja de la superación de la alienación de la que la lógica de dominio es también consecuencia [secc. 4].

III. Hacia una revolución dionisiaca.

Las ideas de alienación y superación apuntan un sesgo que aún en sus primeras obras carecía de contenido político. En el capítulo III abordamos el intento de liberación del caudal político encerrado en la obra nietzscheana. Comenzamos con una revisión somera de las lecturas políticas de Nietzsche [secc. 1, 2]. La peculiar revolución dionisiaca, cuya posibilidad reivindica un enardecido Vattimo en el fragor de los años setenta italianos, se produce en un marco más amplio inaugurado por la *Nietzsche-Renaissance* francesa [secc. 3]. Vinculadas a ésta aparecerán más tarde las dos interpretaciones italianas de Nietzsche más importantes, las de Cacciari y Vattimo. Para Cacciari, la supresión del ámbito trascendental, y de toda estructura objetiva, para la afirmación de la verdad (Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein) abre un nuevo ámbito a la voluntad (de poder) política: tecnocratismo, conquista de la

administración, realismo descarnado. El movimiento obrero debe aprender del pensamiento burgués la asunción de la negatividad y renuncia a horizontes de plenitud. Se afirma, entonces, una «política de la renuncia», lo que significa, fundamentalmente, negación de la dialéctica: si el conflicto es irrebasable entonces será imposible prever un cese ni conclusión a la lucha por el poder y, por tanto, legitimar las posiciones más allá de la obtención del poder.

Precisamente, ofrecerá Vattimo una lectura diametralmente opuesta. La de un Nietzsche que aglutina los aspectos lúdicos, libertarios y erotizantes típicamente sesentaiochistas que se barruntaban en el movimiento por la autonomía. Un Nietzsche en el que está inscrita la liberación de lo simbólico, una suerte de rebelión hermenéutica del signo respecto de la referencia, la pretensión de conjurar la «sobrerrepresión» del instinto de creación en el mundo de la metafísica cumplida, etc. Todo ello entre las notables resonancias del Marcuse de *Eros y civilización*. No podrá extraerse de Nietzsche, pues, una justificación del dominio tecnocrático sino, antes bien, la afirmación del espíritu experimentalista de las artes de vanguardia, las formas alternativas de asociación y comunidad, la contracultura como ámbito político, etc. En definitiva, una renovación ética, a la vez que estética, de los ideales revolucionarios. Un Nietzsche interpretado según el modelo dialéctico que profetiza la integración, la conciliación de existencia y sentido a través del juego, la ironía y el erotismo [secc. 5-13].

IV. Transiciones. Dialéctica y hermenéutica.

En este capítulo se aborda el fin de la aventura dialéctica de Gianni Vattimo. Concluyo que el sentido político del giro hacia la diferencia viene gestado en la experiencia política del final de la década del setenta. Especialmente de la deriva terrorista producida en el seno de la izquierda extraparlamentaria. Una experiencia que hizo viejas, en un tiempo dramáticamente breve, las aspiraciones totalizadoras y quiliásmicas —conciliación, emancipación, desalienación, etc.— del discurso revolucionario. Continúa el pensamiento vattimiano girando entorno a la cuestión del *novum* histórico, aunque planteado ahora en la forma de una disyuntiva teórica sobre el marco adecuado para afrontarla: dialéctica o hermenéutica [secc. 1]. Comienza a perfilarse la necesidad de renunciar a la aspiración a la totalidad como

viejo residuo romántico. Un concepto, el de totalidad, abordado en los planteamientos de tres de las fuentes fundamentales que confluyen en la reflexión vattimiana (que todavía se demora en asumir el colapso de la metafísica): Heidegger, Lukács, Sartre [secc. 2]. De modo especial, será el caso de Sartre el que nos servirá para ilustrar el dilema moral y político de la irrupción de la violencia en la evolución del discurso emancipador en la década del 70. La violencia conduce a una definitiva banalización de los grandes ideales. A una versión rebajada y atroz de la «economía de la violencia» que convierte a la política en «pornopolítica» (Y. Michaud). A una transformación profunda de las aspiraciones y el patrimonio acumulado por los movimientos sociales italianos y a una definitiva devaluación de la política como ámbito de conciliación de los conflictos sociales [secc. 3].

Vattimo denuncia cómo la experiencia del terrorismo hace falsos todos los propósitos revolucionarios, a la vez que revela la conexión necesaria entre aspiración revolucionaria e hipócrita justificación del homicidio. En este contexto, Heidegger funcionará como antifármaco para la hegemónica idea de futuro como automatismo, como un resorte moral condicionado que nos aboca a una ansiedad perpetua hacia la transformación a través de la destrucción. Una raíz común al capitalismo y a la esperanza revolucionaria. La dialéctica, ya desenmascarada como metafísica y lógica totalizadora, cede espacio a la hermenéutica como la filosofía que sitúa todo presente y toda proyección de futuro en un juego de proveniencias y reenvíos, de interpretación, de mortalidad. La idea de que no hay una naturaleza dada, oculta o alienada, que deba ser restaurada. No existe una simbolización en estado natural: certeza, identidad, totalidad, serán sustituidos por oscilación, juego, metáfora. Con ello se prepara una nueva ontología política postdialéctica: *la emancipación será fabulación o no será* [secc. 4].

V. La estructura de la debilidad.

La desactivación del artefacto dialéctico y el enfriamiento del ardor revolucionario confluyen con la crisis generalizada del fundamento, verificada asimismo en el campo de la epistemología como abandono definitivo del programa de la *logische Aufbau der Welt* (piénsese en Popper, Quine o en la recepción de las *Investigaciones* de Wittgenstein). Afrontamos la incidencia de este fenómeno en Italia y su articulación

como contexto en el que aparece el volumen colectivo *Il pensiero debole* (1983) [secc. 1, 2]. Vattimo ultima una reelaboración de Heidegger destinada a la búsqueda de un espacio intermedio entre la aspiración (*excesivamente* metafísica) de la dialéctica y la cesión apresurada del ejercicio legítimo del pensamiento implicado en el relativismo que afirma una pluralidad irreductible. El abandono del ámbito metafísico de la representación abre la posibilidad de recuperar una forma de experimentar el pensamiento anunciada por Heidegger, el «*Andenken*»: rememoración, marcada por una *impotencia* constitutiva, según es reflejado en la fórmula heideggeriana «*denken ist danken*». Esta impotencia del pensamiento, que impide todo perentorio cierre categorial, se corresponderá con una visión depotenciada del ser mismo, dando lugar al argumento *debolista*: partir de la explicitación de una situación concreta (la pérdida de la certeza), para hacer manifiesto un ámbito de oscilación [*Schweben*, Heidegger otra vez] que funcionará, paradójicamente, como instrumento de fundamentación del discurso. Es importante destacar el hecho de que, precisamente en lo que respecta al asunto del fundamento, Vattimo retoma la filosofía de la historia como paradigma de justificación. Con ello delata una patente clave hegeliana en su lectura de Heidegger. Si la lógica en el desarrollo fenomenológico del Espíritu —la conexión racional-real decretada por Hegel— hace que pensamiento y fundamento avancen unidos, también desde Heidegger puede postularse una suerte de maduración que permite nuevos modos de pensamiento, precisamente porque los resortes que actúan en el interior de la metafísica declinante lo hacen posible. Reconocer el carácter destinal [*Geschicklich*] del manifestarse del ser como fundamento hace de la crisis del fundamento *un fundamento para nuestra situación*.

El término *Verwindung*, otro insigne préstamo heideggeriano, viene a completar el esquema teórico que se presenta como superación definitiva del pensamiento dialéctico y que compone el núcleo fundamental de la propuesta del *pensiero debole*. Dado que el pensamiento no tiene a su disposición un sistema categorial alternativo al de la dialéctica, carece, entonces, del poder para impugnarla definitivamente. A cambio, pretenderá hacer valer la ligazón con la propia proveniencia histórico-destinal que, si bien renuncia a los expedientes canceladores —*Aufhebung*— o los que impliquen a la voluntad empoderada —*Überwindung*—, sin embargo retiene de la

dialéctica el paso *definitivo* que pretende abandonar la situación de alienación, lo que sin duda representa el *argumento fuerte* del pensamiento débil. *La metafísica se supera no superándola*. Obsérvese que en esta proposición, aún en la forma de una paradoja, se conserva la tensión superadora.

Finalmente, resulta inevitable, dada la prioridad ético-política que el propio Vattimo reclama para su *svolta debolista*, la pregunta sobre las ganancias prácticas que acompañan a la afirmación de un pensamiento cuya exclusiva pretensión de inteligencia y legitimidad es su propia caducidad. La respuesta involucra una visión sobre la democracia: la pérdida de los dispositivos metafísicos que aseguran la identidad, individual y colectiva, así como la disolución de los ligámenes fuertes entre convicción y acción, ponen al diálogo social como única fuente de sentido, y a la democracia como el sistema que corresponde a este ámbito de coexistencia que ofrece únicamente significaciones difusas. Esto significa que, en el argumento de Vattimo, el único límite a la indefinida articulación social del diálogo es la violencia. Lo que se cancela en el espectro de la metafísica son la conexiones apodícticas entre fundamento y certeza que están a la base de las pretensiones hegemónicas de aquellas visiones sobre la naturaleza humana, la justicia, la verdad, etc., desde las que históricamente es administrada la violencia. La oscilación es el antídoto de la violencia metafísica: la disipación del carácter absoluto de los valores refuerza el valor transversal de la democracia [secc. 3].

I

el giro ontológico

No resultará sorprendente que lo que llamamos «giro ontológico» haga referencia, en principio de un modo general, a la influencia de Heidegger en la filosofía europea de la segunda mitad del siglo XX. Entre los muchos hallazgos que Heidegger comienza a hacer públicos en sus cursos de los primeros años veinte, nos cuenta Gadamer, sobre todo el juego de la *diferencia* entre «óntico» y «ontológico» capturó la atención de toda una generación de jóvenes fenomenólogos y marcó el destino de la filosofía alemana posterior, así como la europea: la expresión «diferencia ontológica» resonaba por doquier *como una palabra mágica*¹. El giro ontológico heideggeriano es, como se sabe, resultado de un disidencia. Surge de la exigencia de radicalidad enunciada por Husserl, que sugiere un vuelco del pensamiento sobre las cosas y, simultáneamente, la captación de la esencia de la experiencia. Como se sabe, ello condujo a Husserl a una descripción trascendental de la conciencia que confinó el intento en una perspectiva todavía incrustada en la tradición cartesiana y la asunción acrítica de los ideales de rigor metódico de la modernidad. Heidegger, como su maestro, al preguntarse por la *cosa misma* de la vida lo hace fenomenológicamente, aunque procurando, a la vez, trascender el círculo de la conciencia en dirección a la vivencia, encontrando en el camino un concepto inicial de existencia como *vivencia vivenciada* que conecta al pensamiento a una, hasta entonces desconocida, pluralidad de planos de sentido, de transitividad e historicidad, que darán al traste con el viejo mito

¹ H. G. Gadamer: «Hermenéutica y diferencia ontológica», en *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2003, pp. 355-368 [ed. y trad.: Angela Ackermann; orig.: «Hermeneutik und ontologische Differenz», *Gesammelte Werke*, Tübinga, 1995, vol. 10]; p. 355.

moderno del sujeto trascendental. Y, sobre todo, le pondrá en disposición de formular un interrogante radical que originará una profunda brecha con la filosofía precedente: la pregunta por el ser. Un *gesto* que se convierte en constante *gestación*². De él se desprende, como consecuencia importantísima, la posibilidad de pensar la «diferencia ontológica», que otorga al ser una inédita capacidad productiva e inicia un juego de copertenencia y apropiación que envolverá a la comprensión de la existencia del hombre definitivamente.

El hombre, entonces, bajo el efecto de esta lente comenzará a ser visto como el «animal ontológico», el Dasein, el ente que comprende el ser de los entes. En las primeras elaboraciones heideggerianas, las que corresponden al periodo previo a la *Kehre*, el Dasein figura como aquél que, a pesar de estar *ónticamente* ubicado, posee ya una disposición «preontológica» [*vor-ontologisch*] de la que el filósofo se sirve para obtener una comprensión conceptual del ser. Así, la empresa fundamental de *Sein und Zeit* no será solamente la de poner las bases de una nueva *Ontologie*, sino la forja de una *Fundamentalontologie*, el estudio del ser del Dasein, como preparación para la *cuestión fundamental* sobre (el sentido de) el ser, en tanto que ambos, ser y Dasein, son primeros y «fundamentales»³. Tras la *torna*, la noción de «ontología» en Heidegger sufre, así como la de «metafísica», un creciente descrédito. Después de *Sein und Zeit* el ser sigue vinculado al Dasein, pero los argumentos no proceden ya desde éste al ser sino justamente a la inversa. La prioridad de la tarea es ahora restaurar la relación primordial del hombre con el ser y no meramente analizar su modo de ser: «se trata de reconducir la existencia histórica del hombre [*geschichtliche Dasein des Menschen*], y por tanto, siempre también la nuestra propia y futura, al poder del ser originario que hay que inaugurar [*eröffnenden*], dentro de la totalidad de la historia que nos es asignada»⁴. En términos generales, significa repensar el total de la esencia humana como fundada en el Da-sein, el ahí del ser, y hacerlo

² J. Aspiunza: «El giro ontológico: presentación de los *Prolegómenos a la Historia del Tiempo* de Heidegger», *Philosophica*, N.º. 29, 2006; pp. 61-92. (Accesible online: <http://mondodomani.org/dialegesthai/ja01.htm>)

³ Vid.: M. Heidegger: *Ser y tiempo* (1927), Trotta, Madrid, 2003 [trad.: Jorge E. Rivera]; pp. 43 ss. [GA 2: pp. 19 ss.].

⁴ M. Heidegger: *Introducción a la metafísica* (1935), Gedisa, Barcelona, 2001 [trad.: Angela Ackermann; p. 46 [GA 40: p. 40].

desde la perspectiva de la «historia del ser» [*seinsgeschichtlich*], y no ya *ontológicamente*.

Tal replanteamiento de la cuestión de la relación hombre-ser conduce, pues, a una consideración igualmente radical que involucra a la historia. Precisamente la historia será el núcleo central de interés de la lectura vattimiana del giro ontológico, ya desde su primer trabajo monográfico sobre la obra de Heidegger, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (1963). La lectura del segundo volumen del *Nietzsche* de Heidegger y su exposición de la metafísica como historia del ser, que presenta una definitiva e inédita fractura entre los conceptos de *Historie* y *Geschichte*, tuvo un impacto definitivo en la formación filosófica del joven Vattimo. A partir de éste y otros elementos, reconstruye la filosofía de Heidegger de un modo que abandona en gran parte los caminos abiertos por éste tras la *Kehre*, conservando para el hombre un protagonismo activo en la articulación de los horizontes de sentido y una responsabilidad fundamental en las transformaciones que habrán de conducir a la superación de la metafísica. Cosa que quedaba quizás apuntada en los trabajos de Luigi Pareyson y sus reflexiones sobre Hegel; su visión del papel de la creatividad humana en la historia y del ser como libertad tendrán, de hecho, una réplica notable en la obra de Vattimo. Siguiendo esta línea, las reflexiones vattimianas aparecen en un escenario marcado por la recepción de posguerra de la obra de Heidegger. H. G. Gadamer, como se sabe, elabora una poderosa filosofía hermenéutica que aúna antropología e historia en la esencia mediadora del lenguaje. Una primera y eficaz urbanización de la provincia heideggeriana, según la feliz metáfora habermasiana⁵, a cuyo desarrollo hará Vattimo importantes contribuciones. También Karl Löwith debió tener algo que ver con la fijación del enfoque sobre el asunto histórico, así como con la adopción de una perspectiva ontológica para afrontarlo. Vattimo conoció bien a Löwith y seguramente adquirió un conocimiento considerable de sus trabajos durante sus estancias en Heidelberg. Es de suponer que simpatizara con los problemas que éste enfrentaba en su obra. La pregunta —¿el ser y el ‘sentido’ de la historia en general se determinan desde ella misma? Si

⁵ J. Habermas: *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1975 [trad.: Manuel Jiménez Redondo; orig.: *Philosophisch-Politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971]; pp. 346 ss.

no es así, ¿desde dónde?»⁶— que da comienzo a su *Von Hegel zu Nietzsche*, convertida por esas fechas en un texto de referencia, encontrará un persistente eco en Vattimo⁷. Es igualmente probable que Vattimo sintiera un temprano interés por los temas tratados en *Prinzip Hoffnung* de Ernst Bloch, cuyo tercer y último volumen circulaba en Europa desde el inicio de la década del cincuenta y, especialmente en Italia, abría amplios espacios de influencia. Bloch supondrá un ascendente de primer orden en las obras posteriores de Vattimo, sin embargo su impronta queda prefigurada desde el comienzo en evidentes concomitancias temáticas, fundamentalmente en la preocupación por la posibilidad del *novum* histórico, la creación de una nueva historia derivada del concurso consciente de los hombres, así como en el dar a Nietzsche un protagonismo hasta entonces inédito en todo el asunto⁸.

1. Pareyson: ontología de la libertad y metafísica de la forma.

A mediados de los años treinta acude Pareyson a Heidelberg a estudiar con Jaspers. Ya por entonces había conocido personalmente a Heidegger, por cuya obra sintió un entusiasmo inextinguible y con la que, a lo largo de los años, mantuvo un constante y silencioso diálogo. Con Jaspers, y a través de Pascal, Fichte, Gabriel Marcel, perfecciona una perspectiva en la que el existencialismo hace las veces de fulcro sobre el descansan sus movimientos especulativos. El existencialismo es, en Pareyson, la verdadera y propia aportación de la filosofía contemporánea, representa la crisis definitiva del idealismo racionalista que deja al descubierto a la persona real e histórica, sin por ello

⁶ K. Löwith: *De Hegel a Nietzsche*, op. cit, p. 16.

⁷ Además, entre 1958 y 1961, coincidiendo con la mencionadas estancias, dicta Löwith una serie de conferencias de enorme calado que muy pronto deberían también ellas hacerse clásicas, cuyos títulos hablan por sí solos: «El ser humano y la historia», «La fatalidad del progreso», «El marxismo y la historia», y la célebre «El sentido de la historia» (finalmente recogidas póstumamente en *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Herder, Barcelona, 1998 [trad.: Adan Kovacsics. Orig.: *Der Mensch inmitten der Geschichte. Philosophische Bilanz des 20. Jahr.*, Ed. B. Lutz, Metzlersche Verlagbuchhandlung, Stuttgart, 1990].)

⁸ E. Bloch: *Principio esperanza* (1938-1947), Trotta, Madrid, 2007 [trad.: Felipe González Vicén; orig.: *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1959]; vol. II, §17. Cfr.: S. Azzarà: *Un Nietzsche italiano*, Manifestolibri, Roma, 2011; p. 46.

renunciar a la razón misma. Aunque supo poner de relieve las aporías del existencialismo, se definió siempre como tal. Publicó a este respecto dos obras canónicas, *Estudios sobre el existencialismo* (1943) y *Esistenza e persona* (1950), en las que produce una original versión del personalismo: «La filosofía es profundización, interpretación, explicitación de una perspectiva personal: es la plena conciencia de la vida misma de la persona»⁹. La persona queda fijada como el núcleo central de la reflexión. Emplea para ello un método descriptivo y fenomenológico: la persona es la dialéctica viva y concreta, combinación —jaspersiana— de «existencia y trascendencia»; es una dimensión positiva: no es el «todo» pero tampoco la «nada» (es un «alguien»); es activa y receptiva: recibe su libertad de otro, pero ésta le incita a la acción; es participada y problemática: el hombre es «*tentativo e riuscita*», intento y logro, posibilidad de fracaso¹⁰. Además del descubrimiento y la exégesis de lo problemático del existente concreto, abre un campo de reflexión de contenidos, digamos, *metodológicos*, que afectan a la autocomprensión del trabajo del filósofo que giran en torno al problema de la unidad de la verdad y la pluralidad del discurso. La unidad de la filosofía y la pluralidad de las filosofías han de ser afirmadas conjuntamente: el discurso es filosófico cuando habla de entes y revela el ser; cuando habla de cosas y revela la verdad.

Pareyson ofrece una consideración sobre la evolución de su pensamiento en un breve y valioso documento incluido, a modo de capítulo introductorio, en la tercera edición de *Esistenza e persona* (1985), titulado «Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà»¹¹. El punto de arranque del pensamiento del siglo XX es, según Pareyson, *la persistente actualidad de la disolución del hegelianismo*: la quiebra del sistema hegeliano no consiste en un acontecimiento puntual del cual se pueda tener una constancia historiográfica exacta, sino de un proceso de lenta absorción cuyas consecuencias no pueden ser todavía totalmente evaluables puesto que aún están en marcha. Lo cual constituye el problema fundamental del planteamiento existencialista, cuya polémica con el Absoluto ha quedado atrapada en las mismas redes categoriales del racionalismo de las que pretendía liberarse. De

⁹ L. Pareyson: *Esistenza e persona* (1950), Il Melangolo, Génova, 1985; p. 153.

¹⁰ Ibid.: pp. 197 ss.

¹¹ Ibid.: pp. 9-40.

ahí la ambigüedad constitutiva del existencialismo: antihegeliano y hegeliano a un tiempo, incapaz de superar su herencia idealista elaborando una filosofía del hombre sin dios, a la vez que se mantiene envuelto en los caracteres del pecado y la negatividad, una filosofía de lo finito que permanece permanentemente huérfana de lo infinito¹². La solución pareysoniana pasará por una intensificación del carácter personalista hasta alcanzar la posición de un «personalismo *ontológico*»: la filosofía del «hombre como existente y situado, como tarea de sí mismo, como producto de la propia actividad; como responsable no sólo de aquello que alcance a hacer de sí, sino también de aquello que él es sin que dependa de él»¹³. Ello pretende enmendar la dialéctica entre «en-sí» y «para-sí» de *El ser y la nada* de Sartre, exponente fundamental de la cultura existencialista europea de los años cuarenta y cincuenta, que penetró profundamente en Italia. La pretendida radicalización sartreana en realidad queda inscrita exclusivamente en el ámbito de la conciencia. Para Pareyson, una dialéctica autoreferencial que debe ser ampliada y trascendida en dirección a su otro polo, el ser. Entonces se verá que el hombre no *tiene* una relación con el ser sino que *es* una relación con el ser. El ser *sólo se da* en esa relación, por lo que lo finito es a un mismo tiempo *insuficiente y positivo*. Él *instituye y trasciende* la relación. El «personalismo ontológico» pretende constituir la salvaguarda de los derechos de hombre y ser.

*

El pensamiento que manifiesta la relación descrita con el ser ha de ser hermenéutico. La respuesta a la pregunta por qué cosa sea el ser «no consiste en una definición objetiva, explícita y completa, sino en una interpretación personal continuamente profundizada: el discurso sobre el ser es interpretativo y, por tanto, indirecto e interminable»¹⁴. En primer lugar, porque viene exigido por la naturaleza del ser y del propio hombre. En efecto, si la «inobjetualidad del ser»¹⁵ [*l'inoggetoabilità*

¹² Ibid.: p. 14 s.

¹³ Ibid.: p. 15.

¹⁴ Ibid.: p. 21. Cfr., en el mismo volumen, la «Addenda» de 1975, «Rettifiche sull'esistenzialismo», pp. 247-269.

¹⁵ L. Pareyson: *Verdad e interpretación*, Encuentro, Madrid, 2014 [trad.: Constanza Giménez; orig.: *Verità e interpretazione* (1971), Mursia, Milán, 2014]; p. 52.

dell'essere], su presentarse como *retirada*, es su característica fundamental, entonces el discurso ha de ser necesariamente indirecto y siempre aproximativo. Mas además, la situación del hombre (respecto del ser) no puede ser meramente emotiva y culpable, ni de muda conciencia de su finitud. La afirmación de la exigencia de la hermenéutica contiene un elemento crítico y un punto de partida todo menos ingenuo. En efecto, la filosofía del siglo XX ha de regirse por el «imperativo de la desmitificación», forjado en los trabajos sucesivos de Hegel, Marx, Nietzsche, Freud, Dilthey, que establece que, para un número dado de proposiciones explícitas existen una serie correlativa de motivaciones ocultas. Esto abre una lacerante brecha en el discurso sobre la verdad, que plantea como problema fundamental el de encontrar un modo de hacer resistente la validez de la especulación del filósofo. La cuestión es, ¿existe un modo de afirmar la unicidad de la verdad o ha quedado ésta irremediabilmente comprometida por la pluralidad de las filosofías y por su problemático anclaje en los intereses ocultos del discurso? Una vez anotado el hecho incontestable del perspectivismo, que es de lo que se trata en la cuestión anterior, se impone la tarea de encontrar una vía alternativa a sus dos consecuencias inmediatas: el escepticismo radical y el fanatismo. Se produce por ello la necesidad de una demarcación entre la «metafísica óptica» y la «ontología crítica» que, a su vez, supone el pasaje de un existencialismo al uso a un «personalismo ontológico», que trata de fundamentar el discurso en una ontología consciente del propio punto de vista, del carácter finito de las propias operaciones que viven en la constante discrepancia entre *il dire e il fare*¹⁶.

El encuentro entre libertad y (verdad del) ser ocurre, de hecho, en la interpretación: el único tipo de conciencia de la que el hombre dispone. Precisamente por el hecho de que solamente en ella el sentido del ser y de las cosas viene a la luz, la producción de la forma no puede ser pensada como la producción de una imagen que «representa» su objeto, como en sí separada, que pudiera juzgarse como más o menos adecuada. Sobre todo, la interpretación mira a la producción de una imagen con un tal carácter de *revelación*, del que no basta decir que *representa* a su objeto porque necesita afirmar que *lo es*. Ello significa que para el intérprete su interpretación es la cosa misma, no pudiendo

¹⁶ Vid.: «El destino de la ideología», en *ibid.*: pp. 162-230.

contrastar una con otra como si se dieran la una fuera de la otra¹⁷. La interpretación, en este sentido, no puede ser pensada como mera enunciación de la verdad, sino como *sede de la verdad*¹⁸. El ser, entonces, asume una forma sólo en la interpretación que de él da la libertad que, ontológicamente situada, produce el sentido que el ser le revela, revelando a éste a su vez. Frente a la hermenéutica nihilista y nominalista presenta un modelo de *pensiero revelativo* que, sumado al solamente *espositivo* (el que se limita a expresar la situación histórica desde una perspectiva pragmática, ideológica o técnica) pretenda también revelar la verdad¹⁹. Abunda en ello en *Verità e interpretazione*: la verdad en lugar de perderse en la pluralidad, se nutre de ella. De hecho, adelantándose a la *Wirkungsgeschichte* gadameriana, vendrá a afirmar que la interpretación de una obra no la suprime sino que la hace crecer. Sin embargo, sus pretensiones no se limitan a la estetización de la verdad, sino que persigue una «ontología de lo inagotable» [*ontologia dell'inesauribile*] dirigida a evitar los escollos de la ontología de la explicitación total (Hegel) y los supuestos de la total inefabilidad (Heidegger): no habría interpretación si la verdad fuera o toda escondida (a lo que correspondería sólo el silencio) o toda patente (que haría ocioso el discurso)²⁰.

Aún permaneciendo dentro del horizonte de la interpretación, pretende Pareyson alcanzar el espesor ontológico y el carácter metahistórico de la verdad, frente a un Gadamer cuya preocupación por caer en la metafísica le mantiene forzosamente en un cierto historicismo de la finitud. Así, mientras Gadamer se muestra interesado en sacar a la luz aquello que desde siempre «sucede» al margen de la voluntad y la elección del hombre, Pareyson acentúa el aspecto de la libertad: la verdad no es un «juego» por el que somos «jugados» sino una «llamada» a la que el hombre, síntesis de acción y recepción, pasivo y activo a un tiempo, responde libremente²¹.

¹⁷ Ibid.: p. 97 s.

¹⁸ Ibid.: p. 247.

¹⁹ Ibid.: p. 188.

²⁰ Ibid.: p. 56.

²¹ M. Ravera: «Premessa» a la antología de L. Pareyson: *Filosofia dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Turín, 1988. p. 14.

En *Verità e interpretazione* (1971) queda, pues, firmemente fijado el concepto de «ontología de lo inagotable». Tanto el problema de Dios como el del hombre están situados sobre el abismo de la libertad. La libertad es, por su propia naturaleza, ilimitada: *Abyssus abysum invocat*. Ello se muestra en que cuando se habla de libertad se hace imposible todo discurso sobre el fundamento. Se trata de reino del *Ungrund*, del no-fundamento, del abismo incolmable²². Decir que la realidad es porque es, que es sin fundamento, significa decir que está sostenida por la libertad. La realidad supone la libertad. Y ésta ha de leerse, a su vez, como pura ambigüedad, una *ambigüedad constitutiva e irrebasable*²³. La esencial ambivalencia del hombre (aquella que constantemente lo sitúa en el límite entre la creación y la angustia, o la misma imposibilidad de hacer el bien sin la concurrencia del mal) tiene su razón objetiva en la ambigüedad de la realidad. En este sentido, Pareyson no hace una ontología de la libertad humana, sino ontología de la libertad originaria.

*

En 1954 publica Pareyson *Estetica. Teoria della formatività* y se convierte en el primer catedrático de la disciplina en Italia y exponente de la ruptura radical con la cultura croceana dominante. La reflexión del arte se presenta como una metafísica de la forma indisociable de una epistemología de la interpretación y una antropología personalista. Su núcleo teórico puede concentrarse en una proposición fundamental: *la forma es producto del obrar*. La persona vive entre formas, conoce mediante formas, actúa *formando*. Y es, debe añadirse, *formado* por el primer *figurador*. De ahí la profundidad y la justificación del título de la

²² L. Pareyson: *Verdad e interpretación*, op. cit., p. 56. Obsérvese que Pareyson evita cuidadosamente el término heideggeriano *Abgrund*, buscando un espacio intermedio entre el *Grund* metafísico y la intuición de un abismo que absorba a la palabra hasta silenciarla: «la exaltación filosófica del misterio, del silencio, de la cifra, corre el riesgo de ser una simple inversión del culto racionalista de lo explícito, conservando toda su nostalgia. Si la verdad reside en la palabra sin identificarse con ésta, no es porque, decepcionada del discurso, busque esconderse, sino porque ninguna revelación digna de tal nombre la agota»; *Ibidem*.

²³ Esta ambigüedad originaria obtendrá una continuidad muy productiva en el Vattimo de los años sesenta, en el que se postula un Nietzsche teórico de la subversión categorial y de una revolución ontológica y, de nuevo, en los setenta en la búsqueda de una «ética de la oscilación».

metafísica de la forma. «Formatività»: «formar significa por un lado hacer, es decir, cumplir, ejecutar, producir, realizar, y por el otro lado, encontrar el modo de hacer, es decir, inventar, descubrir, figurar, saber hacer; de manera que invención y producción avancen a la par, y que solo operando se encuentre la regla en el acto mismo que constituye su descubrimiento. Solo cuando la invención del modo de hacer es simultánea al hacer se dan la condiciones de la formación»²⁴.

La teoría de la formatividad de Pareyson [opone] a la solución idealista del arte como *visión*, un concepto de arte como *forma*, en el que el término *forma* significa *organismo*, formación de carácter físico que vive una vida autónoma, armónicamente calibrada y regida por leyes propias; y al concepto de *expresión* opone el de *producción*, acción formante. (...) Toda la vida humana es para Pareyson invención, producción de formas; toda la laboriosidad humana tanto en el campo moral como en el del pensamiento y del arte, da lugar a formas, creaciones orgánicas y terminadas, dotadas de una comprensibilidad y autonomía propias: son formas producidas por el trabajo humano tanto las construcciones teóricas como las instituciones civiles, las realizaciones cotidianas y los hallazgos de la técnica, así como un cuadro o una poesía. Al ser toda formación un acto de invención, un descubrimiento de las reglas de producción de acuerdo con las exigencias de la cosa que ha de realizarse, queda, por consiguiente, afirmado el carácter intrínsecamente artístico de toda realización humana.²⁵

La teoría de la formatividad vendrá a dar cuenta de dos cuestiones fundamentales: *explicar la inexplicabilidad* de la obra de arte, su novedad indeducible y, lo que solo aparentemente contradice lo anterior, identificar la legalidad rigurosa que guía su puesta en obra. Pero, ¿en base a qué criterio o ley será posible identificar aquella única posibilidad de la cual en algún modo se presente la posibilidad de

²⁴ L. Pareyson: *Estética. Teoría de la formatividad*, Xorki, Madrid 2014 [trad. y ed.: Cristina Coriasso; orig: *Estetica. Teoria della formatività*, Edizioni di «Filosofia», Turín, 1954]; p. 105.

²⁵ U. Eco: *La definición del arte*, Martínez Roca, Barcelona, 1970 [trad.: no indicada; orig.: *La definizione dell'arte*, Mursia, Milán, 1968]; p. 15.

resultado exitoso [*riuscita*]? Ciertamente, no será en base a una ley general preexistente a la cual deba conformarse, dado que, si se conociera *a priori*, no sería necesario proceder por tentativas. Más bien, es posible reconocer en el proceso de producción de la forma una dialéctica de recíproca correspondencia entre *forma formada*, entrevista en la tentativa, y la *forma formante*, que guía la tentativa. La *forma formada*, en tanto que configuración resultante, se vincula a la figura, en tanto que la *forma formante*, en tanto «ley interna de organización», gobierna el venir a la luz²⁶. Tal y como Eco advierte más arriba, este proceso formativo representa una «actividad que subyace genéricamente a toda la experiencia» humana, pero encuentra su manifestación más adecuada en el arte, en el que Pareyson ve expresarse la «formatividad pura»²⁷. De hecho, en la producción de la obra, el artista procede de modo que representa, no ya un modo posible de realización, sino «el *único* modo en que puede hacerse». Solo cuando esta unicidad se alcanza, «la obra es juntamente la ley y el resultado de la propia formación»²⁸ y puede llamarse «perfecta», o «completa» en su resultado, no habiendo necesidad de nada de más ni de menos, en la singular y coherente articulación entre el todo y las partes. En este punto, la obra se separa del artista haciéndose independiente, sostenida por su compleción y belleza²⁹.

2. El magisterio de Pareyson: *Il concetto di fare in Aristotele*.

En 1961 publicó Vattimo en forma de libro su tesis de *Laurea*, *Il concetto di fare in Aristotele*, elaborada bajo la tutela de Pareyson, cosa que seguramente explica la profusión de temas del maestro. Si bien la acción productiva de sentido de la que nos habla comparte lo esencial con la idea de formatividad, muestra, sin embargo, una inédita valoración positiva sobre el fenómeno de la técnica y apunta, a su vez, a la presencia de temas propios. A través del análisis de la *techné* en

²⁶ L. Pareyson: *Estética. Teoría de la formatividad*, op. cit., p. 120 s.

²⁷ *Ibid.*: p. 109.

²⁸ *Ibid.*: p. 135.

²⁹ *Ibid.*: pp. 137 ss.

Aristóteles se trasciende, comprendiéndolo, el ámbito más estrecho de la operación artística, sugiriendo el efecto emergente de la cultura como soporte de libertad. La discusión del concepto de «*fare*» se propone, precisamente, el objetivo de deconstruir la presunta objetividad de lo dado. A través del despliegue de la *téchne*, es la naturaleza la que se pliega a la finalidad del hombre, haciéndola entrar a formar parte del ámbito simbólico que llamamos mundo y perder su aspecto de rígida necesidad, incorporándola a la dinámica de la historia humana. *Nada es impermeable a la actividad del hombre*. Esto es, de los hombres históricos que, transformando el mundo, se transforman a sí mismos, descubriéndose como un plexo de posibilidad más que como una esencia *condenada* a permanecer invariante.

El *hacer* es una *dynamis* del alma racional calificada como «operar ordenado con vistas a un fin»³⁰. Este carácter permite a Aristóteles aunar *techné* y *physis*: la *techné*, en efecto, imita a la *physis*, en el sentido de un obrar que produce sustancias en un modo ordenado y finalista (teleológico), organizando los múltiples momentos y aspectos en vista de la forma particular de realizarla. El proceso vive y se desarrolla, pues, en reconocimiento de una afinidad «entre la materia que [el hombre] tiene al frente y la exigencia que tiene en mente»³¹. El acento es puesto en el carácter hermenéutico del obrar: guiado por tal exigencia, discerniendo en la materia, permite seleccionar aquella que responde en el mejor modo posible. Y, haciendo esto, lleva a la luz aquello que la potencialidad de la materia seleccionada no podía de otro modo desvelar. El reconocimiento de la posibilidad por parte del hombre es, a un tiempo, una atribución de posibilidad antes desconocida. El obrar del hombre tiene, pues, esta fuerza: no se cierra a la necesidad de lo «dado», antes bien, «el artífice *constituye* la posibilidad en el momento mismo que la *reconoce* en la cosa, y

³⁰ G. Vattimo: *Il concetto di fare in Aristotele* (1961), en *Opere complete*, Meltemi, Roma 2007; vol. I, p. 27.

³¹ *Ibid.*: vol. I, p. 43.

viceversa»³². Así, la *techné* aristotélica *desmiente* lo dado, revelándolo como falso en su presunta necesidad absoluta. Traídas al ámbito del obrar finalista del hombre, las cosas devienen posibilidad siempre nueva —perdiendo su esencia invariable. En el sentido en que la naturaleza se comporta al modo de un demiurgo, organizando la materia, así el arte «será la imposición de un orden racional, no necesario absolutamente, sino con vistas a un fin, como una necesidad absoluta pero, por eso mismo, contingente, desordenada». Si vale este paralelismo entre arte y naturaleza, entonces, de un lado «se hace visible cómo Aristóteles piensa la naturaleza en términos de arte», y del otro, cómo el concepto de belleza, idéntico para la naturaleza y el arte, consiste en *la reducción de la necesidad a la finalidad*, de la materia a la forma, de lo caótico a lo ordenado: «la perfección de la relación (entre forma y materia) se da cuando las leyes y comportamientos necesarios de la materia se pliegan a servir totalmente a la finalidad»³³. Por otro lado, la *téchne* se define, en cierto modo, junto a la prudencia, como la categoría de lo personal, en el sentido que precisamente la persona del artífice y su concreta situación particular, en lugar de ser olvidada, constituye la diferencia específica que separa el arte de la ciencia. «*Téchne* como *éxis* equivale así a *téchne* como ejercicio personal o, mejor, como ejercicio de personalidad»³⁴. A la luz de esta estructura del obrar y del razonar técnico, o del hacer razonante de la técnica en vista a la producción de sustancias particulares, se puede poner correctamente la cuestión de la verdad de la *téchne*. Si, efectivamente, «la *téchne* mira a lo particular y lo contingente, su *aletheúein* sólo podrá ser interpretado como resultado (...) entonces, *aletheúein* cuando consigue hacer lo que se proponía, *pseúdesthai*, (...) cuando no lo logra»³⁵. Precisamente, el resultado distingue el razonar técnico del razonar científico. Y es por ello, además, que el resultado permite a la obra procurar el placer estético, no

³² «No se trata de reconocer la naturaleza de la cosa «como dada de una vez por todas, conducida por la naturaleza, la *physis*, allá donde ésta quiera hacerla llegar; más bien es la cosa misma que, entrando en relación con el hombre en las diversas situaciones de su vida, enriqueciendo realmente la propia naturaleza, en sentido de desvelar no sólo lo escondido, sino lo no existente, en sentido riguroso, porque no estaba en acto. (...) [É]ste es el sentido general de la técnica, un verificar y ensanchar continuamente los límites de las cosas, haciéndolas entrar siempre en nuevas relaciones». Ibid.: p. 119.

³³ Ibid.: p. 110.

³⁴ Ibid.: p. 89.

³⁵ Ibid.: p. 99.

de su ser copia de un original externo independiente, sino de la forma terminada, orgánicamente estructurada en una unidad completa³⁶.

A juzgar por la notable atmósfera personalista que envuelve la obra y el énfasis puesto sobre la dimensión creativa de la actividad humana, podría pensarse que el Aristóteles que Vattimo presenta es un «formativista» pareysoniano *avant la lettre*. Sin embargo, a la mencionada dimensión creativa Vattimo le añade un aspecto que no está en Pareyson. La actividad humana opera sus mayores efectos en el nivel simbólico, en un sentido dirigido a la emancipación del orden de las determinaciones de la metafísica. Pareyson aún habla de la «resistencia de la materia como el obstáculo en el que se ejercita la actividad creadora»³⁷, de «formas naturales» que están ya ahí antes del hombre y con las que la invención de éste entra en relación. Sin embargo, Vattimo apunta a una *hermeneusis* universal depurada de todo residuo, llamémoslo, «externo» a la propia actividad humana productora de símbolos. Aparece germinalmente la idea de una emancipación de lo humano de la necesidad metafísica a través de la actividad simbólica, que constituye el pensamiento fundamental que recorre de arriba a abajo la obra posterior de Vattimo. La posibilidad teórica de una acción histórica libre y genuina autodeterminación, a través de una valoración positiva —nunca desmentida desde entonces— de la *téchne*, que le sustrae la perentoriedad a lo dado [*datità*] de la *physis* incorporándola a lo humano:

el mundo de la *téchne* (...) es el mundo mismo de la historia, y el arte es *parà physin* como es *parà physin* la historia, porque es en el mundo humano donde la *physis* no entra ya como tal sino siempre asumida dentro de contextos humanos (...) y como la *physis* es a la vez el principio de movimiento de cada ser y el principio general del movimiento de todo ser natural como tal, así, la *téchne* es el principio de devenir de cada producto pero, a la vez, es el principio de devenir de todo un mundo, el mundo técnico o el mundo de la obra del hombre, que no se añade sencillamente a la naturaleza como mejor, o más completa actualización de ésta, sino que se pone como

³⁶ Ibid.: p. 58 s.

³⁷ U. Eco: *La definición del arte*, op. cit., p. 18.

absolutamente trascendente respecto de la naturaleza y constituye el mundo de la civilización y de la historia³⁸.

3. Ontología e historia.

Se ha llamado a esta Historia entendida hegelianamente, no sin cierta sorna, la marcha de Dios sobre la tierra, un Dios, sin embargo, que se ha fabricado, por lo demás, en la Historia. Pero este mismo Dios se ha hecho a sí mismo transparente e inteligible dentro de la serena hegeliana y ya ha ascendido todos los posibles escalones dialécticos de su devenir hasta su autorrevelación: de modo tal que para Hegel el punto máximo y final del proceso universal coincidía con su propia existencia berlinesa. (...) implantó en las generaciones penetradas por su doctrina esa admiración por el «poder de la Historia» que, en la práctica, se transforma a cada instante, en admiración desnuda por el éxito y conduce a la admiración divina a lo dado. Adoración a lo dado para la cual se ha ensayado de modo general, la muy mitológica, y por lo demás, muy alemana, expresión «amoldarse a lo dado». Quién ya ha aprendido a doblar su espalda y asentir con la cabeza al «poder de la Historia», termina por otorgar finalmente un «sí» mecánico-chinesco a cualquier poder, sea éste un gobierno, una opinión pública o una mayoría numérica, moviendo sus miembros exactamente al compás de cualquier «poder».

F. Nietzsche

El interés que Vattimo expresa por la figura de Heidegger contiene un genuino compromiso con la relevancia de su mensaje y la importancia de «escuchar aquello que tiene que decir sobre la situación actual de la filosofía»³⁹. El pensamiento de Heidegger, como el de Nietzsche, adquiere un «carácter profético», *una tarea de anuncio y preparación*⁴⁰, la promesa de conducir al pensamiento fuera de las agotadas estructuras de la metafísica cumplida. El agotamiento de la metafísica no produce

³⁸ G. Vattimo: *Il concetto di fare in Aristotele*, op. cit., p. 174.

³⁹ G. Vattimo: *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (1963), Marietti, Génova, 1989; p. 10.

⁴⁰ Ibid.: p. 48. «Heidegger y Nietzsche valen como reclamo a una investigación que renunciando a proporcionar fórmulas —que pretenden resolver la alienación, descansando, en tanto fórmulas, en su interior—, se esfuerza por llegar a las raíces de la relación del hombre con el mundo y consigo mismo, aquello que para Heidegger es la relación originaria con el ser»; *ibid.*: p. 52.

solo consecuencias teóricas, describe una generalizada situación de alienación, una lacerante condición de *Dürftigkeit*: no teniendo ya relación con el ser, del que no queda nada, el pensamiento, y con él la existencia, son abandonados a sí mismos y a la arbitrariedad de su ciego darse, de un modo que trae de nuevo la escisión entre existencia y sentido ahora en un nivel extremo de radicalidad, *en un nivel ontológico*. La idea de un «profetismo» heideggeriano se opone y complementa a la forma dominante de pensamiento profético del siglo XX, el marxismo. «Profetismo» significa aquí la capacidad de obtener una visión totalizadora que conduzca a la posibilidad de restaurar la situación de enajenación descrita. Entonces, el de Marx es, sobre todo, un problema de diagnóstico: no es capaz de ver que la alienación económica no es más un aspecto derivado de una alienación más profunda que concierne a la relación del hombre con el ser. Una forma de extrañamiento que no puede ser resuelta con los *instrumentos* de la política o de la ciencia. Desde la visión que inspira Heidegger, «el final de la alienación, o del olvido del ser, no puede ser un hecho histórico, ya que la historia está constitutivamente ligada a la metafísica, fundada en la epocalidad misma del ser»⁴¹. Sin embargo, a pesar de la *superficialidad* ontológica del planteamiento marxista, Vattimo se procura una posición desde la que establecer un diálogo productivo con éste, tarea que le acompañará a lo largo de los años⁴². Parte de este diálogo consiste en la elaboración, precisamente, de una filosofía de la historia de corte heideggeriano que, despojada de las exuberancias estilísticas y el hermetismo doctrinal de su inspirador, conservará una cantidad no desdeñable de contenido redentor.

*

Vattimo presenta su lectura de Heidegger *contra* la de Karl Löwith. Löwith, como desde una perspectiva distinta hizo Adorno, destila argumentos de efecto vitriólico contra el que fue su maestro en

⁴¹ Ibid.: p. 49.

⁴² Una posición que encuentra justificación en el propio Heidegger: «Es precisamente porque al experimentar el extrañamiento Marx se adentra en una dimensión esencial de la historia por lo que la consideración marxista de la historia es superior al resto de las historias. Pero como ni Husserl ni hasta donde yo veo por ahora tampoco Sartre reconocen la esencialidad de lo histórico en el ser, por eso ni la fenomenología ni el existencialismo llegan a esa dimensión en la que resultaría por primera vez un diálogo productivo con el marxismo». M. Heidegger: «Carta sobre el humanismo», loc. cit., p. 279 [GA 9: p. 340].

Friburgo. Objeto de gran parte de ellas es, precisamente, la idea de historia. Se podrían resumir éstas diciendo que las dos fases del pensamiento heideggeriano repiten las dos formas esenciales de historicismo contemporáneo, la de Hegel y la de Dilthey. Habría, en efecto, un primer Heidegger historicista según el modelo del historicismo alemán del siglo XX para el que la historicidad, la pertenencia a una determinada estructura histórica, es el hecho último intrascendible por lo que no es posible la captación del sentido unitario de la historia. La finitud del Dasein de la que se habla en *Sein und Zeit* sería identificable, sin más, con la pertenencia a una situación histórica dada que limita la posibilidad de establecer un discurso universalmente válido. Cosa que supone una no excesivamente original radicalización del relativismo histórico diltheyano⁴³. En un segundo momento, devendría nuevamente Heidegger un historicista, sólo que en un sentido hegeliano del término, en cuanto que pretendería señalar las leyes generales de la historia del ser, dentro de la cual los momentos particulares obtendrían su sentido, olvidando ingenuamente que, precisamente como pertenecientes a uno de los momentos de la secuencia, ninguna proposición filosófica estaría autorizada para enunciar la verdad de la totalidad del proceso.

El punto de partida inmediato del pensamiento prospectivo y retrospectivo de Heidegger es, sin embargo, la experiencia del hoy. El carácter decadente de nuestro tiempo es lo que orienta su pensamiento esencialmente histórico hacia el futuro y a la vez lo motiva, en tanto un pensamiento que dismantela, a descender desde la hegeliana cumbre de la metafísica occidental. Sin embargo, el progreso y el ascenso constructivos de Hegel y el retroceso y el descenso destructivos de Heidegger no son en principio distintos. Ambos se mueven dentro de la misma excentricidad moderna de un historicismo, ya sea de la historia del espíritu o de la historia del ser, en tanto historizan lo absoluto del espíritu y del ser, respectivamente. El contemporáneo de Napoleón pensó su culminación de la historia europea del concepto como la plétora alcanzada de un inicio no desarrollado; el contemporáneo de Hitler piensa la misma historia del

⁴³ K. Löwith: *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, FCE, Buenos Aires, 2006 [trad.: Román Setton; orig.: *Heidegger, Denker in Dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert* (1953), J. B. Metzler, Stuttgart, 1984]; pp. 205 ss.

espíritu occidental como una emergencia del nihilismo que se completa a sí misma⁴⁴.

Heidegger habría producido una metafísica de la historia que toma como modelo la de Hegel, a la que le habría aplicado el procedimiento artesanal del vaciado: *un hegelianismo invertido*⁴⁵. El ser tiene una historia que es prioritariamente la suya antes que la del hombre pero, al contrario de la Hegel, dicha historia posee una estructura involutiva que, en lugar de mostrarse cada vez más plena y transparente, se esconde y sustrae hasta que, en la época de la metafísica cumplida, termina por despedirse. Ello significaría el abandono sin tapujos de la perspectiva de la finitud. Vattimo comienza su exposición sobre el concepto de historia en Heidegger, precisamente, confrontando este núcleo crítico. El error fundamental de Löwith surge de la incomprensión de la función de la investigación sobre la temporalidad en la fundación de la ontología desarrollada en las obras posteriores a *Sein und Zeit*. Sobre todo se le escapa que no se puede de ningún modo interpretar la relación ser-tiempo según modelos historicistas, ya sean hegelianos o dilteyanos. De hecho, la fundación de la nueva ontología sólo puede llevarse a cabo a través de la destrucción del historicismo⁴⁶. Heidegger examina la historicidad del Dasein desde la determinación y la pertenencia a una precisa situación, que se concreta siempre en la situación límite de la muerte. Esto le abre la puerta a elaborar una ontología de la radical historicidad y finitud. Pensar hasta el final la historicidad le lleva a poner en relación los conceptos de tiempo y ser. Así, a la pregunta «¿qué significa para el sentido del ser que se manifieste éste en aquel ente que es constituido por la temporalidad?», que cierra *Ser y tiempo*, no responde Heidegger ni con una finitud que se cierra sobre sí misma,

⁴⁴ Ibid.: p. 204.

⁴⁵ La perspectiva de Löwith ha seguido viva en estudiosos como Michel Haar, que a finales de los noventa todavía publicaba un texto con el significativo título de «Is there a Heideggerian System of History?» [en R. Comay; J. McCumber (Eds.): *Endings. Questions of Memory in Hegel and Heidegger*, Northwestern U. Press, Evanston, 1999]. Si bien en un tono menos agresivo que el de Löwith, Haar, como era de esperar, responderá afirmativamente a la pregunta formulada en el título de su escrito. Cfr.: del mismo autor, *La fracture de l'histoire. Douze essais sur Heidegger*, Jérôme Millon, Grenoble, 1994. En lo que respecta a Vattimo, la inversión del hegelianismo ha venido funcionando como esquema teórico implícito, oculto incluso, entre invectivas antihegelianas, y admitido sin tapujos en la mirada retrospectiva sobre su evolución filosófica; vid.: la entrevista mantenida con Martin Weiss, «Die Stärken des schwachen Denkens», epílogo al libro de éste último, M. Weiss: *Gianni Vattimo. Einführung*, Passagen Verlag, Viena, 2003.

⁴⁶ G. Vattimo: *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, op. cit., p. 55

ni identificando al ser con la historia. Las cuales constituyen las dos perspectivas *máximas* historicistas, identificadas erróneamente por Löwith en Heidegger y que serían el resultado de adoptar categorías del ente intramundano y aplicarlas a tiempo y Dasein, cosa que contravendría la lógica más fundamental de la filosofía heideggeriana⁴⁷.

Pero, además, el proyecto de construcción de una filosofía de la historia sobre cimientos heideggerianos habrá de sortear otro tipo de escollo. ¿Es compatible la voluntad de construcción vattimiana con la fidelidad al proyecto heideggeriano? ¿Se puede considerar «heideggerianismo» al achatamiento de la diferencia y la renuncia al *élan* de riesgo, el carácter siempre suspensivo, que acompañan a la apertura constante de nuevos caminos al pensamiento? Arturo Leyte denuncia las lecturas simplificadoras de Heidegger —léase Safransky, Vattimo— que terminan por convertir su proyecto en un catálogo trivial de especialidades académicas, tales como «filosofía del lenguaje» o «filosofía de la historia». El proyecto de Heidegger es, ante todo, un itinerario, un camino; a pesar de los títulos de sus obras, no hay temas. El asunto de la ontología fundamental del Dasein es un no-tema que entenderá como diferencia. Sobre ello previene *Sein und Zeit*: no se trata de alcanzar el «ser» como un nuevo objeto, sino de captar su sentido y éste no puede ser «algo». Por tanto, *Geschichte* habrá de leerse —como *Lichtung*, *Ereignis*, *Geviert*, etc.— como una tentativa más de aproximación al «Da» del Dasein, el no-tema por excelencia. Olvidar esto conducirá a entender la *Introducción a la metafísica* o el *Nietzsche* heideggerianos como torpes intentos de hablar *cronológicamente* de la «historia», además de implicar un grotesco protagonismo por parte de un Heidegger que se autopostula conclusión de la metafísica y profeta del fin de la técnica⁴⁸. Pero no es el caso, nuestra época no es ésta o aquella *en* la historia, sino *la* historia.

Sólo hay un acontecimiento, que es la metafísica, a saber, la historia que abre su formulación y que, por eso mismo, en lugar de reconocerse como etapa, tiene que hacerlo como «época», esto es, *suspensión, en el tiempo, del tiempo*. Y el problema es que siempre estamos en esa

⁴⁷ Ibid.: p. 58.

⁴⁸ Un malentendido, por otro lado, no carente de justificación. Vid.: A. Leyte: *Heidegger*, Alianza Ed., Madrid, 2005; p. 50 n. 17.

época, lo que hace difícil salir de ella o remontarse antes de ella. Y ese es el único destino⁴⁹.

Por otro lado, la caracterización de la metafísica como acontecimiento y no como conocimiento presupone dos cosas: la diferencia ocurre prioritariamente en el interior del ser, no es producto para el mercadeo con el entendimiento y que, además, la cuestión de la verdad tampoco se juega en el ámbito cognoscitivo y lingüístico. Ambas cuestiones, a su vez, están relacionadas con la idea de que la metafísica es sólo el nombre del *gestarse* del Dasein, su constitución. *Esa constitución es la diferencia*. Y la diferencia como rasgo del ser y no del entendimiento define la cuestión de la verdad⁵⁰. La «verdad», por tanto, no puede ser puesta al servicio de una posición desde la que fijar formulaciones teóricas «productivas» —sobre el lenguaje, la historia o el hombre— puesto que el ocultamiento es tan constituyente como el desvelamiento. Todo lo que se puede esperar como «resultado» de los surcos diversos que abre el pensamiento, antes que construcción doctrinal u optimismo profético, es inquietud e incertidumbre⁵¹.

*

Lo cierto es que en los primeros textos de Vattimo se presenta un Heidegger dispuesto, como su tarea de mayor calado, a dismantelar de una vez por todas las rémoras del *Historismus*. Una tarea en la que, por cierto, coincide con el *pathos* antimetafísico y antihistórico que caracteriza a Nietzsche. La clave de comprensión de este intento de reconducción del tándem Nietzsche-Heidegger hacia asuntos ligados prioritariamente a la filosofía de la historia reside en el concepto «escatología del ser». Su justificación descansa en una fórmula heideggeriana: «la historia [del ser] no es ya pasado, sino que está siempre por venir [*Dessen Geschichte ist nie vergangen, sie steht immer bevor*]»⁵². Vattimo traduce «*bevor*» por un, más dramático,

⁴⁹ A. Leyte: *Heidegger*, op. cit., p. 51. Énfasis añadido.

⁵⁰ *Ibid.*: p. 180.

⁵¹ Sobre el optimismo irredento que rezuma la lectura vattimiana de Heidegger, vid.: J. Grondin: «Vattimo's Latinization of Hermeneutics: Why Did Gadamer Resist Postmodernism?», W. Welsch: «The Human, Over and Over Again»; ambos en S. Zabala: S. Zabala (Ed.): *Weakening Philosophy, Essays in Honor of Gianni Vattimo*, McGill-Queen's U. Press, Quebec, 2007.

⁵² M. Heidegger: «La sentencia de Anaximandro», en *Caminos de bosque*, Alianza Ed., Madrid, 2012 [trad.: Helena Cortés, Arturo Leyte]; p. 260 [GA 5: p. 323].

«inminente»⁵³. Frente a la interpretación que tiende a presentar el carácter de la *epoché* como una indefinida suspensión, Vattimo afirma, y en esto es justa la crítica que sugiere Leyte, una cierta cronología de las épocas. En un sentido muy específico: la *escatologicidad* no es sólo una propiedad del ser sino de la época.

La relación entre la escatologicidad [*escatologicità*] del ser y la de la época no es sólo una relación de analogía: las épocas son escatológicas en cuanto son destinadas esencialmente a cumplirse en el despliegue final de su principio, mientras que el ser es escatológico precisamente porque, en este sucederse de las épocas, está siempre aún por venir.⁵⁴

Naturalmente, no se trata de una secuencia temporal comprendida en términos de temporalidad intramundana, sino de la expectativa siempre abierta, siempre inminente, de un «nuevo inicio». Si el ser *es* su epocalizarse, ello quiere decir que es siempre posibilidad de un nuevo comienzo. Frente a Löwith, Vattimo, mediante la afirmación de la escatologicidad del ser, bloquea todo intento de asimilación de Heidegger en esquemas historicistas o hegelianizantes. Frente a Leyte, la escatologicidad de la época permite, efectivamente, la posibilidad de hacer una filosofía heideggeriana de la historia que acentúe, juntamente con la finitud, la contingencia radical de los aspectos esenciales constitutivos de nuestra época y, finalmente, la posibilidad de una acción, digamos, «ontológicamente significativa», capaz de abrir la vía de salida de la metafísica. Ello, volviendo a la metáfora habermasiana, priva de parte de su exuberancia a la provincia heideggeriana, pero mantiene una concepción radical del ser como elemento posibilitador, como pura posibilidad. Lo que parece interesar a Vattimo es, fundamentalmente, la transición hacia el concepto de «eventualización» que viene a describir el modo de darse del ser como *epocalizarse*.

[Que haya] un sentido positivo en la relación ser-ente es evidente incluso cuando se radicaliza, más de lo que ha hecho el propio Heidegger, el concepto de epocalidad del ser: el ocultarse del ser, en efecto, no es concebible como un ser-presente en cualquier lugar que no sea el mundo del ente, como si realmente el ser fuera algo o alguien que

⁵³ G. Vattimo: *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, op. cit., p. 24.

⁵⁴ *Ibid.*: p. 43.

existe en algún lugar, pero que se esconde. En realidad el ser no es sino como «epoché»: si se prefiere, el ser no es otra cosa que su historia, su época. (...) El ser no es sino la iluminación del ámbito en el que los entes aparecen. (...) Únicamente en esta acentuación de la positividad de la época del ser se puede encontrar el camino para desarrollar de forma auténtica el discurso iniciado por Heidegger, no sólo, obviamente, en el plano de la estética, sino también en el de la filosofía en general. Para ello es preciso reconocer que quizá Heidegger mismo, avanzando cada vez más hacia una filosofía sustancialmente apofántica y, ya en el límite, hacia el silencio, ha acabado de nuevo por concebir la presencia-ausencia del ser de manera óptica, en el sentido de que no ha visto suficientemente claro que la época del ser es el único modo de ser y por tanto, positivamente, una vía de acercamiento a él.⁵⁵

*

Queda, entonces, la cuestión de si el hombre tiene algún papel de relevancia en la fundación de su propia posibilidad o es sólo *producto* de determinaciones provenientes exclusivamente del ser. En el lenguaje del Heidegger posterior a la *Kehre* se figuran múltiples modos de enunciar eventuales simetrías en la relación ser-hombre. Una simetría, por cierto, de balance variable: en su relación con el ser, el hombre «responde», «recibe», «administra», «es mantenido», «forzado», «llamado» o «convocado», etc. Dentro de esta amplia oferta semántica prevalece, en cualquier caso, la inmanencia del propio ser como actor fundamental de la relación. De él surge el aspecto esencial de toda la actividad que atañe al hombre y, a su vez, todo actuar y pensar esenciales provenientes del hombre revierten de nuevo en él. No descubrimos nada, se trata del archiconocido *antihumanismo* heideggeriano que, en su interpretación más benigna, viene a proponer un desempoderamiento del todopoderoso sujeto moderno. Una parte importante del giro ontológico intentado por Vattimo implica una moderación de dicha antropología, la afirmación de una posición del hombre rescatada de la vorágine del ser enardecida por el léxico heideggeriano. Los intereses de Vattimo se dirigen al establecimiento de un nexo que ligue la decisión del hombre, instituyente del mundo histórico, al ser que trascendiendo a los entes trasciende al hombre

⁵⁵ G. Vattimo: *Poesía y ontología*, S. P. Univ. de Valencia, Valencia, 1993 [trad.: Antonio Cabrera; orig.: *Poesía e ontologia* (1967), U. Mursia, Milán, 1985]; p. 39 s.

mismo y sus acciones⁵⁶. Ello supone, a qué negarlo, una suerte de temerario decisionismo teórico o, cuanto menos, un estridente encaje a la fuerza de elementos hegelianos y heideggerianos: un planteamiento aporético que repetirá con cierta frecuencia a lo largo de los años introduciendo, quizás, alguna variación en los términos pero ninguna en su estructura. El juego, en cualquier caso, se desarrolla en las interpretaciones de Heidegger sobre la obra de arte y el lenguaje, a las que Vattimo dedica numerosas páginas⁵⁷. Además de la ruptura del dispositivo de la «instrumentalidad», del significado del mundo circundante como sistema cerrado de reenvíos, el interés de la reflexión heideggeriana en estos campos reside, para Vattimo, en que favorece la posibilidad de pensar la contribución del hombre a la apertura:

El lenguaje no es sólo una herramienta más que el hombre posee al lado de otras muchas, sino que el lenguaje es lo único y lo primero que le permite al hombre situarse en medio de la apertura de lo ente. Sólo donde hay lenguaje hay mundo, o, lo que es lo mismo, la órbita siempre cambiante de decisión y obra, de acto y responsabilidad, pero también de arbitrariedad y ruido, caída y confusión. Sólo donde reina un mundo hay historia. El lenguaje es un bien en un sentido más originario. Es el bien que sirve como garantía de que el hombre puede ser histórico. El lenguaje no es una herramienta de que se pueda disponer, sino ese acontecimiento que dispone de la más alta posibilidad de ser hombre⁵⁸.

En las *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* el lenguaje es —en su ser esencial y originario como poesía— lo que instituye el mundo y al hombre mismo. Mas, cuando se habla de «suprema posibilidad», «debe entenderse ser en el mundo o el ser en la historia como ser histórico, dado que toda posibilidad particular que constituye la variable vida del hombre se deriva de él»⁵⁹. La cuestión es si cabe la posibilidad de pensar la inversa, esto es, no que el hombre pertenezca a un mundo ya constituido, en qué modo y grado queda el hombre involucrado en la institución de nuevos mundos y nuevos lenguajes. La clave la aporta la

⁵⁶ G. Vattimo: *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, op. cit., p. 128.

⁵⁷ Especialmente en ibid.: pp. 81-142; cfr.: *Poesía y ontología*, op. cit., *passim*.

⁵⁸ M. Heidegger: *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Alianza Ed., Madrid, 2005 [trad.: Helena Cortés, Arturo Leyte]; p. 42 [GA 4: p. 35].

⁵⁹ G. Vattimo: *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, op. cit., p. 126.

consideración de la obra de arte como *Stiftung*. En el ensayo heideggeriano sobre el origen de la obra de arte, esta institución no es arbitraria porque, en cuanto fundación, es también reconocimiento del fundamento que la funda, el cual *acontece* como fundamento sólo en la fundación misma. Algo similar ocurre en el lenguaje: el poeta no funda arbitrariamente porque su poesía, en cuanto nombra a los dioses, es ya una respuesta de aquellos a los que se dirige. «Tal respuesta se origina siempre en la asunción de la responsabilidad de un destino»⁶⁰. Un destino que, dicho sea de paso, no figura como contenido ni como finalidad, como el que acechaba a Edipo, sino como un remanente de significado aún no disponible capaz de proveer nuevas formas de sentido. Ni los medios de la razón ni una arbitrariedad sin límites servirían para la tarea de extraerlos. En esta misma línea se sitúa la reflexión sobre la historia. La historia de la metafísica muestra que el ser tiene una historia que consiste en su *eventualizarse* en diversas aperturas, en modos diversos que *determinan* la relación del Dasein con el ente y consigo mismo. La apertura que coloca al hombre en su propio *ahí*, constituyéndolo como proyecto, no es trascendental, acontece *de vez en vez*. Por ello, porque las aperturas no son trascendentales sino históricas, el evento es *Übereignen*, esto es, *recíproca* apropiación-expropiación de hombre y ser. De un lado, el hombre encuentra siempre estas aperturas como dadas; del otro lado, contribuye él mismo a determinarlas⁶¹. Ejemplo de ello son las decisiones de los pensadores que jalonan la historia de la metafísica: no son arbitrarias porque la metafísica es historia del ser mismo, pero no son tampoco aquéllos meros espectadores. En su existir como proyecto el hombre no está lanzado en una total dependencia del ser sino que, mientras el ser dispone de él, el hombre dispone a su vez del ser. Se hace discernible en la existencia del Dasein un modo de ser en el que no se limite a estar dentro de una determinada apertura ya abierta, sino que participe de algún modo en su abrirse.

Podría decirse, pues, que la relación hombre-ser, que en Heidegger queda sepultada bajo una abrumadora superposición de imágenes, es traída por Vattimo a una nueva y más equitativa distribución de fuerzas. Y ello tomando como inspiración una afirmación de Heidegger: «El

⁶⁰ M. Heidegger: *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 44 [GA 4: p. 37]; cfr.: G. Vattimo: *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, op. cit., 127.

⁶¹ G. Vattimo: *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, op. cit., pp. 165 ss.

artista es el origen de la obra. La obra el origen del artista»⁶². La obra es *Stiftung* o evento del ser pero iniciada por el hombre. El ser opera sobre todo como reserva inagotable de nuevos significados en su hacerse verdad, esto es, precisamente, en su *eventualizarse*. La obra es producto del hombre, pero es más que eso, ya que el propio artista, lejos de producir arbitrariamente la obra, está situado con ella y por ella en su propia apertura histórica. Entonces, el lugar donde descubrir que la actividad del hombre no es sólo óptica (circunscrita exclusivamente al interior del mundo del ente) sino ontológica (determinante de la apertura misma en la cual se presenta el ente) es la obra de arte. Vattimo mantiene hasta al final la diferencia que Heidegger establece en *Ser y tiempo* entre óptico y ontológico. Ontológico significa mantenerse próximo a la apertura. Y tratará de convertirlo en un criterio para el arte auténtico y para toda auténtica acción transformadora por parte del hombre.

4. Fundamentación ontológica del arte.

La centralidad del arte en la reflexión sobre la historia y el hombre es retomada en *Poesía e ontología* (1968), cuya intención expresa es ofrecer una fundación ontológica de la estética. Una «fundamentación» que, de nuevo, supone un reajuste de los hallazgos heideggerianos en un sentido que el propio Heidegger, seguramente, desaprobó⁶³. Una perspectiva en la que está presente la fenomenología estética de la formatividad de Pareyson, del que se reivindica su mayor proximidad al fenómeno estrictamente artístico, alejada de afirmaciones hiperbólicas y del lenguaje mítico que vibra en las proposiciones heideggerianas. Ya vimos que en la reflexión pareysoniana sobre la obra de arte se la

⁶² M. Heidegger: «El origen de la obra de arte», en *Caminos de bosque*, op. cit., pp. 11-62; p. 11 [GA 5: p. 7]; cfr.: G. Vattimo: *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, op. cit., pp., 114 ss.

⁶³ A. Leyte: *Heidegger*, op. cit., p. 262. Como ocurre con las ya mencionadas segmentaciones académicas («filosofía de la historia», etc.), Heidegger rechaza los contenidos incluidos bajo el rótulo «estética» como el producto típico del subjetivismo moderno, proponiendo, en su lugar, una «reflexión sobre el arte». Es decir, el arte es pensado desde su relación con el ser y con vistas a establecer los modos de acontecer de la verdad, por lo que quedan excluidos los objetivos prioritarios del discurso específicamente estético, tal y como suele entenderse, esto es: una aplicación *aprovechable* en el ámbito de las obras de arte concretas, y algunas definiciones más generales como la de «lo bello», «fruición», etc.

presenta a ésta como un «todo rigurosamente dominado por una ley», pretendiendo dar cuenta de la novedad radical de la obra sin recurrir a la arbitrariedad del sentimiento. Así, legalidad, novedad e indeducibilidad son los aspectos fundamentales de la formatividad. La legalidad, por su parte, posee una doble dimensión, un principio de *forma formada*, que compone la organicidad y acabamiento de la obra y que, digamos, se le impone al espectador como principio de inteligibilidad. Y un principio de actividad formante que dirige el proceso de creación imponiéndose al artista. Por otro lado, la *forma formante* conserva su prioridad y trascendencia sobre la *formada* pues el juicio sobre la obra lograda juzga precisamente el éxito en ser lo que apuntaba, *lo que la obra debía ser*. Del aspecto nuclear de esta formulación de la trascendencia de la ley de la obra sobre la voluntad consciente del artista y la obra misma llegará a decir Vattimo: «ninguna de las numerosas teorías de la ‘objetividad’ de la obra [de arte], me parece, ha llegado a una descripción tan radical del fenómeno sin abandonar, al mismo, tiempo el terreno de la experiencia artística concreta»⁶⁴.

Sin embargo, no es suficiente: «la trascendencia de la ley respecto a la obra es indicio del hecho de que, en la obra de arte, opera algo más que la simple actividad del artista»⁶⁵. Este *algo* es «el ser mismo, como fuerza que abre e instituye los ámbitos y los horizontes en los que los que la humanidad histórica despliega su experiencia»⁶⁶. El arte auténtico se reconoce no porque se sature, en repeticiones inertes y estandarizadas que tenemos con las cosas del mundo que habitamos. Siguiendo a Heidegger, «la novedad de la obra es reconducida a la fuerza con la que sea capaz de suspender nuestras relaciones normalizadas con el mundo [...] El encuentro con la obra de arte no es, por tanto, el encuentro con otra cosa del mundo sino con otra perspectiva sobre el mundo que entra en diálogo con la nuestra»⁶⁷. En este sentido, la obra de arte es originaria, en tanto que es capaz de abrir y exponer un mundo. Más precisamente, la obra de arte, en cuanto portadora de originariedad, *es el nuevo ente de un mundo nuevo*, que se

⁶⁴ G. Vattimo: *Poesía y ontología*, op. cit., p. 94.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibid.*: p. 93.

⁶⁷ *Ibid.*: p. 84.

seguirá de otros: si, de hecho, «la trascendencia de la ley respecto de la obra es auténtica, en el sentido que la obra misma, en cuanto producto, se adecua a la ley sin saturarla, la ley tiene una fuerza fundante no solo respecto a la obra misma sino respecto a un mundo»⁶⁸. El alcance ontológico del arte consiste en que el arte abre épocas: que propone una relación inédita con y entre los entes. *Originariedad del arte*: la obra de arte no sólo tiene un origen, sino que *es* un origen. La obra de arte siempre dice algo nuevo que pide ser comprendido o, dicho heideggerianamente, *habitado*. La obra de arte, en suma, es portadora de una ley que la supera y que tiene un excedente de fuerza capaz de reorganizar la estructura de un mundo o, si se quiere, de fundar nueva historia, en cuanto que la ley que en ella se da, reclama ser realizada más allá del arte, en la filosofía, en la política, en la religión o la ciencia, en definitiva, en todo campo de la experiencia humana. No se trata, una vez más, de buscar una adecuación a algo dado, sino de verificar si la obra de arte es capaz de estimular nuestro modo de ser en el mundo y de abrir futuro.

«Fundamentación» significa, entonces, el esfuerzo por reconocer la relación entre arte y ser: «no como algo que se produce en la conciencia del hombre sino sobre aquello que la trasciende, al igual que al hombre mismo, y funda auténticamente su posibilidad»⁶⁹. Tal fundamentación partirá de la noción heideggeriana de *epocalidad* del ser, según es presentada en «La sentencia de Anaximandro»⁷⁰, en la que se expone la noción de *epoché* o dinámica propia por la que el ser se da y se oculta al mismo tiempo en el aparecer. «*Hace* aparecer los entes y los *deja* aparecer: les hace sitio, dando a la experiencia sensible todo el significado ambiguo de que es susceptible. El ser hace sitio a los entes porque abre el horizonte en el cual llegan al ser, es decir, *son*; y *les hace sitio* en el sentido de que los deja libres, se retrae, no llamando la atención sobre sí»⁷¹. Lo que la noción de *epoché* pone de manifiesto es que aquel «hacer sitio» tiene, fundamentalmente, un sentido temporal: «El ser se retrae y deja que el ente se despliegue en el tiempo. La

⁶⁸ Ibid.: p. 98.

⁶⁹ Ibid.: p. 85.

⁷⁰ En M. Heidegger: *Caminos de bosque*, op. cit., pp. 239-277 [GA 5: pp. 296-343].

⁷¹ G. Vattimo: *Poesía y ontología*, op. cit., p. 27.

historia es posible porque el ser está siempre por venir. Las épocas de la historia han sido posibles gracias al carácter epocal del ser. Hay auténticamente historia, es decir, posibilidad, futuro, etc., sólo porque él se retrae»⁷². Por lo tanto, a la vez que se busca en Heidegger la fundamentación del fenómeno artístico, se hará al coste de achicarle exuberancia al modelo ontológico de éste: el ser no permanece constantemente oculto tras los entes, como una poderosa instancia mística, sino que es considerado desde la perspectiva de posibilitador⁷³: *garante de la posibilidad misma de los entes*, por tanto el ser no es otra cosa que sus épocas, esto es, de *sus* «acontecimientos epocales».

*

La fundamentación del arte pasa por el establecimiento de la relación entre arte y ser, siendo éste último el que, trascendiendo a la obra y al hombre, funda la posibilidad auténtica de ambos. La fundamentación tiene por objeto la comprensión de la posibilidad de la novedad de la obra respecto de la trama de significados que constituyen el mundo en cuyo seno aparece. Este aspecto, el de la novedad irreducible de la obra, es una preocupación compartida por Pareyson y Heidegger. Entre ambos, de hecho, juega el argumento de Vattimo que pretende convertir la *vis formativa* en «fundante», hallar la conexión entre la belleza de la obra lograda, en el vigor de su propia ley, y la originariedad, o sea, la capacidad de la obra de constituir un origen, la apertura de un mundo, según la definición de *Sein und Zeit*: orden sumario dentro del cual las cosas se hacen visibles, viniendo a ser lo que *son*⁷⁴. La traducción al lenguaje heideggeriano de la distinción entre forma formante y formada viene a decir eso: que la trascendencia de la ley sobre la obra hace de esta un origen y no una meta, una apertura de la historia y no una clausura. Si la obra es *evento*, entonces ya el criterio para valorar el resultado no será la confrontación interna entre el producto y la ley que guió su producción, sino *la capacidad concreta de fundar historia*. La obra funda porque a su vez es fundada. *Además del artista está el ser*. La legalidad trasciende a la obra, al artista y a los intérpretes y es distinta del mundo en el que actúa, puesto que la obra no es deducible

⁷² Ibid.: p. 27 s.

⁷³ Ibid.: p. 46 n. 23.

⁷⁴ Ibid.: p. 97.

de él. *La estética como ontología del arte se convierte en filosofía de la historia*⁷⁵. En este sentido, la fuerza crítica de la obra de arte deriva de su «escatologicidad» [*escatologicità*], en cuanto en la luz del mundo futuro abierto por la obra se reconfiguran las referencias al pasado, al presente, a la sociedad tal como es, a sus saberes, desenmascarando así la ambigüedad constitutiva del presente del hombre enfrentado a la obra. Más allá de la fruición pasiva (de la objetividad de la obra de arte), «la experiencia estética auténtica no se limita a articular, desarrollar o modificar nuestra pertenencia a un determinado mundo, mas [...] problematiza este mundo en su totalidad»⁷⁶. La obra de arte es, así, capaz de producir una desorientación respecto a nuestro mundo, un *Stoss*, que permite al espectador impactar con el *qué* de otro mundo en su nacimiento que redefine todas las relaciones en el interior de la totalidad del ente: al no dejarse insertar en el mundo la obra de arte revela la inconsistencia de éste y presenta el inicio de una exigencia de renovación⁷⁷.

La obra de arte posee, pues, una «fuerza utópica» que hace al Dasein extraño al mundo tenido por obvio hasta entonces, haciéndolo discutible y estimulando la transformación. Aún a riesgo de resultar redundante: el orden de significados que la obra representa no se inserta pacíficamente entre órdenes preexistentes, sino que los pone en cuestión y exige respuestas. Provoca experiencias de choque que generan dinámicas de diálogo y comprensión, dinámicas que no tienen término pues la obra es apertura y no clausura. El lector-espectador no resuelve la tensión engullendo o disolviendo la novedad de la obra mediante el análisis o la crítica reductiva sino habitando el mundo que le pertenece. *La apropiación anula*. La apertura histórica del ser, en cambio, sugiere un mundo nuevo, comprender la historia en el sentido de orientación al futuro como dimensión fundante del tiempo. En la obra de arte se demuestra que el orden metafísico puede ser superado, no en un modo abstracto, sino en la identificación de un sentido emergente de la propia acción humana, comprendida de modo hermenéutico. La obra de arte, en tanto resultado, precisamente porque muestra escatológicamente un mundo que armoniza contingencia y necesidad, hace perceptible al

⁷⁵ Ibid.: p. 105.

⁷⁶ Ibid.: p. 101.

⁷⁷ Ibid.: p. 96.

hombre a un tiempo, a través del contragolpe desconcertante del *Stoss*, la lejanía a la vez que la trayectoria del camino por recorrer⁷⁸. Frente a la alienación metafísica se promueve una hermenéutica transformadora destinada a producir las condiciones históricas —no podremos decir *objetivas*— que consientan al hombre mismo superar la propia alienación y alcanzar la emancipación.

⁷⁸ *Ibid.*: p. 165 ss.

II

¿quién es el Nietzsche de Vattimo?

La pregunta que ofrecemos como título de esta sección no es en ningún caso banal. Primero porque, como sabemos, desde sus inicios en la filosofía el trabajo de Vattimo ha consistido en leer a Nietzsche. La historia de la recepción de la obra de Nietzsche, desde Bataille y Bäumler a Derrida, Nehamas o Sloterdijk, nos da la medida de la dificultad que supone su inserción en la historia de las ideas o la obtención de consecuencias prácticas a partir de su pensamiento. El propio Vattimo lo lee de modos significativamente diversos a lo largo de su producción, por lo que dar una respuesta definitiva no corresponde todavía. Una de las peculiaridades de la lectura vattimiana es la de establecer un juego de anticipaciones que queda bien ilustrado, no sin cierta ironía, con el título de un ensayo de principios de los años ochenta: *Nietzsche intérprete de Heidegger*. No resultará arriesgado afirmar, ya desde el principio, que Vattimo considera a Nietzsche un heideggeriano *avant la lettre* o que la filosofía de Heidegger ha de entenderse como una consecuencia inevitable, incluso *necesaria*, de la de Nietzsche. De ello se deriva otra de las peculiaridades de la lectura que Vattimo hace de Nietzsche, que quizás de partida pueda parecer menos original, consistente en que ésta se realice siempre entreveradamente con la de Heidegger. El núcleo central de sus intereses es, precisamente, la lectura combinada de ambos. Debe comprenderse, dicho sea de paso, que tal lectura se realiza desde una perspectiva que toma su objeto como auténtico *acontecimiento*. Si bien Vattimo es un notable divulgador y pocos pondrán en duda que su éxito editorial es por eso merecido, no ha hecho, en cambio, grandes

aportaciones a la *Forschung* historiográfica y filológica o el estudio de las implicaciones políticas de las doctrinas de Nietzsche y Heidegger, ni de los embarazosos compromisos que empañan sus figuras, campos que en los últimos años han adquirido un desarrollo espectacular. Sin embargo, ha defendido constantemente su vigencia como «horizonte», en cierto modo *regulador*, del discurso, de lo que puede pensarse o decirse más allá de la implacable destrucción de toda idea de fundamento que llevaron a cabo. La expresión «después de Nietzsche y Heidegger», pues, cobra una significación peculiar en sus escritos.

La historia de la relación de Vattimo con la figura de Nietzsche está recogida en una colección de ensayos, publicados entre 1961 y 1999, titulada *Diálogo con Nietzsche* (2000). El término «diálogo» expresa elocuentemente la autocomprensión del propio autor de su trabajo como dinámica de interpelación y respuesta constantes. Una relación que ha producido frutos notables, como el combativo *El sujeto y la máscara* (1974) o la celebrada *Introducción a Nietzsche* (1985), en los que Vattimo hace gala, como ya ocurrió con su introducción a Heidegger, de una notable capacidad de síntesis y un fino sentido pedagógico. De este largo diálogo mantenido con Nietzsche nos interesan ahora sus inicios. Sus trabajos más destacados provienen de la primera mitad de la década del sesenta: *Ipotesi su Nietzsche* (1967)¹ es ya una reedición de textos aparecidos entre los años 1961 y 1965. La hipótesis a la que hace referencia el título encierra una audaz interpretación que presenta a un Nietzsche cuyas reflexiones tardías conducirán a un planteamiento radical de la temporalidad como categoría existencial, poniendo las bases de la analítica de *Ser y tiempo* y adelantándose al mismo (segundo) Heidegger en la correlación de la historia del nihilismo y la de la metafísica y apuntando la posibilidad de una salida de dicha historia.

No es posible comprender la constante exploración en el pensamiento de Nietzsche por parte de Vattimo desligándola de la lectura que de aquél hizo Heidegger. Por ello, los avances que se produzcan en aras de la primera pregunta deberán acompañar a otra del mismo calado: *¿quién es el Heidegger de Vattimo?* Que, de tener un mínimo de éxito en este

¹ Lo esencial de la obra hoy forma parte de G. Vattimo: *Diálogo con Nietzsche*, op. cit., pp. 31-126.

trabajo, obtendrá, es de esperar, una respuesta satisfactoria. Sin embargo, la secuencia de interrogaciones no acaba aquí. Ambas preguntas parafrasean el título de la conferencia dada por Vattimo al inicio de los años sesenta, «Chi è il Nietzsche di Heidegger?», frente a un nutrido auditorio en la Biblioteca Filosófica de Turín, con Abbagnano, Chiodi y Bobbio, entre otros, presentes y que, más adelante, entró a formar parte como capítulo introductorio de su libro *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (1963).

Diez años antes, el propio Heidegger se había preguntado, a su vez, «Wer ist Nietzsches Zarathustra?»² en un texto en el que trata las enseñanzas fundamentales de Zarathustra como maestro, además de analizar la relación de éste con el propio Nietzsche y, a partir de ahí, deducir la posición del filósofo en el aspecto general de la época. Heidegger concluye que Zarathustra es un poeta que se retrotrae hasta el mismo origen, como nadie lo había hecho desde Parménides. Su poesía presenta el eterno retorno como una visión y un enigma, mas no debemos dejarnos llevar al error de pensar que ello encierra una suerte de mística capaz de neutralizar de algún modo la actualidad del nihilismo: «¿qué es el motor moderno sino *una* forma del eterno retorno de lo Mismo?»³. Zarathustra presenta una poderosa y conmovedora invitación a la meditación pero sólo para terminar afirmando la voluntad de poder, un término que acaba por nombrar lo mismo que el de «técnica». Asimismo, para Heidegger, el *Übermensch* es el que va más allá del hombre que ha habido hasta ahora para conducirlo a éste hasta su esencia, consistente en hacerse cargo del dominio de la tierra. Precisamente, es desde este imperativo desde el que se rechaza al hombre como residuo inútil para la tarea⁴. Así, Nietzsche, a través del personaje de Zarathustra, antes que proyectar la utopía de un nuevo comienzo, prefigura la eclosión contemporánea del género distópico: el

² M. Heidegger: «¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?», *Conferencias y artículos*, Ed. del Serbal, Barcelona, 2004 [trad.: Eustaquio Barjau]; pp. 91-112 [GA 7: pp. 97-124].

³ Ibid.: p. 112 [GA 7: p. 122].

⁴ Ibid.: p. 95 [GA 7: p. 102].

superhombre acabará imponiéndose como un autómeta, «lo mismo son subhumanidad y ultrahumanidad»⁵.

*

Vattimo pretende romper la unilateralidad de la visión heideggeriana que encierra a la voluntad bajo la perspectiva exclusiva del dominio, a través de una indagación sobre el problema de la temporalidad en la filosofía de Nietzsche. De tal investigación se desprenderá la posibilidad de afirmar la autonomía simbólica de la voluntad y la consideración de la misma como una reserva de fuerza —*plástica*— para romper definitivamente la jaula de hierro de la metafísica. En dos de los escritos que componen *Ipotesi* se refleja la estrategia vattimiana de modo excepcionalmente claro. Se trata de «El nihilismo y el problema de la temporalidad»⁶ y «Nietzsche y la filosofía como ejercicio ontológico»⁷. En la primera se afirma que el joven Nietzsche de la segunda de las *Consideraciones intempestivas* ha comprendido que la situación del hombre moderno es la del agotamiento de la cultura. Agotamiento que se expresa en la forma esencialmente historicista que ha adquirido la cultura europea y en la posición epigónica en que dicha cultura sitúa al individuo. Nietzsche no hace una mera crítica cultural sino que pretende fundamentar un actuar *inactual*, una actividad acrecentada contra la época y a favor de una época venidera⁸. La «enfermedad histórica» de la que habla Nietzsche es identificada como la situación fundamental de alienación del hombre moderno, el malestar en la civilización que anima los discursos emancipadores que toman fuerza a finales del siglo XIX y componen una parte fundamental del pensar siglo XX. La *época venidera* cifra la esperanza de salida de tal alienación. El malestar tiene que ver con una inadecuada ubicación histórica o, dicho de otro modo, con una

⁵ M. Heidegger: «Superación de la metafísica» (1936-1946), en *Conferencias y artículos*, op. cit., p. 82 [GA 7: p. 122]. Remito a los valiosos comentarios de Ávila Crespo al respecto en R. Ávila Crespo: *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*, Trotta, Madrid, 2005; pp. 183-210.

⁶ G. Vattimo: *Diálogo con Nietzsche*, op. cit., pp. 31-63; publicado originalmente como «Nihilismo e temporalità» en *Archivio di filosofia* en 1961.

⁷ Ibid.: pp. 109-126; «Nietzsche et la philosophie comme exercice ontologique» (1964), loc. cit.

⁸ F. Nietzsche: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013; p. 37.

concepción perversa del tiempo (pasado) y del transcurrir histórico. Y es así como debe entenderse la expresión, fundamental en Nietzsche, del «*es war*», el «fue» o «así fue»: frente a la vida *unhistorisch* que vive el animal, apartado de toda forma de tiempo, el hombre vive bajo el peso de «la palabra ‘fue’, esa máxima que aparece al hombre para recordarle, por medio de la lucha, el sufrimiento y el tedio, lo que es en el fondo su existencia: un *imperfectum* que nunca llega a realizarse de modo completo»⁹. Esta figura, que expresa el tiempo fundamentalmente desde la conjugación en pasado, se repite de nuevo en el *Zarathustra* donde se la pone como origen del espíritu de venganza. Como tal, entonces, es una manifestación más del nihilismo que tendrá su última manifestación en el historicismo y, de modo peculiar, en la concepción providencialista de la historia¹⁰. Para Heidegger, la presencia de la venganza en el discurso de *Zarathustra* no es más que un rebelarse del ser —concebido como voluntad— «contra el tiempo y su ‘Fue’» como la última dimensión que escapa a su determinación. La «contravoluntad de la voluntad» [*der Willens Widerwille*]¹¹ surge de la constatación de que el tiempo *aún* escapa al poder de la voluntad, esto es, de la exigencia de someter también al tiempo¹². Para Vattimo, en cambio, es la manifestación sintomática de la enfermedad metafísica, en ningún caso el patógeno mismo. A lo que apunta es, precisamente, a la posibilidad de una experiencia auténticamente histórica.

Lo que nos muestra Nietzsche es que la acción verdaderamente histórica requiere estar en conexión con el elemento *ahistórico*, que hace falta una cierta cantidad de olvido para potenciar la acción presente. La conexión con esa zona oscura donde necesariamente ha de moverse la decisión y la acción es aquello a lo que Nietzsche, según Vattimo, llama *fuerza plástica*¹³: la capacidad de trazar los límites que han de servir de sustento al ser, lo que vendría a decir, una inédita capacidad humana

⁹ Ibid.: p. 41.

¹⁰ G. Vattimo: «El nihilismo y el problema de la temporalidad», loc. cit., p. 46.

¹¹ «Aversión de la voluntad» en la traducción de Sánchez Pascual; cfr.: F. Nietzsche: *Así habló Zarathustra*, Alianza, Madrid, 2003 [trad.: Andrés Sánchez Pascual]; p. 210 [KSA: vol. 4, p. 180].

¹² M. Heidegger: «¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?», loc. cit., p. 101 s [GA 7: p. 109 s.].

¹³ G. Vattimo: «El nihilismo y el problema de la temporalidad», en *Diálogo con Nietzsche*, pp. 31-62; p. 41.

para forjar un nuevo horizonte para la aparición del ente y del hombre mismo, todo ello en un grado máximo de novedad. Dada la constatación abrumadora de la ausencia de un *telos* racional que ordene los acontecimientos históricos se hará posible situarse fuera del historicismo para pensar la posibilidad de una relación auténtica con el pasado. Tal posibilidad se halla en la doctrina del eterno retorno.

El eterno retorno, para Heidegger el pensamiento *único* de Nietzsche¹⁴, parece carecer de un contenido formalmente comunicable que satisfaga a más de un intérprete. Discutiremos más adelante la naturaleza aporética de la doctrina. De momento nos interesa resaltar el hecho de que, en la interpretación vattimiana, el significado del eterno retorno se concentra en el «instante» o «*Augenblick*», como momento de la decisión que, atravesando la limitación del horizonte constituido por la metafísica, se adentra en una suerte de espesura *unhistorisch* adueñándose del sentido y de una nueva fisonomía de pasado y futuro. Una *visión* anunciada por Zarathustra en el pasaje de «El convaleciente»: «En cada instante comienza el ser; en torno a todo ‘Aquí’ gira la esfera ‘Allá’. El centro está en todas partes»¹⁵. Esta nueva situación no puede ser descrita con los medios propios de nuestros lenguajes constituidos, metafísicos. El mundo abierto por la decisión puede ser, eso sí, presagiado, anunciado, *profetizado*.

El carácter profético de la filosofía de Nietzsche va más allá, en la interpretación de Vattimo frente a la de Heidegger, de ser meramente el que anuncia el dominio total sobre la tierra. En el escrito presentado en el *Colloque* de Royauumont, sin duda el más notable en esta etapa de su producción, presenta Vattimo a sus interlocutores a un Nietzsche cuya radicalidad sobrepasa con mucho los límites requeridos para su inserción en la escuela de la sospecha. Esta misma radicalidad hará inviable su inclusión, llegado el caso, como figura final de la historia de la metafísica. El trabajo desmitificador llevado a cabo por Nietzsche en sus obras *ilustradas*, no se ve motivado por una voluntad desmitificadora cuya historia *se reduce a sujeto*. Ello no tendría cabida en un mundo concebido como la obra de arte que se da luz a sí misma

¹⁴ M. Heidegger: *¿Qué significa pensar?* (1951-1952), Trotta, Madrid, 2005 [trad.: Raúl Gabás]; p. 39 s. [GA 8: p. 50 s.] .

¹⁵ F. Nietzsche: *Así habló Zarathustra*, op. cit., p. 305 [KSA: vol. 4, p. 273]. Cfr.: G. Vattimo: *Diálogo con Nietzsche*, op. cit., p. 61.

[*sich selbst gebändertes Kunstwerkes*]¹⁶, coincidente con ese mundo devenido fábula (puesto que con el mundo verdadero desaparece también el aparente) que se anuncia en el *Crepúsculo de los ídolos*. El proceso de desmitificación en Nietzsche desvela la exigencia de una incesante *mitificación*: la *Entzauberung* conduce a la prioridad de la *Zauberung*. Si el hombre es un producto histórico, sus instintos no podrán estar a la base de la historia, sino que serán también productos de ella. El *Übermensch* será *überhistorischer*, capaz de poner en marcha la fuerza mitopoiética que eventualiza los mundos históricos y el propio yo individual. Esta radicación *ahistórica, suprahistórica*, nos dirá Vattimo, es remota, secreta, «nunca se deja decir del todo»¹⁷, es, precisamente, la que inviste a Nietzsche de su carácter profético. A continuación recorreremos los hitos que jalonan esta primera lectura vattimiana de Nietzsche

1. Nietzsche y la historia del ser.

Desde el célebre párrafo 76 de *Ser y tiempo*, sobre todo en lo escritos posteriores a *Introducción a la metafísica*, Nietzsche se consolida como la figura central en la reflexión de Heidegger. Los cursos dictados en Friburgo entre 1936 y 1940, recogidos en 1961 en los dos volúmenes del título *Nietzsche*, constituyen la *summa* del pensamiento heideggeriano sobre aquél, a la vez que documentan un momento decisivo de maduración interna. Lo que Heidegger piensa de Nietzsche podría resumirse en la siguiente sentencia: *Nietzsche es el cumplimiento de la historia de la metafísica y por tanto el profeta del mundo contemporáneo*. La inserción de Nietzsche en la historia de la filosofía a partir de reconstrucciones historiográficas o psicológicas, al modo que procedieron Jaspers o Löwith, resulta desde tal perspectiva imposible: con Nietzsche sólo es posible una *Aus-einander-setzung*, una contraposición dialogante, dirigida a establecer qué lugar ocupa en la historia del ser, más allá de aspectos biográficos y contenidos explícitos de sus obras. El aspecto decisivo del pensamiento de Nietzsche reside,

¹⁶ F. Nietzsche: *Fragmentos póstumos*, Tecnos, Madrid, 2008 [ed.: Diego Sánchez Meca; trad.: Juan Luis Vermal, Joan B. Llinares]; fr. 2[114], vol. IV, p. 110 s. [KSA: vol 12, p. 118 s.].

¹⁷ G. Vattimo: «Nietzsche y la filosofía como ejercicio ontológico», op. cit., pp. 122 ss.

pues, en la estructura escatológica de la historia del ser como Heidegger la piensa. *La metafísica se manifiesta en su esencia cuando llega a su fin y llega a su fin cuando se manifiesta en su esencia*¹⁸. Ya en *De la esencia de la verdad* (1930) estableció Heidegger que el Dasein puede ser en la verdad o en la no-verdad sólo porque la verdad como revelación implica siempre también un ocultamiento. En dicho escrito se indaga un aspecto radical de la negatividad: el Dasein es en primer lugar *de-yecto* y la condición de caída y error se fundan en la esencia misma de la verdad. Esto hace concebir la esencia de la metafísica como historia del ser. En primer lugar, el problema de la nada —*¿Qué es metafísica?* (1929)— esclarece que la metafísica es ese pensamiento que aún planteándose el problema del ser, lo olvida inmediatamente y se limita a considerar el ente; en segundo lugar, este «error» que penetra y acompaña toda la historia de la metafísica no puede considerarse consecuencia de un acto del hombre (resultado de la investigación sobre la verdad), sino que es un hecho que incumbe al propio ser y por tanto es un «destino», que el hombre no puede dejar de asumir.

Estas son las líneas que desarrolla la *Introducción a la metafísica* (1935). En ella se replantea la cuestión a la que *¿Qué es metafísica?* no dio respuesta: «¿por qué el ente y no más bien la nada?»¹⁹. La metafísica se contentó con evitar el problema de la nada como si no fuera un problema: si la nada no existe, no se habla de ella, no se puede discutir sobre ella y es mejor atenerse al ser. Pero en cuanto se lo desliga de la nada, el ser se identifica inmediatamente con el ser como presencia, como efectividad. Por cuanto no elabora el problema de la nada, la metafísica no logra una elaboración suficiente del problema del ser del cual partió. Es por ello que la metafísica avanza marcada por el estigma interno de un olvido del ser, que se manifiesta en el hecho de que el ser es una noción obvia que no requiere explicaciones, siempre una noción borrosa, extremadamente vaga e indeterminada.

Así como la no-verdad forma parte de la esencia misma de la verdad, así el olvido del ser que constituye la esencia de la metafísica, es un hecho que incumbe al ser como tal y, por tanto, dirá Heidegger que la metafísica es la «historia del ser». Así, el olvido del ser no es algo

¹⁸ G. Vattimo: *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, op. cit., p. 17.

¹⁹ M. Heidegger: *Introducción a la metafísica*, op. cit., p. 11 [GA 40: p. 3].

extraño sino la situación misma en la que nos encontramos, un *estado* que, no siendo propiedad verificable psicológicamente, es el modo en que estamos constituidos en relación al ser²⁰. En la medida en que no somos otra cosa que la apertura al ser del ente, la metafísica como modo de abrirse al ente olvidando el ser, es *nuestra misma esencia* y en este sentido se puede decir que es nuestro destino. La metafísica es, entonces, historia del ser y, al mismo tiempo, nuestra historia: no como obra nuestra, sino como situación que nos constituye. Ello viene a completar, en un sentido antes inesperado, el programa de una analítica existencial que articulaba *Sein und Zeit*: lo que sea el Dasein no puede pensarse en términos de «propiedades» o de caracteres de una esencia «hombre» que mediante ellos se defina y se dé a conocer, *la apertura a la cual pertenece pero la cual no le pertenece es la historia del ser*.

Si el olvido del ser no depende de la decisión humana, tampoco el descubrimiento de éste puede pertenecer a otra cosa que a la historia del ser, es decir, a la metafísica misma. El descubrimiento de la esencia de la metafísica es posible sólo en cuanto la metafísica llega a su conclusión; es más aún, ese descubrimiento se identifica con el hecho mismo del fin de la metafísica. La historia de la metafísica es también nuestra historia: sus hechos no dependen de nosotros, pero no es esencia objetiva a cuyos efectos asistimos como observadores. Pero, por más que las dos no sean separables, nosotros tenemos una historia porque el ser tiene una historia, y nunca al contrario (precisamente porque nos encontramos siempre *arrojados* en una apertura histórica). *La metafísica se manifiesta en su esencia sólo cuando llega a su fin, y llega a su fin en cuanto que se revela en su esencia*. En tanto que la esencia de la metafísica es el olvido del ser, recordar tal olvido supone su fin. Pues bien, la metafísica llega a su conclusión, precisamente, en el pensamiento de Nietzsche. Y es por ello que el *Nietzsche* de Heidegger constituye el compendio de la indagación sobre la historia del ser. La metafísica llega a su acabamiento en la figura de Nietzsche en la medida en que éste se presenta como el primer nihilista verdadero y en que la esencia de la metafísica es precisamente el nihilismo: «La esencia del nihilismo es la historia en la cual del ser no queda ya nada»²¹.

²⁰ Ibid.: p. 53.

²¹ M. Heidegger: *Nietzsche*, Destino, Barcelona, 2000 [trad.: Luis Verma]; vol. II, p. 305 [GA 6.2: p. 369].

Nietzsche concibe el ser del ente como «voluntad de poder». Heidegger interpreta la fórmula nietzscheana de la «voluntad de poder» como «voluntad de voluntad», que prioriza el sentido de que la voluntad es puro querer sin objeto, sin algo querido. No hay término al cual tender más allá de sí misma. La «voluntad de voluntad» indica la situación de total ausencia de fundamento en la que se encuentra al ser al término de la metafísica. Dando con ello cumplimiento a una tendencia cuyo primer hito decisivo lo constituye Descartes, quien extrae las consecuencias implícitas de la concepción griega de *eídos* y *energeia*: sólo lo que está establemente definido en una forma (idea) y está efectivamente presente (acto) es verdadero; el ser verdadero tiene una característica principal: se da como certeza. Sólo es real lo que es cierto. Por tanto, lo que constituye la realidad de la cosa es «la certeza del sujeto». La historia del concepto «sujeto» (el «yo» en la filosofía moderna) sufre un proceso revelador: el *subjectum* latino traduce el griego *hipokéimenon*, acentuando el sentido de fundamento frente a los caracteres accidentales. En la modernidad ya no es sustancia cualquiera, sino el yo del hombre. Debemos recordar que esta transformación no atañe sólo a las palabras: el fundamento absoluto de lo real es ahora el yo del hombre. La cuestión central de la «objetividad» se hace correlativa a la «objetividad del sujeto», justamente a la certeza que el sujeto tiene de sí mismo.

El modo en que esto atañe al ser mismo se verifica en la configuración que ciencia y técnica hacen del mundo a partir de entonces. La tecnificación del mundo es resultado de esta *idea*; el mundo como producto técnico es, cada vez más, producto del sujeto, a la vez que una, cada vez más, total reducción del mundo al sujeto. Y ello, a su vez, implica una expansión indefinida de la objetividad a todos los ámbitos, haciendo imposible la distinción *Geistes-Natur* en un «mundo de cosas». La reducción del mundo a la certeza es, a la postre, la *reducción del mundo a la voluntad del sujeto*. Los grandes sistemas del XIX, Fichte, Schelling, Hegel, son los del sujeto animado por la voluntad. Esta es la historia de ciertos modos de revelarse y ocultarse el ser mismo: al desarrollo filosófico corresponde (como fundado en él) un desarrollo del modo de ser efectivo del hombre en el mundo. Y no sólo porque las palabras reflejen hechos «más vastos», sino porque esas palabras *anuncian* las líneas constitutivas de la apertura histórica. La

historia de esas palabras, además de expresar, *funda* aquellos hechos *más vastos* y exteriores al lenguaje. Precisamente la técnica es el fenómeno que expresa, en el plano del modo de ser del hombre en el mundo, el desplegarse y el cumplimiento de la metafísica. El hecho de darse el ser ya sólo como voluntad (Nietzsche) —modo extremo de ocultarse el ser y darse sólo como ente— corresponde la técnica contemporánea que da al mundo esa forma de *organización total* que, precisamente a través de medios técnicos, termina por eliminar toda diferencia residual entre teoría y *empiría*, sistema y mundo. El ser del ente es exclusivamente el im-puesto por el hombre productor y organizador, cuya última figura es la «voluntad de voluntad».

2. Metafísica y alienación.

Heidegger ha puesto de manifiesto magistralmente los residuos metafísicos de los que Nietzsche no logra desprenderse. Lo que falta por hacer es poner en evidencia el resultado ontológico del pensamiento de éste, y así se podrá comprender y explicar la importancia de su lectura en el pensamiento del propio Heidegger²². A pesar de la imagen que Heidegger traza de Nietzsche, permanece la idea, insiste Vattimo, de que sus itinerarios coinciden en lo esencial. Tal impresión parece implícita en Heidegger mismo: si bien es verdad que para él Nietzsche representa la culminación de la metafísica y su conclusión, es cierto que tal conclusión significa un nuevo comienzo, la superación de lo que concluye²³. Esta es la primera y más fundamental analogía entre ambos pensamientos, la precisa conciencia de vivir un tiempo de indigencia: la del último hombre, entre la bestia y el superhombre, en el caso de Nietzsche; la época del ocaso de Occidente o el *dürftige Zeit* de Hölderlin: *los dioses antiguos se han ido y los que estén por venir aún no han llegado*²⁴.

Un momento fundamental del pensamiento de Heidegger, como también en el de Nietzsche, consiste, pues, en el replanteamiento, desde

²² G. Vattimo: «Nietzsche y la filosofía como ejercicio ontológico», loc. cit., p. 110.

²³ G. Vattimo: *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, op. cit., p. 71.

²⁴ M. Heidegger: «El poema» (1968), en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., pp. 201-212 [GA 4: pp. 182-192].

una perspectiva totalmente inédita, de la historia de la civilización occidental. «El enemigo de Nietzsche, como también el de Heidegger, es el historicismo»²⁵. Entonces, incluso si Nietzsche concentra la totalidad de las erráticas derivas de la metafísica, en ambos prevalece una actitud *profética*, «una tarea de anuncio y preparación»²⁶. La experiencia alienada es considerada desde el rasgo de su universalidad y carácter constitutivo. Ello se trasluce en los términos que utiliza Heidegger, que evocan a los de la moderna concepción de la alienación (remontándose a la sexta *Carta* de Schiller, luego Hegel, Marx), de modo ejemplar y significativo, por ejemplo, en este fragmento de la *Carta sobre el humanismo*:

El desterramiento deviene un destino universal. Por eso es necesario pensar dicho destino desde la historia del ser. Eso que, partiendo de Hegel, Marx reconoció en un sentido esencial y significativo como extrañamiento [*Entfremdung*] del hombre hunde sus raíces en el desterramiento del hombre moderno. Tal desterramiento está provocado por el destino del ser bajo la forma de la metafísica, afianzado por ella y encubierto también por ella en cuanto desterramiento. Es precisamente porque al experimentar el extrañamiento Marx se adentra en una dimensión esencial de la historia por lo que la consideración marxista de la historia es superior al resto de las historias²⁷.

El problema moderno de la alienación, de hecho, se presenta en un nivel ulterior de radicalidad, *en un nivel ontológico*. Otras vías de «salvación histórica», el marxismo, por ejemplo, aparecerán como insuficientes, porque toda alienación del sujeto, individual o colectivo, deriva de una alienación más profunda que concierne a la relación del hombre con el ser. Se trata ahora de superar esta alienación metafísica como condición previa ineludible de toda emancipación posible. Pero, evidentemente, ello no puede ser llevado a cabo con las categorías y la estructura del pensamiento metafísico extenuado. Sobre todo, «Heidegger y Nietzsche valen como reclamo a una investigación que renunciando a proporcionar fórmulas (las cuales pretenden resolver la alienación, descansando, en tanto fórmulas, en su interior), se esfuerza por llegar a

²⁵ G. Vattimo: *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, op. cit., p. 51.

²⁶ *Ibid.*: p. 48.

²⁷ M. Heidegger: «Carta sobre el humanismo», loc. cit., p. 279 [GA 9: p. 339 s.].

las raíces de la relación del hombre con el mundo y consigo mismo, aquello que para Heidegger es la relación originaria con el ser»²⁸. En cierta coherencia con la posterior formulación heideggeriana de la historia de la metafísica, Nietzsche habría identificado, ya desde sus primeros escritos, el problema del núcleo metafísico en la comprensión del tiempo que subyace a la idea de Historia. En la *Segunda intempestiva* (1874), escrita sólo dos años después de *El nacimiento de la tragedia*, el aún joven Nietzsche nos hablaba de la *enfermedad histórica*, el verdadero y fundamental problema del espíritu moderno, «una especie de extenuación que se manifiesta en una civilización que, por exceso de estudios y de conocimientos del pasado, pierde toda su capacidad creativa»²⁹. La historiografía en su ingente trabajo acumulativo termina por hacer de la historia un objeto que elabora como producto apto para su exposición. El hombre de la enfermedad histórica merodea como un turista en el jardín de la historia, se identifica con situaciones diversas sin que ninguna llegue a consumir arraigos o pertenencias auténticas. Vattimo se servirá de un texto extraído del pasaje de *La redención* para ilustrar el diagnóstico nietzscheano de la fragmentación —lease *alienación*— del hombre moderno³⁰. El texto es de máxima relevancia en Vattimo, combina dos de sus elementos favoritos en la exposición de Nietzsche: la mencionada fragmentación y la conexión de ésta con la merma que el pasado considerado como inerte ejerce sobre la voluntad creadora.

¡En verdad, amigos míos, yo camino entre hombre
como entre fragmentos y miembros de hombres!
Para mis ojos lo más terrible es encontrar al hombre
destrozado y esparcido como sobre el campo de batalla
y de matanza.
Y si mis ojos huyen desde el ahora hacia el pasado:
siempre encuentran lo mismo: fragmentos y miembros
y espantosos azares —¡pero no hombres!
El ahora y el pasado en la tierra —¡ay!, amigos míos—
son para mí lo más insoportable; y no sabría yo vivir sin
ser un vidente de lo que tiene que venir.

²⁸ G. Vattimo: *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, op. cit., p. 52.

²⁹ G. Vattimo: «El nihilismo y el problema de la temporalidad», loc. cit., p. 37.

³⁰ G. Vattimo: *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, op. cit., p. 53. Cfr.: *Diálogo con Nietzsche*, op. cit., p. 51.

Un vidente, un volente, un creador, un futuro también [...] El querer hace libres: pero ¿cómo se llama aquello que mantiene todavía encadenado al libertador? «Fue»: así se llama el rechinar de dientes y la más solitaria tribulación de la voluntad. Imponente contra lo que está hecho —es la voluntad un malvado espectador para todo lo pasado.[...] Que el tiempo no camine hacia atrás es su secreta rabia. «Lo que fue, fue» —así se llama la piedra que ella no puede remover [...] Esto, sí, esto solo es la venganza misma: la aversión de la voluntad contra el tiempo y su «fue» [...] Yo os apartaré de todas estas canciones de fábula cuando os enseñe: «la voluntad es un creador»³¹.

La cultura histórica decimonónica provoca una suerte de hipóstasis sobre el pasado que pone, irremediabilmente, al hombre en una situación epigónica, situación que a través de Hegel se convirtió en sistema. El pasado, cuya expresión paradigmática es el «así fue» [*es war*], cobra la naturaleza de un armazón inapelable con la capacidad de, más allá de toda decisión humana, dotar de una estructura al presente en la que ésta es confinada. Afirma Vattimo que Nietzsche ha identificado, y es consciente de ello, una estructura *constitutiva* del hombre³². Éste se distingue de los animales en cuanto aprende a decir *es war*. El problema de la relación con el pasado no es propio, entonces, de una época sino del hombre en cuanto tal, por lo que tiene un carácter universal: el *es war* revela al hombre su naturaleza como *un imperfectum que nunca se completa*.

La persistencia de la estructura del *es war*, del pasado como categoría cerrada e inapelable, toma su fuerza no de exigencias científicas o de la imposición de los hechos, tampoco de una constante *psicológica*, sino de la inercia propia del horizonte histórico que constituye³³. Es decir, dicha estructura es la del *mundo* del hombre. Nietzsche, «cargado de una fuerza profética singular», cuando nos habla de «mundo» no ofrece una visión particular ingenua sino que nos habla de la conexión entre «mundo» y «visión del mundo», sobre todo significa una

³¹ F. Nietzsche: *Así habló Zaratustra*, op. cit., pp. 202-206 [KSA: vol. 4, pp. 172-175].

³² G. Vattimo: «El nihilismo y el problema de la temporalidad», loc. cit., pp. 36-40.

³³ *Ibid.*: p. 40.

problematización del concepto mismo de *Weltanschauung*³⁴. En realidad, nos dirá Vattimo, lo esencial de su doctrina del nihilismo estaba ya prefigurada en sus primeros escritos y, precisamente, el problema del nihilismo implica el «problema del mundo». El escrito que mejor lo ilustra es *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873), que ya anticipaba la solución al problema fundamental presentado en *Götterdämmerung*: cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en fábula. Vattimo convierte la forma afirmativa del título en interrogante: ¿cómo es posible que deviniera fábula? La respuesta está en el escrito de 1873:

No sabemos todavía de dónde procede el impulso hacia la verdad, pues hasta ahora sólo hemos prestado atención al compromiso que la sociedad establece para existir: ser veraz, es decir, utilizar las metáforas habituales [...] dicho en términos morales, hemos prestado atención al compromiso de mentir de acuerdo con una convención firme, mentir borreguilmente, de acuerdo con un estilo vinculante para todos.³⁵

La imposición que el hombre ejerce inicialmente ordenando el mundo mediante reglas sintácticas, inventarios léxicos, etc., formando el gran «*columbarium* de los conceptos», descansa siempre sobre la forma originaria del lenguaje como «esfera media libremente poetizante y creativa» descrito en la segunda *Intempestiva*. A partir de ahí, toda certeza inmediata es resultado de la mediación de un determinado marco lingüístico-conceptual que, considerado desde su aspecto más amplio, forma un mundo histórico. Cosa que incluye el dispositivo fundamental que, según Heidegger, origina la metafísica: la *adequatio*, la correspondencia entre proposición y estado de cosas: «es verdadera la proposición que se adecua, no al estado de cosas ante todo, sino a las reglas internas que definen el ámbito de nuestro mundo. A partir de *esta*

³⁴ Ibid.: p. 63. La discusión del concepto de *Weltanschauung* tiene, como se sabe, una resonancia netamente heideggeriana; aparece primeramente en *Sein und Zeit* y obtiene elaboración definitiva en *Holzwege*. A estas alturas, resulta evidente que parte de la estrategia vattimiana de presentar a un Nietzsche como protagonista del *giro ontológico*, y esquivar así la lógica histórica en la que Heidegger pretende confinarlo, consiste en involucrarlo en desarrollos teóricos que sólo tuvieron lugar después de su muerte.

³⁵ F. Nietzsche: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, en *Obras completas*, Tecnos, Madrid, 2011 [trad.: Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca, Luis E. de Santiago]; vol I., p. 613 [KSA: vol 1, p. 880 s.]. Vid.: G. Vattimo: «La visión del mundo de Nietzsche» (1967), en *Diálogo con Nietzsche*, op. cit., pp. 63-81; p. 68.

adecuación afirmamos la otra (entre proposición y cosa): pero tampoco este paso es natural; es, una vez más, un modo históricamente dado»³⁶. Así las cosas, vemos que la enfermedad histórica se encuentra a la base del historicismo. El historicismo, por su parte, consiste en ese fenómeno que primero afirma la racionalidad y el valor como orden finalista de la historia y más adelante, precisamente por el perfeccionamiento de los medios de investigación y acumulación del saber historiográfico, concluye verificando la total ausencia de tal orden y, por tanto, negándolo. El relativismo histórico es consecuencia inmediata del racionalismo providencialista al cual niega: los itinerarios del historicismo y el nihilismo, por tanto, coinciden³⁷.

Nihilismo e historicismo comparte una estructura que tendrá, como otra de sus manifestaciones preeminentes, el «espíritu de venganza» que se experimenta como la imposibilidad de la voluntad de *querer hacia atrás*. La redención es pensada respecto del «espíritu de venganza» que domina al hombre hasta ahora, *der bisherige Mensch*, el de la tradición platónico-cristiana, prisionero de tal estructura temporal lineal. La voluntad se encuentra frente a efectos cuya causa no puede dominar, incluso se experimenta a sí misma como efecto de algo que está *ya* ahí como fundamento y origen de lo que acontece. El «espíritu de venganza» (rasgo esencial de la cultura nihilista³⁸) tendría, por tanto, en la estructura del *es war* su origen. La conexión entre espíritu de venganza y la estructura del *es war* encontrará una elaboración profunda por parte de Vattimo en *El sujeto y la máscara* (1974), donde recibe el nombre de «estructura edípica del tiempo», sobre cuya posibilidad de erradicación descansará la expectativa misma de revolución dionisiaca. De momento ofrece un análisis estrictamente filosófico, sin

³⁶ G. Vattimo: «La visión del mundo de Nietzsche», loc. cit., pp. 63-81; p. 70.

³⁷ G. Vattimo: «El nihilismo y el problema de la temporalidad», loc. cit., p. 47.

³⁸ El fragmento del *Zarathustra* debe leerse en combinación con otro aparecido en *La voluntad de poder* que presenta al espíritu de venganza como la forma esencial — nihilista— de la civilización occidental desde Sócrates hasta nuestros días. «En todas partes en que se han buscado responsabilidades, el que las ha buscado ha sido el *instinto de venganza*. Durante milenios este instinto de venganza ha dominado de tal modo a la humanidad que con su distintivo ha marcado a la metafísica entera, a la psicología, a la concepción de la historia y, sobre todo, a la *moral*. Por lejos que el ser humano haya llegado aunque sólo sea con su pensamiento, hasta allí ha inoculado en las cosas el bacilo de la venganza»; F. Nietzsche: *Fragmentos póstumos*, op. cit., fr. 15 [30] 2, vol IV, p. 636 [KSA: vol. 13, p. 424].

implicaciones políticas directas. El espíritu de venganza articula el complejo de síntomas que se manifiestan como «enfermedad histórica», «metafísica», «nihilismo», etc. Igualmente en el triunfo de la «voluntad de verdad» sobre la «voluntad de crear», que consolida el dominio de hombres improductivos que, incapaces de crearse un mundo, lo ponen como *dado* y buscan los medios de *llegar* a él. Como también en la moral, como campo del conflicto entre los hombres débiles que se defienden, mediante una tabla de virtudes gregarias, de la libre creatividad de los grandes hombres³⁹. Son todas ellas formas en que se presenta el ser-ya-así, el *es war*. Para Vattimo, el eterno retorno vendría a resolver la acumulación de fuerzas de tensión que se han ido depositando en la obra de Nietzsche desde sus primeros escritos.

3. Eterno retorno.

Hemos visto que ya en la *Segunda intempestiva* advertía Nietzsche de que la acción verdaderamente histórica, es decir, no epigonal, exigía una cierta forma de olvido, una suspensión de la conciencia histórica, hacer valer la raigambre en el elemento *ahistórico*⁴⁰. Los estudios históricos no serán perjudiciales en la medida que no mitiguen la *fuerza plástica* de un pueblo, esto es, en la lectura de Vattimo, su capacidad de trazar los límites necesarios que sirven de sustento al ser. Si déficit de «fuerza plástica» y «enfermedad histórica» significan aproximadamente lo mismo, entonces, ¿qué solución podrá extraerse del planteamiento nietzscheano? A las dos grandes destrucciones llevadas a cabo por el joven Nietzsche (la de la superstición del darse inmediato de las cosas como verdad en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* y la destrucción de la historia como horizonte, «el gran mito del siglo XIX», en la segunda *Intempestiva*) hay que buscar en el Nietzsche maduro propuestas *constructivas*⁴¹. El sentido en el que haya que entender el elemento *unhistorisch* se aclara en las obras de madurez con el concepto de eterno retorno, que supone una nueva posición frente al problema del tiempo que sitúa al hombre en una relación inédita, antes que con los

³⁹ G. Vattimo: «El nihilismo y el problema de la temporalidad», loc. cit., pp. 53 ss.

⁴⁰ Ibid.: p. 42.

⁴¹ G. Vattimo: «La visión del mundo de Nietzsche», loc. cit., p. 74.

momentos singulares del tiempo, con el devenir en su totalidad. «El problema del nihilismo manifiesta el problema del hombre confrontado al tiempo, esto es, el problema de la eternidad»⁴². No se tratará, pues, de dar una solución intrahistórica y, por ende, *metafísica*, al problema de la superación del nihilismo.

En un halo enigmático que envuelve todo lo que atañe a su origen y su sentido doctrinal, la idea del eterno retorno le sobrevino a Nietzsche caminando entre los bosques junto al lago de Silvaplana «a 6000 pies más allá del hombre y del tiempo»⁴³. En aquellas fechas (primavera y verano de 1881, tras pasados por crisis nerviosas que se alternaban con rachas de euforia y creatividad⁴⁴) se interesó por Spinoza (o, por lo menos, el Spinoza de Kuno Fischer⁴⁵) en quien vio, con gran entusiasmo, a un predecesor y a quien dedicó lecturas intensivas. La primera noticia publicada del descubrimiento aparece en *La ciencia jovial*, poco antes de la alusión a la muerte de dios⁴⁶.

El texto en cuestión no contiene más que una sugerencia, una extravagante invitación a imaginar lo inconcebible. Sin embargo, ya

⁴² G. Vattimo: *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, op. cit., p. 50.

⁴³ F. Nietzsche: *Ecce Homo*, Alianza, Madrid, 2005 [trad.: Andrés Sánchez Pascual]; p. 103 [KSA: vol. 6, p. 335].

⁴⁴ M. Montinari: *Lo que dijo Nietzsche*, Salamandra, Barcelona, 2003 [trad.: Enrique Lynch., orig.: *Che cosa ha detto Nietzsche* (1975), Adelphi, Milán, 1999]; p. 104.

⁴⁵ Ibid.: p. 106.

⁴⁶ «El peso más pesado —Qué pasaría si un día o una noche se introdujera a hurtadillas un demonio en tu más solitaria soledad para decirte: «Esta vida, tal como la vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla no sólo una vez, sino innumerables veces más; y sin que nada nuevo acontezca, una vida en la que cada dolor y cada placer, cada pensamiento y cada suspiro, todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida habrá de volver a tí, y todo en el mismo orden y la misma sucesión —como igualmente esta araña y este claro entre los árboles, e igualmente este momento, incluido yo mismo. Al eterno reloj de arena de la existencia se le dará la vuelta una y otra vez —«¡y tú con él, minúsculo polvo en el polvo»— ¿No te arrojarías entonces en el polvo rechinando los dientes, y maldiciendo al demonio que te hablara en estos términos? ¿O acaso has vivido ya alguna vez un instante tan terrible en el que responderías: «¡Tú eres un Dios y jamás he escuchado nada más divino!»? Si aquel pensamiento llegara a apoderarse de tí, tal como eres, te transformaría y tal vez te aplastaría; la pregunta decisiva respecto a todo y en cada caso particular sería esta: «¿Quieres repetir esto una vez más e innumerables veces más?» ¡Esto gravitaría sobre tu acción como el peso más pesado! Pero también: ¡qué feliz tendrías que ser contigo mismo y con la vida, para no desear nada más que esta última y eterna confirmación y sanción!». F. Nietzsche: *La ciencia jovial*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001 [trad.: Germán Cano]; § 341, p. 327 [KSA: vol. 3, p. 570].

desde esta primera comparecencia, el sentido de la idea de eterno retorno presenta, dramáticamente, la posibilidad de dos lecturas, una moral y cosmológica la otra. La lectura moral nos habla de la exigencia de dotar de sentido y plenitud a cada instante. Un *criterio* sumamente exigente que se cierne sobre cada ínfimo detalle de la vida consciente del individuo. Respecto a la posibilidad de una lectura cosmológica, es bien conocida la interpretación de Karl Löwith que ve en la doctrina del eterno retorno un colosal esfuerzo por parte de Nietzsche de inaugurar, en plena cúspide de la modernidad, una cosmología presocrática y una metafísica del tiempo alternativa a la historia cristiana; el retorno a una concepción arcaica de los ciclos frente a la historia jalonada judeocristiana⁴⁷. Maurizio Ferraris ofrece un recuento prolijo de lecturas científicas que Nietzsche llevó a cabo en aquella época, resultando especialmente pregnante la *Historia del materialismo* de Lange, que bien podría haber impregnado la idea del retorno de tintes cosmográficos⁴⁸. Montinari nos informa de que la recurrencia cósmica circulaba en la forma de hipótesis pseudocientífica y que ocupó cierto espacio en los debates de la época (Dühring, von Nägeli, Engels). Está bien establecido, además, el hecho de que existen notables coincidencias en la formulación nietzscheana con la idea de Auguste Blanqui expuesta en *L'eternité par les astres*, obra que Nietzsche leyó y anotó. Por otro lado, no ayuda a la clarificación del asunto que Nietzsche, por su parte, intentara él mismo *demostrar científicamente* la doctrina, como acreditan numerosas entradas en sus cuadernos de ese periodo. Montinari identifica un cierto *maquiavelismo* en el planteamiento de la doctrina por parte de Zaratustra cuyos anuncios se mueven en la proximidad del lenguaje religioso y las tesis cosmológicas con la confianza de que el éxito de su difusión conduciría a la caída definitiva de toda religión y toda metafísica: «El hecho de que la doctrina del eterno retorno se encontrara, por así decirlo, en el límite del conocimiento científico y que pudiera ser incluso la consecuencia inevitable de una concepción de la existencia rígidamente determinista y claramente ‘atea’, satisfacía la ‘pasión del conocimiento de Nietzsche’. Pero él quería reformar la humanidad para que surgiera *el hombre terrestre universal*: también la hipótesis por sí sola puede llegar

⁴⁷ K. Löwith: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (1959), Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1986.

⁴⁸ M. Ferraris: *Nietzsche y el nihilismo*, Salamandra, Barcelona, 2003 [trad.: Enrique Lynch; orig.: *Che cosa ha detto Nietzsche* (1975), Adelphi, Milán, 1999]; p. 69.

a ser, a la larga, ‘más poderosa que cualquier fe si consigue subsistir mucho más tiempo que un dogma religioso’»⁴⁹.

Ahora bien, para Vattimo, el alcance de la doctrina no debe medirse en la posibilidad de demostración científica, sino en los límites de la «pensabilidad» dentro del contexto del resto de tesis nietzscheanas. Zarathustra inaugura la nueva filosofía de Nietzsche, la filosofía del «mediodía», preparada por la filosofía del «amanecer» que concluye con *La ciencia jovial*. En *Göttendämmerung*, en la última sección, *Sobre cómo el mundo verdadero se convirtió en fábula*, explica el desarrollo —no solamente de su pensamiento sino de la cultura europea en general— que ha conducido hasta Zarathustra. «Al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente [...] *Incipit Zarathustra*». Además, el célebre *dictum* «no hay hechos, sólo interpretaciones», central en la interpretación vattimiana, obliga a poner entre paréntesis toda afirmación a propósito de las presuntas intenciones científicas de Nietzsche. Ello hace difícil de creer que, aunque dedicara muchas páginas a la exposición cosmológica, la considerase la parte fuerte y decisiva de la doctrina. En los grandes discursos de Zarathustra predomina sin duda el sentido ético. Mas la realización posible de una exigencia ética de tal calado requiere de una visión de más alcance que la de los meros preceptos: *el eterno retorno puede ser deseado sólo por un hombre feliz (capaz de desear la recurrencia eterna) pero un hombre feliz puede darse sólo en un mundo radicalmente transformado*⁵⁰. La exigencia de transformación conduce a la necesidad de eliminar el marco de la temporalidad lineal, de la estructura designada como *es war*. El sentido de la exposición cosmológica es, entonces, derivado, una suerte de corolario que ilustra y explicita el enigmático núcleo esencial.

Para aproximar esa brumosa entraña de la doctrina del eterno retorno es imprescindible internarse en algunos de los textos nietzscheanos fundamentales en la exégesis de Vattimo. *Sobre la visión y el enigma*⁵¹ seguramente sea el que reúna una mayor cantidad de elementos de

⁴⁹ M. Montinari: *Lo que dijo Nietzsche*, op. cit., p. 112.

⁵⁰ G. Vattimo: «El problema del conocimiento histórico y la formación de la idea nietzscheana de la verdad» (1967), en *Diálogo con Nietzsche*, op. cit., pp. 83-108; p. 90.

⁵¹ F. Nietzsche: *Así habló Zarathustra*, op. cit., pp. 227-232 [KSA: vol. 4, 197-202].

afinidad con la lectura heideggerianizante que aquél intenta producir. En él un abatido Zaratustra habla frente a los aguerridos marineros «ebrios de enigmas» y amantes del peligro, que navegan el barco que se dirige a las Islas Afortunadas. Les presenta a éstos un enigma —que ha de ser *adivinado* antes que *deducido*— compuesto, fundamentalmente, por dos escenas. En la primera, el propio Zaratustra asciende tortuosamente venciendo la gravedad inmensa del *espíritu de pesadez* que se expresa del modo más gráfico por boca de un enano sentado en su hombro. La sola mención del pensamiento abismal hace que, como un resorte, el enano salte desde el hombro de Zaratustra a tierra, librándose éste de su peso⁵². Es el momento mismo en que aparece el portón con aquella inscripción clave: «Instante» [*Augenblick*]. El enano desaparece y emergen los elementos de una nueva escenografía con rasgos

⁵² «¡Alto! ¡Enano!, dije. ¡Yo! ¡O tú! Pero yo soy el más fuerte de los dos: —¡tú no conoces mi pensamiento abismal! ¡Ese, no podrías soportarlo!» — // Entonces ocurrió algo que me dejó más ligero: ¡pues el enano saltó de mi hombro, el curioso! Y se puso en cuclillas sobre una piedra delante de mí. Cabalmente allí donde nos habíamos detenido había un portón. // «¡Mira ese portón! ¡Enano!, seguí diciendo: tiene dos caras. Dos caminos convergen aquí: nadie los ha recorrido aún hasta su final. // Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia adelante —es otra eternidad. // Se contraponen esos caminos; chocan derechamente de cabeza: —y aquí, en este portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba: ‘Instante’. // Pero si alguien recorriese uno de ellos —cada vez y cada vez más lejos: ¿crees tú, enano, que esos caminos se contradicen eternamente?» — // «Todas las cosas derechas mienten —murmuró con desprecio el enano—. Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo.» «Tú, espíritu de la pesadez, dije encolerizándome, ¡no tomes las cosas tan a la ligera!»; *ibid.*: p. 229 s. [KSA: vol. 6, p. 199 s.].

marcadamente oníricos⁵³ —un desierto de «peñascos salvajes» bañados por un claro de luna, ladridos que retrotraen a Zaratustra a tiempos pasados, etc.— en el que se produce un raudal de imágenes enigmáticas⁵⁴.

Es de suponer, pues, que hay elementos suficientes para descartar la centralidad de la lectura cosmológica en favor de otra que sitúa la *decisión* como el núcleo filosófico —y dramático— del discurso. Ello se ve reforzado notablemente en *El convaleciente* donde la «versión ligera» del eterno retorno expuesta por los animales de Zaratustra es

⁵³ «¡Pero allí yacía por tierra un hombre! ¡Y allí! El perro saltando, con el pelo erizado, gimiendo, —ahora él me veía venir— y entonces aulló de nuevo, gritó: —¿había yo oído alguna vez a un perro gritar así pidiendo socorro? // Y, en verdad, lo que vi no lo había visto nunca. Vi a un joven pastor retorciéndose, ahogándose, convulso, con el rostro descompuesto, de cuya boca colgaba una pesada serpiente negra. // ¿Había visto yo alguna vez tanto asco y tanto lívido espanto en un solo rostro? Sin duda se había dormido. Y entonces la serpiente se deslizó en su garganta y se aferraba a ella morRIENDO. // Mi mano tiró de la serpiente, tiró y tiró: - ¡en vano! No conseguí arrancarla de allí. Entonces se me escapó un grito: «¡Muerde! ¡Muerde! // ¡Arráncale la cabeza! ¡Muerde!» - éste fue el grito que de mí se escapó, mi horror, mi odio, mi náusea, mi lástima, todas mis cosas buenas y malas gritaban en mí con un solo grito. // —¡Vosotros, hombres audaces que me rodeáis! ¡Vosotros, buscadores, indagadores, y quienquiera de vosotros que se haya lanzado con velas astutas a mares inexplorados! ¡Vosotros, que gozáis con enigmas! // ¡Resolvedme, pues, el enigma que yo contemplé entonces, interpretadme la visión del más solitario! // Pues fue una visión y una previsión: - ¿qué vi yo entonces en símbolo? ¿Y quién es el que algún día tiene que venir aún? // ¿Quién es el pastor a quien la serpiente se le introdujo en la garganta? ¿Quién es el hombre a quien todas las cosas más pesadas, más negras, se le introducirán así en la garganta? —Pero el pastor mordió, tal como se lo aconsejó mi grito; ¡dio un buen mordisco! Lejos de sí escupió la cabeza de la serpiente: —y se puso en pie de un salto—. // Ya no pastor, ya no hombre, - ¡un transfigurado, iluminado, que reía! ¡Nunca antes en la tierra había reído hombre alguno como él rió! // Oh hermanos míos, oí una risa que no era risa de hombre, —y ahora me devora una sed, un anhelo que nunca se aplaca. // Mi anhelo de esa risa me devora: ¡oh, cómo soporto el vivir aún! ¡Y cómo soportaría el morir ahora!—.»; *ibid.*: p. 231 [KSA: vol. 4, p. 201 s.].

⁵⁴ Las dos serpientes, por ejemplo: la serpiente negra y pesada representa lo contrario a la serpiente enroscada al cuello del águila, que componen un emblema elocuente que acompaña a Zaratustra. Heidegger nos dice que «La serpiente negra es el sombrío siempre igual del nihilismo, su fundamental carencia de meta, es el nihilismo mismo» (M. Heidegger: *Nietzsche*, vol. I, p. 356 [GA 6.2: p. 396]). El nihilismo amenaza al hombre con incorporarse totalmente y tiene que ser superado por cada uno que se vea afectado y, por tanto, en peligro. Es por ello que, siguiendo a Heidegger, de nada sirva la ayuda que Zaratustra brinda al pastor: «el nihilismo no se puede superar desde afuera (...) poniendo en lugar del Dios cristiano otro ideal, la razón, el progreso, el *socialismo* económico-social, la mera democracia» [Ibidem]. Igualmente arcano resulta la naturaleza del grito de Zaratustra, su fuerza e intensidad («todas las cosas buenas y malas gritaban en mí con un solo grito») y el hecho de que sobrecoja al que grita, como un gesto involuntario que pasa a formar parte del propio enigma.

rechazada por éste con vehemencia⁵⁵. Zaratustra, que aparece ahora ya totalmente identificado como el protagonista del episodio en que ha arrancado la cabeza a la serpiente, reprocha a sus animales haber convertido la gesta en una canción de organillo que repite estrofas que bien pueden identificarse, o así parece creerlo Vattimo, con la comprensión popular del eterno retorno y las versiones pseudocientíficas que circularon a finales del siglo XIX. En los últimos versos, en los que los animales siguen con la cantinela, el protagonista convalece, ausente y silencioso, sumido en la profundidad del pensamiento cuyo atroz contenido fue puesto de manifiesto en *La visión y el enigma*. El retorno no es aquel del que hablan los animales en su canto, el jubiloso retornar de la vida, que siempre «se crea de nuevo». No se anuncia, por tanto una nueva religión natural ni una *cosmovisión* precientífica. Por otro lado, no tendría sentido un Nietzsche que presenta un nuevo «mundo verdadero», cosa que se desprende de la lectura superficial de las tesis cosmológicas.

Las dificultades en la interpretación (por ejemplo la que atañe a la imposible conciliación, ya de partida, entre la circularidad del eterno retorno y el momento emergente de la decisión) se deben a que el asunto nos traslada al límite de la capacidad misma de representar: la dificultad tiene su arraigo en el efecto desestructurador que tiene sobre el sujeto. Algo como que la «impensabilidad» se debe a una inconmensurabilidad irrebalsable entre pensamiento de eterno retorno y el hombre moderno. Nietzsche apunta, sin llegar jamás a aclararlo del todo, a la conexión entre mundo del eterno retorno y decisión. La comprensión presenta una exigencia: «seguir este camino depende del hecho de que recorrerlo exige un abandono de la representación habitual

⁵⁵ F. Nietzsche: *Así habló Zaratustra*, op. cit., p. 305 [KSA: vol. 4, p. 272 s.]: «Oh Zaratustra, dijeron a esto los animales, todas las cosas mismas bailan para quienes piensan como nosotros: vienen y se tienden la mano, y rien, y huyen - y vuelven. // Todo va, todo vuelve; eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del ser. // Todo se rompe, todo se recompone; eternamente se construye a sí misma la misma casa del ser. Todo se despide, todo vuelve a saludarse; eternamente permanece fiel a sí el anillo del ser. // En cada instante comienza el ser; en torno a todo “Aquí” gira la esfera “Allá”. El centro está en todas partes. Curvo es el sendero de la eternidad.» // —¡Oh truhanes y organillos de manubrio!, respondió Zaratustra y de nuevo sonrió, qué bien sabéis lo que tuvo que cumplirse durante siete días.— // —¡Y cómo aquel monstruo se deslizó en mi garganta y me estranguló! Pero yo le mordí la cabeza y la escupí lejos de mí. Y vosotros, —¿vosotros habéis hecho ya de ello una canción de organillo? Mas ahora yo estoy aquí tendido, fatigado aún de ese morder y escupir lejos, enfermo todavía de la propia redención».

de las relaciones entre voluntad humana, tiempo y mundo»⁵⁶. El carácter enigmático subsiste incluso para el propio Nietzsche. La forma «profética» del Zarathustra no debe tomarse como una elección estilística o un recurso retórico sino que tiene que ver, de nuevo, con la «impensabilidad» de los contenidos. Lo que falta a la «canción de organillo», en *El convaleciente*, y al «espíritu de pesadez», en *La visión y el enigma*, tiene que ver con la decisión. Zarathustra se identifica a sí mismo con el pastor. Pero, para que la idea de eterno retorno pueda funcionar como pensamiento decisivo para la transformación del hombre debe significar algo más que una mera ficción edificante. Los argumentos cosmológicos están al servicio de ese «algo más» y no al contrario. El contenido decisivo de la doctrina hay que situarlo en la supresión de la estructura lineal del tiempo. Sin embargo, no es posible una propuesta con contenidos concretos *más allá* de la destrucción de dicha estructura. Una vez más, debemos contentarnos con una tensión escatológica de un anuncio, un nuevo origen indescifrable. *El superhombre se anuncia pero no se explica*. «El superhombre de Nietzsche es algo que solamente puede prepararse, de hecho, no se prepara al superhombre como tal, sino su casa, su mundo»⁵⁷.

4. Instante y decisión: *Übermensch*.

La decisión del pastor que arranca la cabeza a la serpiente (símbolo, precisamente, de la circularidad y del anillo eterno) hace que la decisión y el eterno retorno queden indisolublemente unidas en un sentido relacionado con la *autotransformación* que el hombre es capaz de darse. Una solución a la pesantez del *es war* que, por lo demás, no podrá ser dialéctica, dado que no puede pasarse del «así fue» al «así lo quise» a través de la comprensión de un orden necesario subyacente. La ruptura con la concepción banal del tiempo, consistente en la asunción del mismo como sucesión irreversible de momentos, se hace a través de la afirmación del instante que establece una recíproca determinación entre las dos dimensiones temporales, futuro y pasado⁵⁸.

⁵⁶ G. Vattimo: «El nihilismo y el problema de la temporalidad», loc. cit., p. 61.

⁵⁷ G. Vattimo: *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, op. cit., p. 79.

⁵⁸ G. Vattimo: «El nihilismo y el problema de la temporalidad», loc. cit., p. 61.

Si el devenir es el eterno retorno de lo idéntico (es decir, no tiene una dirección y un desarrollo como pretendía el historicismo), la decisión, por un lado se convierte en absoluto, y por otro, determinante no sólo de un punto de vista de la historia, sino de la historia en su totalidad. [...] En un mundo no hay historia como devenir historicista, la decisión es verdaderamente un absoluto.⁵⁹

Debemos demorarnos brevemente para situar la cuestión. Dado que en el argumento de Vattimo es central la anticipación en Nietzsche del problema ontológico, es importante la comprensión del desarrollo de las nociones de «decisión» e «instante» en Heidegger. En el cuarto capítulo de la segunda sección de *Sein und Zeit*⁶⁰, se ocupa éste de la inserción de la estructura de la temporalidad (o *temporeidad*) en el mundo de la existencia cotidiana del Dasein. Allí la experiencia del tiempo inauténtica es aquella que se deriva del estar inmerso *en lo que se ocupa*. La característica esencial de la existencia inauténtica es la incapacidad de apropiarse de las cosas en su verdadera esencia de posibilidades. Ahora, el Dasein auténtico es tal sólo en cuanto se relaciona con el mundo en términos de posibilidades. La autenticidad, que en la primera sección de la obra permanecía como en suspenso, en forma abstracta, sólo entrevista en la inautenticidad de lo cotidiano, se presenta precisa y concreta en la *anticipación de la muerte*. Pero en este momento Heidegger se muestra consciente de que se mueve en el plano meramente reflexivo de la hipótesis filosófica. Será crucial en su investigación establecer la posibilidad de una conexión con el nivel existencial. La búsqueda de la posibilidad en la existencia de la anticipación de la muerte conduce a Heidegger a elaborar una compleja doctrina de la decisión que adopta la forma de *una nueva crítica de la teoría de la acción*⁶¹.

Anticipar la muerte no quiere decir renunciar a toda otra posibilidad efectiva sino considerarla en su propia naturaleza, y ello exige una suspensión de la adhesión a los inmediatos intereses intramundanos en

⁵⁹ Ibid.: p. 77.

⁶⁰ M. Heidegger: *Ser y tiempo*, op. cit., pp. 351 ss [GA 2: pp. 334 ss].

⁶¹ M. Haar: *Heidegger et l'essence de l'homme* (1990), Jérôme Millon, Grenoble, 2002; pp. 55-92.

los que se está *disperso*. En tal dispersión aparece la «voz de la conciencia», fenómeno crucial en el que el Dasein se juega la autenticidad: la voz no dice algo que pueda ser comunicado o discutido, sino que «habla como silencio», limitándose a remitir al Dasein a sí mismo; no ordena contenidos precisos, sino que le exige que asuma una posibilidad concreta, no porque *se* [*man*] hace así, sino como posibilidad *propia*⁶². Dado que el Dasein vive ante todo y desde siempre en la inautenticidad y la dispersión, la conciencia habla *negativamente*, en la forma de una culpabilidad originaria que no tiene su causa en un concreto acto *culpable*, sino que está vinculada al general *estado-de-yecto*. El hombre como Dasein, es el ente que lleva dentro de sí su fundamento, su poder ser; pero, en cuanto *arrojado*, no puede disponer de ese *estado-de-yecto*, en el cual se encuentra ya desde siempre. La voz de la conciencia sólo se puede escuchar respondiéndole; y esto significa: salir del anonimato del *se* para decidirse *por lo propio*. Decidirse por las posibilidades en las que se está disperso como propias, como verdaderas posibilidades y en relación a la posibilidad más propia, la muerte. No sobre esta o aquella posibilidad, sino *decisión anticipante de la muerte*. Y esto abre al concepto de temporalidad como sentido del ser del Dasein: la decisión anticipante posibilita *auténticamente* posibilidades, tiene un porvenir, un futuro. Un futuro al cual se lanza desde la inautenticidad, el ser arrojado como ser culpable es el *pasado* del Dasein. Con esto llegamos al concepto de «resolución» [*Entschlossenheit*], que se define como una extensión del ser-para-la-muerte, y la llamada de la conciencia que presupone, por tanto, la capacidad del Dasein para hacerse cargo de su posibilidad más propia. La resolución conduce a la decisión (*Entschluss*), la proyección de una posibilidad efectiva.

A continuación Heidegger investiga la conexión entre la muerte y la «concreta situación de la acción»⁶³. Para entender cómo la resolución puede pasar al acto y convertirse en una acción determinada debe comprenderse que la situación surgida de la llamada no es una *representación*, no es ponerse ante algo [*vor-stellung*] ni poner algo ante

⁶² M. Heidegger: *Ser y tiempo*, op. cit., § 68b, pp. 356 ss. [GA 2: 339 ss.].

⁶³ *Ibid.*: p. 321 [GA 2: p. 302].

sí, sino ponerse *dentro de algo*: «Como resuelto el Dasein ya *actúa*»⁶⁴. El Dasein hace su efectiva existencia por sí mismo. Heidegger busca el contenido *existencial* en la *reciprocidad de la resolución y la decisión*. La decisión resuelta y efectiva no se osifica en la situación sino que permanece libre para ser tomada otras veces y de otras formas. Y ello no como falta de resolución sino como *posible repetición de uno mismo*. El Dasein abre una libertad constante de decisión que toma su certidumbre de la certidumbre de la propia muerte. Certidumbre de la que procede la posibilidad de «tomarse a sí de vuelta» absolutamente, retirándose absolutamente. Esta certidumbre es *Augenblick*. Kierkegaard vio con la máxima penetración el *Augenblick* como fenómeno existencial del instante, pero se le escapó su correspondiente interpretación existencial: «se queda en el concepto vulgar de tiempo y determina el instante recurriendo al ahora y a la eternidad»⁶⁵. La «temporalidad» de Kierkegaard es mera *intratemporeidad* que desconoce absolutamente el *instante*, esto es, el nexo entre la situación existencial y la todavía no explícita existencialmente pero ya fundamentada *existencialmente* «temporeidad originaria».

Insistamos pues, el *Augenblick* ilumina y abarca, en el breve trasunto de una mirada reveladora, la situación del Dasein. Ello no ocurre *en* el presente sino que *lo* funda, en el sentido de que dispone a experimentarlo de una *forma propia*, auténtica. Es un presente que proyecta conjuntamente su futuro y su haber sido, que debe distinguirse

⁶⁴ Ibid.: p. 318 [GA 2: p. 300]. Más adelante (p. 326 s. [GA 2: p. 308 s.]), es expuesta esta misteriosa y cuasimística capacidad del Dasein

⁶⁵ Ibid.: p. 355 n.1 [GA 2: p. 338]. La complejidad de los adjetivos *existenziell* y *existenzial* merece una aclaración. *Existenziell* [«existencial» en la traducción clásica de Gaos y «existentiva» en la más reciente de Jorge Eduardo Rivera; Vattimo, siguiendo a Chiodi, la vierte al italiano como «esistentiva»] alude al problema de la existencia como se plantea en la existencia misma (los problemas que encontramos y resolvemos, a cualquier nivel, incluso el de la anticipación de la propia muerte). *Existenzial* [«existencial» para Gaos y «existencial» para Rivera; «esistenziale» Vattimo-Chiodi] alude al problema de la existencia en el nivel *reflexivo*, podría llamarse también «problema sobre la existencia». La analítica de la existencia tiene un carácter, no de una comprensión existentiva, sino existencial (M. Heidegger: *Ser y tiempo*, op. cit., p. 67 s [GA 2: p. 42]). Sin embargo, la analítica existencial tiene, en última instancia, raíces existentivas. (Ibid.: p. 68 s. [GA 2: p. 43]). «Óntica», es toda consideración del ente que se atiene a los caracteres del ente como tal, sin poner en tela de juicio su ser. «Ontológica» es la consideración que apunta al ser del ente. La descripción del ente intramundano es óntica, la interpretación del ser del ente es ontológica. El conocimiento del ente presupone cierta precomprensión de su ser: la base de toda verdad óntica está la verdad ontológica. Cfr.: G. Vattimo: *Introducción a Heidegger*, op. cit., p. 19 s.

del fenómeno de la *presentificación* [*Gegenwärtigen*], modo inauténtico de hacer algo presente. Es inauténtico porque está privado de toda perspectiva sobre el futuro propio del Dasein, significa querer algo como meramente presente, incesantemente, sin pasado ni futuro. El *instante*, por el contrario, conlleva la más profunda unificación del Dasein mismo, que de principio se encuentra ya siempre perdido en la dispersión. El instante debe ser comprendido «en su sentido activo»⁶⁶, se extiende sobre el pasado y sobre el futuro extremo, que es abrazado por la *visión*; es mantenido, *sostenido* [*gehalten*] en la resolución. En el instante el total de la *temporeidad* es reunida, recolectada; hace presente a la resolución en sí misma. «El instante no es el ahora fugaz, no es el momento que se desliza veloz para un observador, sino el choque de futuro y pasado», dice Heidegger hablando sobre el eterno retorno⁶⁷. La dificultad máxima en la comprensión de la doctrina reside, avisa, en que «la eternidad es en el instante».

¿Puede entonces el *Augenblick* ser considerado el resultado de una tensión de la voluntad? ¿El momento de ese *instante*, puede desearse, decidirse libremente? Heidegger no dice mucho más, pero parece improbable que los instantes se hagan presentes a la conciencia. Hay algo así como una espontaneidad del instante y del tiempo originario. El instante emerge como novedad inesperada. El carácter integral del tiempo se revela en una fracción ínfima para, en seguida, retirarse. Lo que funda es la *temporeidad* y no sólo el aspecto temporal del Dasein, puesto que lo contrario supondría pensar el tiempo desde el modelo de la presencia. Sólo la auténtica y resolutive *temporeidad* entrega [*überliefert*] al Dasein su «destino» [*Schicksal*] y hace posible la repetición: el explícito retomar y renovar las posibilidades de existencia elegidas en el pasado⁶⁸. El pasado que puede ser repetido, hecho de nuevo posible, está radicalmente desvinculado del pasado simple y fáctico (*vergangen*) y entra gradualmente en la totalidad del Dasein como destino. Destino: *das ursprüngliches Geschehen des Daseins*, el acontecimiento originario del Dasein, que se unifica en tanto es llevado hacia la resolución. El destino es la asunción afirmativa de las posibilidades originarias del Dasein propio, la repetición resolutive de

⁶⁶ Ibid.: p. 355 [GA 2: p. 338].

⁶⁷ M. Heidegger: *Nietzsche*, op. cit., vol I, p. 256 [GA 6.2: p. 278].

⁶⁸ M. Heidegger: *Ser y tiempo*, op. cit., §74, p. 400 [GA 2: p. 385].

uno mismo, el futuro constante de un pasado. La transición desde una metafísica del Dasein hasta una filosofía del ser, o sea, la *Kehre* que marca la transición del primer al segundo Heidegger, se muestra gráficamente en el fenómeno de la angustia. En *Sein und Zeit* es tematizada respecto al miedo: el miedo tiene su origen en un ente intramundano, la angustia surge del ser-en-el-mundo como un todo. La angustia sola nos trae a la disposición para decisiones posibles y, por tanto, es fuente de autenticidad⁶⁹. La angustia está originariamente fundada en el haber-sido, relacionada con la situación *ya dada* del Dasein. La angustia comporta lucidez, revelación superior.

Hasta aquí se podría establecer una cierta correspondencia entre los planteamientos procedentes de Nietzsche y Heidegger a propósito del *Augenblick*. Ambos están conectados a la situación de malestar en la dispersión, la fragmentación, el nihilismo. La angustia haría las veces de potenciador, una fuerza que empuja al Dasein hasta hacerle caer por la ladera de la comprensión transformadora de la propia situación respecto de la constitución del tiempo y el orden del mundo. Sin embargo, más adelante, a partir de «Was ist Metaphysik?» (1929), aparece en Heidegger el poder nulificador como la potencialidad más propia del ser, el ser bajo el velo de la nada. La angustia comparece como un evento del ser mismo⁷⁰. La nada es el hacer-posible del ente como tal al Dasein humano. El poder de creación, en el hombre, se produce solamente en el encuentro con la nada. En la *Introducción* a este escrito, datada en 1949, se reafirma la vocación fundamental de la angustia para revelar al ser. La angustia traduce la imposibilidad del pensamiento para cambiar nada del irresistible despliegue de la Historia del Ser: el pensamiento no puede hacer otra cosa que soportar *angustiosamente* el destino del ser.

La decisión, ya definitivamente desvinculada de todo posible origen humano, anula la articulación de una ética. Sin embargo, aún intentando permanecer en el seno de una perspectiva heideggeriana, la interpretación que Vattimo ofrece del eterno retorno privilegia el sentido ético para, de ahí, sí, pasar inmediatamente a la afirmación del sentido ontológico. Es por ello que no puede desecharse la capacidad humana

⁶⁹ Ibid.: p. 360 s. [GA 2: p. 344].

⁷⁰ M. Heidegger: *Hitos*, op. cit., p. 102 [GA 9: p. 115].

de involucrarse en el evento. «El pensamiento del eterno retorno es una llamada a la asunción de responsabilidad»⁷¹. En los textos vattimianos se procura, ante todo, operar un regreso al ámbito de la resolución como apertura de la libertad de Dasein que conserve cierta simetría con el ser como garante de posibilidad de trascender el orden dado. Es por ello que se conduce la interpretación hacia el *imperativo nietzscheano* expresado en la fórmula «actúa como si lo que vas a hacer se fuera a repetir eternamente». Precisamente, la clave reside en el *carácter imperativo*, en implicar de algún modo una llamada a la responsabilidad. A la vez que, como decíamos, trascender el orden moral y conducir a una posición *ontológica*. Por lo demás, la posibilidad del hombre de hacer algo nuevo en la historia nace de un «arraigo remoto»: «este arraigo hace pensar que la decisión [...] se define en relación con algo, aunque este algo no pueda ser ni el mundo (de la naturaleza ni de la historia) ni Dios, entendido en sentido tradicional. En definitiva, más allá de la caída de horizontes hay una relación constitutiva de la decisión y del superhombre (...) Esta relación que funda originariamente la decisión —que a su vez está a la base del tiempo, de sus dimensiones de pasado y presente, y de todas las relaciones históricamente identificadas— sea una relación con la totalidad del ser»⁷².

*

El potencial utópico y escatológico que aguarda en el concepto de *Übermensch* marca la separación del discurso de Vattimo del canon heideggeriano. La interpretación de Heidegger, a través de las importantes variaciones que se producen en su interior⁷³, termina por ofrecer una imagen del superhombre considerado exclusivamente desde la perspectiva reductora de la historia de la metafísica. «En cuanto

⁷¹ G. Vattimo: «La visión del mundo de Nietzsche», loc. cit., p. 77.

⁷² Ibid.: p. 80.

⁷³ Arturo Leyte explica el cambio que la irrupción de la II Guerra Mundial provoca en el largo proceso de composición del *Nietzsche* heideggeriano abriendo una brecha significativa entre los cursos que componen el primer volumen y los del segundo. En el primero, la metafísica representa una idea general de *theoria* vinculada a la razón y a las ciencias cuya historia debe ser destruída, siéndole a Nietzsche reservado un lugar todavía ambiguo en su final, con un pie dentro y otro fuera de dicha historia. En el segundo, la metafísica coincide con la organización de la vida natural y social y su cumplimiento con la movilización total y el enseñoramiento de hombre planetario, siendo ahora Nietzsche su profeta. A. Leyte: *Heidegger*, op. cit., p. 212.

ejecutor de la transvaloración de todos los valores, Nietzsche, sin conocer el alcance de este último paso, atestigua su definitiva pertenencia a la metafísica, y con ella su abismal separación de *toda posibilidad* de otro inicio»⁷⁴. La fuerza de anticipación y de anuncio que contiene el superhombre nietzscheano queda vinculado al dominio total de la técnica. Si la voluntad de poder, dentro del esquema heideggeriano, es una inversión-superación del sujeto absoluto, algo análogo ocurre con el superhombre: acaba y completa todas las definiciones metafísicas anteriores del concepto «hombre». De modo que si Hegel pone a la voluntad como autoafirmación incondicionada de la razón, el superhombre representa el absoluto de la animalidad, alcanzando la definición de hombre un desarrollo definitivo como posibilidad de animal racional. El superhombre es la forma metafísica de establecer al hombre como animal. La animalidad se convierte en la gran razón del cuerpo, perdiendo toda caracterización negativa. La animalidad no es ya sólo materialidad ni impureza, sino verdadera esencia y auténtica racionalidad. El superhombre representa aquel tipo de humanidad en que planificar y querer el cálculo absoluto de todas las cosas se ejerce según el modo animal del instinto. La racionalidad se hace instintiva y tiene la seguridad propia del instinto que se ejerce ya exclusivamente como racionalidad técnica, calculadora y maquina⁷⁵.

Pero si la materialización de la voluntad en el animal humano se produce a través de la identificación de la racionalidad con el instinto, la estrategia interpretativa de Vattimo para sacar a Nietzsche de la arrolladora lógica histórica de la metafísica pasa por afirmar la historicidad de los instintos⁷⁶. Así, cuando Nietzsche habla de «naturaleza», lo está haciendo de la «pertenencia a un determinado mundo y a una determinada época»; «de una humanidad que se ha dado una estructura que está arraigada en nosotros por herencia y actúa en nosotros como ‘naturaleza’»⁷⁷. Lo que se desprende del discurso de los instintos no es, pues, que estén a la raíz de la historia, sino que son ya producto suyo: «la *institución* de una cierta humanidad histórica, de una

⁷⁴ M. Heidegger: «El eterno retorno de lo mismo y la voluntad de poder» (1939), en *Nietzsche*, op. cit., vol. II, p. 24 [GA 6.2: p. 23].

⁷⁵ M. Heidegger: «El nihilismo europeo» (1940), en *Nietzsche*, vol. II, pp. 139 ss. [GA 6.2: pp. 149 ss.].

⁷⁶ G. Vattimo: «La filosofía como ejercicio ontológico», loc. cit., p. 116.

⁷⁷ *Ibid.*: p. 117.

cierta época, no es producto de los instintos. Éstos son sólo modelos que una cierta humanidad ingenia para conservarse y desarrollarse»⁷⁸. Esto aleja a Nietzsche del espectro de la filosofía de la vida, introduciéndolo en el de la crítica de la ontología, «histórica» en este caso. Su aspecto afirmativo consiste en proponer el fondo (*unhistorisch*) de indeterminación desde el que se extrae la fuerza plástica con la que actúa la voluntad creadora de mundos. Esta perspectiva, que barrunta la doctrina heideggeriana de la *epocalidad*, decíamos, proporciona la posibilidad de una crítica radical de la historiografía. Es en este sentido en el que debe entenderse la propuesta del eterno retorno. La propia doctrina prefigura el carácter del superhombre. No es que Nietzsche, maquiavélicamente, como cree Montinari, dé publicidad a una doctrina de la que, independientemente de su verdad o falsedad, se espera un efecto histórico determinado: el desmantelamiento de toda religión y toda metafísica. Sería, más bien, que la fuerza que el propio Nietzsche intuye en la doctrina es la de la *prefiguración* de una nueva humanidad.

El discurso de Nietzsche no pide ser aceptado o rechazado a partir de un conjunto de premisas. Antes que eso pide una respuesta. Nietzsche está próximo a Kierkegaard, para el que la verdad (del cristianismo) es, ante todo, una cuestión de *decisión*. La filosofía de la fabulación sitúa al hombre frente a la exigencia de proponer una posición propia, personal, una asunción de responsabilidad⁷⁹. Ya vimos que la idea de un eterno retorno sin dirección ni centro hace que la decisión se convierta en un absoluto, lo que conlleva una idea prácticamente infinita de responsabilidad. Una responsabilidad que conduce más allá de los límites del horizonte dentro de los cuales se sitúa la decisión misma. Esto es, fuera de toda garantía: no se trata de una decisión moral. La muerte de Dios arrastra a la moral consigo, la moral como sistema de garantías, abriendo la posibilidad de autoafirmación en la forma de un derecho de, nuevamente, *asignar valor*. Este derecho no es deducido de una determinación natural, ni meramente afirmado por una voluntad aislada, sino que surge de un arraigo profundo que Vattimo designa como *predestinación*⁸⁰. No es, por tanto, arbitraria, si como por lo general se entiende por arbitrario algo relacionado con las condiciones

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ G. Vattimo: «La visión del mundo de Nietzsche», loc. cit., p. 76.

⁸⁰ Ibid.: p. 80.

ya dadas en el sujeto: el humor, una condición hereditaria cualquiera, el mero azar, etc. Tampoco de la naturaleza entendida burdamente como «vida» o «instinto»⁸¹. Se trataría, antes bien, de la vinculación a una fuerza originaria del origen, más próxima a la noción griega de *physis*. Es por ello que en el Nietzsche de Vattimo no se puede hablar de «mundo» como aquello único y dado de una vez por todas, no hay una identificación inmediata con «la» realidad, ni absolutización de la perspectiva histórica.

Si se quiere, el mundo en el que la verdad como estabilidad se ha convertido en fábula es el nuevo mundo de la técnica, donde cada vez es más claro que las cosas no son tal como son, sino como nosotros las hacemos. El sentido del término y del concepto de ser, en un mundo en el que el hombre no encuentra ya lo que es, sino lo que ha sido producido, también deben renovarse. El ser, piensa Nietzsche, no puede aparecérsenos ya como la estabilidad del dato, sino como la dinamicidad del origen permanentemente vivo y originario. Y tampoco el hombre, en este mundo, es ya el mismo.⁸²

*

Podría decirse que se abusa, como probablemente resultará legítimo siendo fiel al propio Heidegger, del expediente de interpretar a Nietzsche desde lo no dicho por éste. Los argumentos tienen, así, ciertamente, un carácter brumoso. No llega a saberse nunca exactamente hacia donde conducen. La decisión surge de un arraigo indeterminado que se nombra como predestinación. El sentido de la filosofía vinculado a ésta es preparatorio. Se evita la dinámica epocal heideggeriana en su sentido más místico afirmando la intervención del hombre en la obra de su autoconstitución y, por tanto, en su propio destino mediante la reelaboración de la doctrina de la decisión, pero al final se le resta a la decisión misma carácter humano, al afirmar la intervención del ser como lo otro de la voluntad, con vistas a excluir la posibilidad de la arbitrariedad. La decisión carece, en su versión definitiva, de contenido psicológico, narrativo y, finalmente, personal. Cabría preguntar: ¿produce este arraigo remoto una humanidad sonámbula a la espera de una espontánea iluminación que determina y

⁸¹ Ibidem.

⁸² Ibid.: p. 82.

funda simultáneamente al mundo y a una versión renovada de sí misma? Ello parecería contradecir la sentencia extraída del episodio *Sobre las islas felices*, «lo que llamasteis mundo antes debisteis creároslo» que Vattimo invoca para ilustrar el carácter creador de la voluntad⁸³.

En Nietzsche, el de Vattimo, la propuesta del eterno retorno produce la necesaria inversión de la concepción banal del tiempo que es el síntoma significativo del espíritu de venganza, a la vez que constituye la esencia de la metafísica. Esto tiene, podríamos decir, como consecuencia externa el historicismo académico y el significado que los mortales comunes atribuyen a los acontecimientos históricos y, como consecuencia profunda, el total desarraigo que llega a cumplirse fundamentalmente en el hombre moderno. Más allá de eso, no hay una elaboración específica para el concepto de superhombre. Es, sobre todo, un límite formal deducido a partir de las determinaciones impuestas a la voluntad por la estructura metafísica, o de la voluntad misma del hombre entendido como *homo metaphysicus*. Este hombre se corresponde con un mundo ordenado según una ley que le viene dada. Esta relación se da de modo preeminente en la historia considerada como *telos*. Sobre todo teniendo en cuenta el ascendente que su obra irá ganando sobre el Vattimo posterior, surge la tentación de imaginar al superhombre como una reelaboración de *homo absconditus* de Ernst Bloch⁸⁴. A la esperanza *ontológica* de Bloch tampoco le interesa el hombre «acabado» en el ideal humanista sino aquel cuya verdadera naturaleza está aún por ser revelada y que se muestra en la estructura escatológica del arte, la religión y el propio pensamiento. Mientras que en Bloch el elemento inspirador de lo nuevo, lo que empuja hacia el futuro, es todo lo irredento del pasado, un vasto sustrato de deseos y luchas derrotadas, Vattimo teoriza la posibilidad de, mediante la afirmación de un mundo del eterno retorno, propiciar la autotransformación del hombre que asegure la correspondencia con dicho mundo. La correspondencia en sí no es *enunciable* sino que permanece como posibilidad. Posibilidad, por otro lado, que será reinterpretada desde una perspectiva política en los años sucesivos, cosa

⁸³ G. Vattimo: «El nihilismo y el problema de la temporalidad», loc. cit., p. 35.

⁸⁴ E. Bloch: *Principio esperanza*, op. cit., v. III, § 53, especialmente p. 423

que dará contenido a la extrema formalidad de la que el planteamiento, por el momento, adolece.

III

hacia una revolución dinosíaca

Creció en nosotros un mesianismo secreto. El desierto al que todo mesías pertenece estaba en nuestros corazones. Repentinamente, como un meteoro, apareció Nietzsche [...] El modo en que Nietzsche nos influyó, o de un modo más preciso podríamos decir que nos poseyó, no puede compararse con el de ningún otro poeta o filósofo contemporáneo. No hablaba meramente de la razón ni de la fantasía. Su impacto fue más amplio, profundo y más misterioso. Su eco amplificado significó la erupción de una mística en un tiempo de racionalización y mecanización. Sorteó el abismo [Abgrund] entre nosotros y la realidad con un velo de heroísmo. Con él fuimos transportados fuera de una edad de hielo, hechizados y fascinados.

Harry Graf Kessler

En la sección anterior hemos fijado el enfoque del análisis sobre lectura que ofrece Vattimo de Nietzsche a lo largo de los años sesenta. Hemos intentado mostrar su pretensión de forjarse un modelo ontológico que toma como pilares la filosofía del ser de Heidegger y la filosofía de la voluntad de Nietzsche y, ejerciendo una síntesis entre ambas, teorizar sobre la posibilidad de una acción verdaderamente histórica. Ello implica pensar el sujeto más allá del estrecho margen de la visión historicista, en la que figura como meramente constituido por, y confinado en, horizontes de sentido intrascendibles. En definitiva, lo que está en juego es la transgresión y eventual ruptura de las pretensiones de cierre categorial que caracterizan a la metafísica. Vimos, además, que existe una cierta tensión superadora —confirmada en la reiteración del concepto de «alienación»— aunque aún marcada por un remanente existencialista. Si bien el contenido de las nuevas

obras es esencialmente idéntico a las anteriores, el cambio sustancial se produce en la orientación política que da a su trabajo. La obra culminante este periodo de la producción vattimiana es, sin lugar a dudas, *El sujeto y la máscara*. Trabajo en el que el académico pone su erudición a la obra, tratando de conectar definitivamente el potencial liberador de la obra de Nietzsche con las pulsiones revolucionarias de la época. Un libro exaltado y en muchos aspectos ingenuo que, en un contexto manifiestamente polarizado por la irrupción del discurso postestructuralista, sigue obstinadamente la estela de Marcuse y Bloch.

Como se verá, el problema de un Nietzsche político cobró una relevancia particularmente intensa en Italia, haciéndose las lecturas de Cacciari y del propio Vattimo referentes ineludibles. Ponen éstos de manifiesto la conexión entre el redescubrimiento de la doctrina de la voluntad de poder y la renovación de los planteamientos de transformación social en un entorno político extremadamente inestable y en constante crisis. En aras de una posterior clarificación, ofrecemos un breve trabajo de documentación introductoria dirigida a dejar sentados, en breves plumazos, los aspectos generales de la evolución de la figura de Nietzsche en el imaginario político del siglo. Un asunto que, sobre todo dada la amplitud y sofisticación de los estudios actuales sobre las implicaciones políticas de la filosofía nietzscheana, se muestra prácticamente ilimitado. Cosa por la que ha de asumirse que lo que queda fuera es inmensamente más basto que lo dicho. Así, aunque suponga incurrir en esa simplificación excesiva que Bataille denunció, pondremos en juego las versiones de izquierda y derecha nietzscheanas. La doble vertiente revolucionaria y reaccionaria del potencial simbólico encerrado en la obra de Nietzsche. Todo ello con vistas, insistimos, a lograr un punto de convergencia explicativo del giro político de la lectura que Vattimo hace de aquél.

1. *Nietzschekultus*.

El texto del conde Kessler, con el que abrimos esta sección, ilustra el efecto galvanizador que la figura de Nietzsche produjo en los jóvenes de la época —de *mediocridad política y espiritual*— del *Kaiserreich* en

Alemania¹. Efecto que se hizo sentir, paradójicamente, sólo después del colapso mental del propio Nietzsche. Sin embargo, pronto alcanzó la intensidad y relevancia suficientes para recibir un nombre: *Nietzschekultus*. Un culto traspasado por incesantes movimientos de afirmación y detración, de exaltación y repudio, que ha tenido como característica constante la de alentar la crítica y el rechazo a los aspectos estables y consoladores de la cultura burguesa y el liberalismo político, el carácter trascendental en la filosofía y la moral, la moderación de las aspiraciones del individuo en una sociedad constituida sobre las ideas de igualdad formal, propiedad, estatus, etc. Además de la autocomprensión del hombre europeo como producto último y más perfecto de una historia entendida como progreso inmanente. Y, por descontado, en cualquier filtración de este ideal en la construcción del proletariado como sujeto político.

Georg Brande imparte el primer curso de la historia dedicado monográficamente a Nietzsche en Copenhague (1888), titulado significativamente *Aristokratischer Radikalismus*. Muy a pesar de que Nietzsche profetizó la internacionalización de su influencia, a la vez que una total incomprensión por parte de sus compatriotas², la primera recepción —entusiasta— de su obra se produjo en Alemania, tanto por parte de la *Intelligentsia*, como por parte de las clases medias educadas. Y fue, desde el principio, leído desde su absoluta *alemanidad*, como intérprete privilegiado de los problemas alemanes y dotado proveedor de soluciones alemanas a los mismos. Sin embargo, tanto en su doctrina como en el modo de profesarla late una tensión crítica, conectada a la mejor tradición europea, lo que, combinado con la radical renovación a la que somete al idioma, tendrá un efecto contrario al natural ensimismamiento germano³.

La primera recepción estuvo ligada a la experiencia artística del cambio de siglo. Nietzsche ofrecía una sólida unidad de espíritu especulativo (y crítico), profundidad psicológica e intuición estética. Pronto fue

¹ S. Aschheim: *The Nietzsche Legacy in Germany, 1890-1990*, U. of California Press, Berkeley, 1994; p. 23

² F. Nietzsche: «¿Por qué escribo tan buenos libros?», en *Ecce Homo*, Alianza, Madrid, 2003 [trad.: Andrés Sánchez Pascual]; pp. 63 ss. [KSA: vol. 6, pp. 298 ss].

³ T. Mann: *Consideraciones de un apolítico*, Capitán Swing, Madrid, 2011 [trad.: León Mamés; orig.: *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918), S. Fischer Verlag, Frankfurt, 2000]; p. 94 s.

identificado con una tonalidad emocional que ofrece una afinidad electiva hacia Schumann, Schopenhauer, Stendhal, Flaubert, Dostoievski, Baudelaire. Alois Riehl lo definió como «una transfiguración y divinización de la vida a través del arte»; y Dilthey afirmó que en Nietzsche, «como en Montaigne, Carlyle, Emerson, Tolstoi, se registra una reacción frente a la abstracción de los sistemas, haciendo valer la viva sensibilidad por la existencia, a la vez moral y estética»⁴. Se considera que el círculo de Stephan George supuso la primera gran plataforma para la difusión de la figura de nuestro filósofo. Miembros de su círculo se convirtieron en profesores de las más importantes universidades alemanas, de algún modo cumpliendo la visión del propio George, para el que Nietzsche no es un profeta para un pueblo sino un profeta de profetas. Un educador de educadores y escritores y hombres de Estado bajo una estricta obediencia a los preceptos georgianos. En general, los miembros del círculo profesaron un rechazo común a su tiempo, a la degeneración de la lengua alemana en la sociedad de masas que sacrifica el esplendor de un Goethe a las exigencias del estilo periodístico. George tradujo a Dante en este espíritu de desolación frente a la decadencia. En el ámbito del *Kreis*, a través de su órgano de expresión *Blätter für die Kunst*, se inician una serie de publicaciones sobre la figura de Nietzsche, que tienden a atemperar los acordes heroicos bajo el signo del eudaimonismo y la visión pacifista que antes de la guerra mundial caracterizó al grupo. Se vio en el Nietzsche del *Nacimiento de la tragedia* la encarnación del repudio a la vulgaridad moderna, *heroico a la vez que fútil*, pues ninguna reflexión filosófica emprendida aisladamente producirá, para ellos, la regeneración necesaria. Nietzsche interesa más por sus gestos que por el contenido de su pensamiento, se prestó más atención a su personalidad o a su misma locura (engendada en su intemperividad frente al *filisteísmo* generalizado) que a su potencial revolucionario en el campo del pensamiento⁵. Ello queda expresado en el poema conmemorativo escrito a la muerte de Nietzsche en 1900, en el que de

⁴ M. Ferraris: *Nietzsche e la filosofia del novecento*, Bompiani, Milán 2009 (1989) [Kindle edition/Amazon Media, 2011]; II.1.2.

⁵ Robert Norton ha escrito una obra extremadamente útil y en muchos aspectos imprescindible para comprender la importancia del Círculo de George en el contexto de la Alemania del primer tercio de siglo XX. A ella nos remitimos en estas breves pinceladas, especialmente a la secc. III, de *Secret Germany. Stephan George and his Circle*, Cornell U. Press. Nueva York, 2002; pp. 395-570.

paso se afirma la necesidad del vínculo comunitario que representa el *Kreis*.

Der kam zu spät der flehend zu dir sagte:
Dort ist kein Weg mehr über eisige Felsen
Und horste grauser Vögel - nun ist Not:
Sich bannen in den Kreis den liebe schliesst⁶...

El círculo de George, a cuyo elitismo Nietzsche parece que proporcionó una cierta textura, fue frecuentado por personajes de procedencias muy diversas: el aristócrata Von Stauffenberg, célebre por atentar contra la vida de Hitler, el antisemita Ludwig Klages y los judíos Kantorowitz y Gundolf, y otros que como Ernst Bertram o Gottfried Benn acabaron enredados de un modo u otro con el nazismo. Parcialmente influido por el anhelo de una nueva mitología, propio del círculo de George, está *Nietzsche: Versuch einer Mythologie* (1918), de Bertram. Exalta éste en la figura de Nietzsche la opción por el individualismo radical y el subjetivismo sin ambages, que explora empleando un bello lenguaje que despertó la admiración, entre otros, de su amigo Thomas Mann⁷. Para Bertram, que consolida lo que, ya desde George, se prefiguraba como la «leyenda Nietzsche», la obra nietzscheana ha de leerse prioritariamente como alegoría, no como un conjunto de problemas filosóficos, sino como emblemas, símbolos, que sirven como modelos de transfiguración, contraviniendo la visión de Hegel y Burckhardt de que nada nos diferencia tanto de la antigüedad como la imposibilidad de un pensamiento auténticamente mítico. Además, la transformación que fomenta afecta profundamente a lo alemán: «La hostilidad que manifiesta en sus últimos años en su confrontación con los alemanes, Nietzsche es ciertamente, sobre todo, el signo y el testimonio del ‘sufrimiento alemán hacia sí mismo’ [...]; y lo mismo para su noble búsqueda de autosuperación en la que el mismo Nietzsche veía su

⁶ Del poema *Nietzsche* en S. George, *Der siebente Ring*, Holzinger, Berlin, 2013, p.10. No existe, hasta donde sabemos, versión española publicada. Cfr., W. Kaufmann: *Philosopher, Psychologist, Antichrist*, p. 10; S. Aschheim: *The Nietzsche legacy in Germany*, op. cit., p. 75: «[Para George] La visión de Nietzsche debía ser encerrada en un círculo. Sólo a través de una comunidad podrá realizarse un Reich político y espiritual».

⁷ Ver Pierre Hadot, «Préface» a la traducción francesa, en E. Bertram: *Nietzsche: Essai de Mythologie*, Paris, Éditions du Félin, 1990, reimpr. 2007. El original, *Nietzsche: Versuch einer Mythologie* (Berlin: Bondi, 1918; reeditado en Bonn: Bouvier, 1989). Kaufmann toma muy en serio la aportación de Bertram, especialmente en *Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton U. Press, 2013 (1950); pp. 12-18, 74 ss., 271 ss.

mayor fuerza»⁸. Nos interesa, por su posterior elaboración en Vattimo, resaltar el hecho de que Bertram fue el primero en utilizar la figura de la máscara como elemento central en la escritura de Nietzsche, sobre todo en la indagación del ser mismo del hombre. Guiándose por el *dictum* nietzscheano «todo lo profundo ama la máscara» hace ver que el culto a Dionisos, al que Nietzsche se aproxima, consiste en la multiplicación de la perspectiva personal por medio del uso de la máscara, llegando a poner en suspenso incluso su relación con los dioses.

También en 1918 aparece el primer volumen, madurado en el clima de declive historicista, de *La decadencia de occidente*, de Oswald Spengler, quien en 1901 experimentó una epifanía inducida por la lectura de *Wille zur Macht*. De Nietzsche es reivindicado por primera vez el aspecto vitalista, identificando la «edad del hombre» en su peculiar *alegoría* de la historia del mundo⁹. Lo cual apunta una íntima conexión de la expansión del *Nietzschekultus* con las raíces espirituales sobre las que crecerá en su momento la cultura del III Reich. A través de Spengler, la leyenda de Nietzsche desciende desde el Olimpo, habitado por las grandes luminarias de la gran cultura europea, hasta el lodo de las trincheras de la I Guerra Mundial. Tras el colapso alemán, su influencia continuó entre los jóvenes intelectuales, como Schmidt, Freyer, Heidegger, Moeller van der Bruck, etc., persuadidos de que la revolución que habría de producirse ocurría en la derecha, a la vez que fascinados por el hallazgo de una confirmación de sus ansiedades en los iconos del pesimismo-regeneracionista, como el del propio Spengler o Lagarde, sobre los que gravita la leyenda de Nietzsche. Expresiones de un antagonismo profundo hacia el significado occidentalizante y corruptor de la República de Weimar.

Entre tanto, Elisabeth Förster-Nietzsche había organizado una impúdica campaña de habilitación de la figura de su hermano, según el canon pangermanista: antisemita, francófono, monárquico. Los actos fúnebres, tras la muerte de Nietzsche, fueron adornados con exequias tradicionales luteranas, en el transcurso de las cuales se colocó un crucifijo sobre el ataúd. Se representó un calculado acto de reconciliación con el círculo de Bayreuth, por lo que la filosofía de

⁸ E. Bertram: *Nietzsche. Essai de Mythologie*, op. cit., p. 106

⁹ M. Ferraris: «Storia della volotà di potenza», en F. Nietzsche: *La volontà di potenza*, Bompiani, Milán, 2001; p. 645 s.

Nietzsche sería de nuevo vinculada a la música de Wagner. Frau Förster, además, adoptó la perspectiva de Bertram como canon de interpretación oficial de la obra de su hermano. Todo ello debe encuadrarse en una estrategia propagandística más amplia que, entre otras consecuencias, incluyó el secuestro efectivo de la publicación de *Ecce homo*, siempre con vistas a mantener vigente la imagen de un Nietzsche nacionalista. Por otro lado, el vínculo de la figura de Nietzsche con el surgimiento de una difusa utopía del mito, postcristiana, está presente en la obra de Baeumler. El comentarista y estudioso de la obra de Nietzsche más notable del III Reich, se introdujo en la materia a partir de sus investigaciones sobre el problema de la irracionalidad en la estética kantiana y el tema del mito en el antropólogo suizo Bachofen; de hecho, su primer libro sobre Nietzsche, datado en 1929, trataba de estos dos autores conjuntamente (*Bachofen und Nietzsche*)¹⁰.

Baeumler se distancia de la imagen de Nietzsche celebrado como *poeta del Zarathustra*, cuya característica esencial consistiría en la profundidad y concisión de estilo que celebró George, privilegiando al Nietzsche filósofo, partiendo de la lectura de los póstumos como acceso al núcleo de su filosofía, dejando a un lado las obras publicadas antes de 1882 como ensayos previos orientados al público. Como Löwith, Baeumler pretende extraer de la compleja trama de escritos nietzscheanos un sistema. Pero, mientras Löwith ve en el *Zarathustra* y sobre todo en la doctrina del eterno retorno la recuperación de elementos griegos sobre los que unir tal sistema, Baeumler, antes que Heidegger, sitúa todo lo esencial de la filosofía de Nietzsche en *Wille zur Macht*. En una línea, por cierto, similar al Ernst Jünger de *Der Arbeiter* (1935)¹¹. Los aforismos de aquella presentan un pensamiento muy próximo a Heráclito, piensan al hombre y al mundo como un continuo e inagotable devenir, cuya dinámica se sostiene fundamentalmente en un modo esencial de conflicto [*Kampf*] de opuestos. Esta doctrina recibe alternativamente los nombres de «pensamiento-existencia» o «realismo heroico» [*heroischer Realismus*]] y en ella justifica Baeumler el doble título de *filósofo* y *político*, asignado a Nietzsche en su obra de 1931, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*. Si bien no llega éste a desarrollar una teoría del Estado propiamente dicha, sin embargo —en

¹⁰ G. Penzo: *Il superamento di Zarathustra. Nietzsche e il nazionalsocialismo*, Ed. A. Armando, Milán, 1987; p.185.

¹¹ M. Ferraris: «Storia della volontà di potenza», loc. cit., p. 655.

un considerable contorsionismo de los conceptos— debe entenderse el individualismo nietzscheano «desde su dimensión colectiva [...] Para Baeumler el terreno colectivo en el que radica el momento de individualidad no es tanto un vago concepto de humanidad como una unidad concreta, como puede ser una raza, un pueblo, un Estado»¹².

No se encontrará una teoría del Estado en las obras de Nietzsche —pero su obra ha abierto todos los caminos hacia una nueva teoría del Estado [...] Su ataque al Imperio surge desde un sentimiento de la tarea histórico-universal [*weltgeschichtlich*] que nos espera. No quiso oír hablar del Estado como organismo moral en el sentido de Hegel ni de la cristiana *Kleindeutschland* de Bismarck. Ante sus ojos se presentó la tarea de nuestra raza: la de ser regidora de Europa. ¿Qué sería de Europa sin el norte germánico? [...] Una colonia romana. El Estado Alemán del futuro no será una continuación de la creación de Bismarck, sino que será extraído del espíritu de Nietzsche y el espíritu de la Gran Guerra¹³.

La complejidad de la obra de Nietzsche, el fino uso de la ironía, los coqueteos con el decadentismo, todo exotismo de estilo es eliminado una vez más en provecho de la construcción de la figura del portador de la promesa de la «auténtica política germánica»¹⁴. En definitiva, un Nietzsche desarbolado que se pliega dócilmente a las exigencias de la coyuntura política del momento. Así, por ejemplo, Nietzsche representa la libertad griega frente al más terrible invento latino, el Estado. Ello, precisamente, cuando el único punto del programa nazi consistía en hacer caer la República de Weimar. El largo dominio de Elisabeth Förster-Nietzsche sobre el archivo de su hermano, la consolidación definitiva de Adolf Hitler en el poder, y la consecuente proliferación de estudios afines propiciarán la falsa simplificación de un Nietzsche teutónico, antisemita, spengleriano, racista, etc.

¹² G. Penzo: *Il superamento di Zarathustra*, op. cit., p. 189.

¹³ A. Bauemler: *Nietzsche, Philosoph und Politiker*. Reclam, Leipzig, 1931; pp. 180-183. Citado en G. Penzo: *Il superamento di Zarathustra*, op. cit., p. 189 s.

¹⁴ E. Corriero: *Oltre l'abisso. Declinazioni italiane della «morte di Dio»*, Marco Valerio Ed., Turín, 2007; p. 49.

2. Nietzsche en la tradición marxista.

Ya en la Alemania de principios del siglo XX, Nietzsche ha supuesto un constante desafío para la definición formal de socialismo —más allá del interés de la clase vinculada al trabajo y el compromiso igualitario. Sobre todo su retórica antiburguesa y la idea de «regeneración total» animaban una cierta ampliación del concepto de «emancipación»: una humanidad emancipada parecía desprenderse como promesa. Además, las temáticas de la muerte de Dios y del *Anticristo* conectaban con el anticlericalismo generalizado, tanto entre intelectuales de izquierda, como en los movimientos obreros de base¹⁵. Incluso, no faltaron teóricos que quisieron ver en Nietzsche un profeta de la revolución socialista y las doctrinas del superhombre y la voluntad de poder como una adecuada descripción de la articulación interna del poder y la obediencia de la democracia popular como inevitable destino universal¹⁶. Nietzsche representa una opción al dogmatismo de los discursos oficiales, anticipando la «corriente cálida» que Bloch reivindica, frente la reducción constante y generalizada de los fenómenos históricos a la «fría» base económica. El propio Bloch identifica la existencia de una dualidad y un peligro de totalitarismo en el pensamiento nietzscheano, debido a su profunda radicación en las tensiones del mundo burgués de la época¹⁷. El otro aspecto de la dualidad consiste, como veremos con más detalle, en la presencia de un *anhelo* que se proyecta más allá de la férrea defensa del interés de clase. Y esta es, en efecto, una clave determinante en la interpretación del papel político de la filosofía de Nietzsche en el siglo XX.

¹⁵ Aschheim cita una encuesta realizada por Adolf Levenstein (Leipzig, 1914) sobre el grado de familiaridad de las ideas nietzscheanas entre la clase trabajadora, con resultados en principio sorprendentes, tanto por penetración como por aceptación. *The Nietzsche Legacy in Germany*, op. cit., p. 169 n. 17.

¹⁶ Ver la exposición que ofrece Penzo sobre el estudio de Hugo Bund, *Nietzsche als Prophet des Sozialismus*, en G. Penzo: *Il superamento di Zarathustra*, op. cit., pp. 155 ss.

¹⁷ «El ‘hombre natural’ de Rousseau era arcádico y racional; el ‘hombre natural’ de Nietzsche, en cambio, dionisiaco y ajeno a la razón; es decir, el uno satisfacía los deseos de la Ilustración, el otro, los deseos del imperialismo y, a la vez, el ‘anhelo anticapitalista’ que alienta entre los burgueses». E. Bloch: *El principio esperanza*, op. cit., vol. I, p. 97. Énfasis añadido.

¿Hay en Nietzsche un mensaje de emancipación homologable a las exigencias revolucionarias de origen marxista que recorren el continente? Gramsci, por ejemplo, conecta maliciosamente el *superhombre* con las figuras de la literatura romántica, como el conde de Montecristo o el culto a la personalidad de Napoleón. Identifica, además, su parentesco con el racismo de Gobineau y Chamberlain. Y, sobre todo, pone de manifiesto el carácter pintoresco y hasta ridículo del traslado del enfático concepto de *Übermensch* al terreno de la política real, en veladas alusiones a Mussolini y Hitler. Toda esta retórica encierra, además, un peligroso «efecto opiáceo» en las mentes de intelectuales y pequeñoburgueses, que encuentran en ella una estimulación añadida con la que sobrellevar lo mezquino y vulgar de sus existencias¹⁸. De esta tentación, agazapada en la sinuosa y refinada escritura de Nietzsche, nos habla también Lukács: en ella todo queda envuelto en el «agradable sentimiento de ser un rebelde». La tarea de Nietzsche consiste en poner al intelectual a trabajar para una revolución «más profunda», de carácter «cósmico-biológico» frente a la «superficial» y «puramente externa» revolución social. Una «hiperrevolución» que deja intactos, sin embargo, los privilegios de clase¹⁹.

Y este es, según Lukács, el «encargo social», la solicitud lúgubremente emitida desde el futuro, a la que viene a responder Nietzsche y que constituye la *sustancia objetiva* de su pensamiento²⁰. En realidad, el romanticismo de Nietzsche no puede asimilarse al romanticismo clásico, vinculado ideológicamente al «periodo ascendente» de la burguesía. Una burguesía en la que pueden coexistir dos cosmovisiones, una progresista (basada en el optimista triunfo sobre el feudalismo) y la otra reaccionaria (inspirada en el riesgo de pérdida del privilegio frente a la pujanza proletaria). Nietzsche exalta lo peor de la segunda. La figura predilecta del bandido romántico (que habita en las páginas de Schiller, Kleist o Pushkin) se torna, en el periodo de decadencia, en «delincuente». La propuesta ética de Nietzsche está preparada para

¹⁸ A. Gramsci: *Cuadernos de cárcel*, Era Ed, México, 1981; vol. V. [Cuaderno 16 (1933-1934)], pp. 246 ss.

¹⁹ G. Lukács: *El asalto a la razón, la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Grijalbo, México, 1968 [trad.: Wenceslao Roces; orig.: *Die Zerstörung der Vernunft* (1953), Luchterland, Berlín, 1968]; pp. 256-261.

²⁰ *Ibid.*: p. 291; p. 3.

encargarse de la selección, instrucción y disciplina de los nuevos hombres. La exaltación de la maldad y la crueldad del hombre fuerte apenas ocultan la glorificación imperialista de los más bajos instintos. «La profesión abierta de fe de que es necesario renovar la barbarie como camino hacia la salvación de la humanidad»; «la burguesía en declive debe desencadenar todo lo que hay de malo y de bestial en el hombre, con el fin de contar con activistas para salvar su dominación»²¹.

El aspecto sombrío de la naturaleza humana que trata de rescatarse no es más que el que genera la interiorización de las contradicciones del capitalismo. Por ello, la exaltación de lo primitivo, del aspecto bárbaro y egoísta en el hombre, supone la artificiosa inscripción de los valores capitalistas en la estructura misma de la «naturaleza humana» presentándola, a continuación, como milagrosamente *recobrada*. Y lo más peligroso: esta estrategia se reactiva una y otra vez. «Nietzsche, anticipa en el plano del pensamiento la trayectoria que habrá de seguir la realidad». «La mayoría de sus definiciones morales habrán de cobrar una espantosa realidad en el régimen de Hitler», pero conservan su actualidad como componente ideológico esencial del «siglo norteamericano» y en sus admiradores de la izquierda burguesa como «preparación ideológica a la tercera Guerra Mundial imperialista»²². Evidentemente, el tono agorero se explica desde la perspectiva de los momentos álgidos de tensión de las primeras fases de la Guerra Fría (recordemos que *Die Zerstörung der Vernunft* fue completada en 1952). Pero es digno de ser destacado que en el argumento lukacsiano se involucra, en una misma condena, al teórico nazi (pongamos Baeumler como ejemplo), al aparentemente inocente académico americano (Kaufmann), pero también al intelectual no adscrito (Bloch, que ni siquiera en sus años de la cátedra de Leipzig se afilió al partido ni renunció a su libertarismo ecléctico). Y, sobre todo, haciendo con ello muestra de una notable capacidad de anticipación, a la nómina inmensa de escritores que desde la órbita de la izquierda reivindicarán a Nietzsche como fuente de inspiración revolucionaria, como Marcuse, Deleuze, Cacciari y Negri o el propio Vattimo. Por lo demás, a la luz de la evolución del pensamiento crítico de posguerra, la estructura

²¹ Ibid.: pp. 282 ss.

²² Ibid.: p. 277 s.

argumentativa del libro de Lukács no podrá más que parecer extemporánea. Antonio Negri lo explica aludiendo al contexto en el que aparece: en 1952 la cuestión sobre la culpabilidad del nazismo (la «*Schuldfrage*») está en plena actualidad. Además, Lukács habla desde, y en defensa de, el socialismo real. Lo que a Lukács se le escapa y es difícil que pudiera haber pensado es la cuestión que precisamente Nietzsche contribuyó a hacer planteable: «¿y si el materialismo fuera irracionalista?»²³. Mas aún estos asuntos, que incluyen las respuestas de Vattimo a los planteamientos de *El asalto*, pertenecen al ámbito de preocupaciones de una generación posterior, por lo que serán abordados más adelante.

Una aportación esencial al debate sobre la inserción de Nietzsche en la tradición marxista es, sin duda, la de Ernst Bloch. También parte ésta de la confrontación con el fascismo. En *Erbschaft dieser Zeit* (1935), publicado durante su exilio en Zurich, presenta el concepto de *Ungleichzeitigkeit* (disimultaneidad): el presente contiene estructuras sociales y culturales del pasado juntamente con la «pregnancia de estructuras futuras». El libro, compuesto a modo de montaje expresionista, procura rescatar de la herencia contradictoria del pasado un patrimonio utilizable para la crítica del presente fascista-capitalista. Denuncia, asimismo, el rechazo marxista del irracionalismo que cede a los nazis su monopolio, permitiendo su anexión de los elementos auténticos y positivos de la no-contemporaneidad. Si bien hay en Nietzsche una amalgama de contenidos reaccionarios, que Bloch identifica y critica, hay también en él una mirada que mira hacia el futuro, hacia la utopía. Más allá de los aspectos deshumanizados y brutales de la doctrina del *Übermensch* se pinta un retrato del futuro hombre incondicionado, una visión del potencial liberador de la *disimultaneidad* de Dionisos:

En el punto cero de la existencia mecánica no hay sólo bestias superhumanas [*übermenschlichen Bestien*], hay también un recuerdo de Dionisos. El depredador en términos no fríos sino tropicales, el bosque tracio contra el frío ciudadano burgués reificado. Dionisos como el símbolo de una escapada abstractamente fantástica hacia la

²³ T. Negri: *Tres lecturas de Nietzsche*. Disponible en: <http://pibbethel.no-ip.org/biblioteca/wp-content/uploads/2014/06/Siglo-XX-Vattimo-Negri-y-Rorty-Tres-lecturas-de-Nietz.pdf>

anarquía; sólo aquí puede captarse el serio impacto de Nietzsche sobre la época. Sólo aquí pudo expresar Nietzsche su época en mensajes cifrados, mensajes de un borroso contramovimiento del «sujeto» [...] Dionisos corre locamente contra toda domesticación [...] Así, además, no es meramente el reflejo desenfrenado del capital que produce el dismantelamiento de la disciplina, moderación, justicia y virtud burguesa en buena hora, sino que es también una disipación formal hacia un indeterminado ser junto a uno mismo, un ser-fuera-del-tiempo *per se*²⁴.

Dionisos representa al hombre aún no convertido en sí mismo. Más allá de reificaciones, el hombre próximo a erupciones inesperadas y momentos de giro histórico. El Dionisos de Bloch es poco más que un nombre mitológico que Nietzsche da al sujeto reprimido por la historia, cuya naturaleza no ha adquirido aún una posibilidad de desarrollo. Poner, como hace Baeumler, los énfasis sobre la violencia dominadora o tiránica [*herrschender Gewalt*], no puede más que ser una interpretación forzada sobre la esencial indeterminación de la figura de Dionisos. Dionisos no es la oscuridad en la que se interna la reacción sino la fiera serpiente que se enrolla en las banderas de la revolución²⁵.

Desde esta perspectiva es difícil afirmar tajantemente que el pensamiento de Nietzsche sea el del burgués decadente que, con vistas a mantener su privilegio, sustituye el amor al orden por la exaltación de los instintos violentos. Ello supondría pensar que Nietzsche trabajó conscientemente para su posterior utilización por la política fascista, lo cual carece de sentido: «su fantasía de poder es todavía *ante rem*»²⁶. En este sentido la conexión entre Nietzsche y los aparatos ideológicos del imperialismo es, cuanto menos, contingente. Se da, antes bien, la posibilidad de reconfiguración de las dualidades, o mejor, de las dicotomías a las que el desarrollo del pensamiento burgués había conducido. Sin llegar a decirlo él explícitamente, Nietzsche pone las bases para ir más allá de la manida tensión entre Apolo y Dionisos, enésima reformulación del antagonismo entre carne y espíritu en la que ya el pensamiento de Kant había mostrado su agotamiento

²⁴ E. Bloch: *Erbschaft dieser Zeit*, Gesamtausgabe Bd. 4, Surkampff, Berlín, 1962; p. 359.

²⁵ *Ibid.*: p. 363.

²⁶ E. Bloch: *El principio esperanza*, op. cit., vol. III, p. 26 s.

Tanto el uno como el otro son inconclusos como el contenido humano que significan y hacia el que se hallan en camino: aquí, en carne y voluntad; allí, en espíritu. El hombre no ha sido encontrado aún, ni dionisiaca ni apolíneamente; más aún, su incógnita reviste tales dimensiones, que la melodía y la imagen, tanto dionisiacas como apolíneas, son en la misma medida tan exactas como erróneas. La voluntad impulsiva y el espíritu oscilan, y lo que constituyen recíprocamente en totalidad dialéctica sólo tendrá un único nombre. El último nombre de Apolo y también el primero de Dioniso; con lo cual desaparecen ambas alternativas²⁷.

Frente a un Apolo que es simplemente patrón de la domesticación, del empequeñecimiento y la falsificación de los instintos, reivindica Bloch al Apolo portavoz de Dionisos. Y ello significa: que queda aún mucha iluminación subjetiva que extraer del exceso de posibilidad e indeterminación que Dionisos representa. Que es Dionisos precisamente quien garantiza la posibilidad de superar la imagen de un Apolo identificado exclusivamente con la pálida racionalidad socrática, que «la historia categorial de Apolo no está terminada»²⁸.

Siguiendo la estela de Bloch, Adorno y Horkheimer vieron en la crítica de Nietzsche a la Ilustración²⁹ el espacio de una potencial de liberación en los tiempos oscuros³⁰. Sin embargo, si bien Nietzsche percibió correctamente la dialéctica de la Ilustración, cayó él mismo en la trampa que ésta le tendía: contribuyó a su lógica instrumental y calculadora con su doctrina de la voluntad de poder que, como el imperativo categórico

²⁷ Ibid.: vol. III, p. 36 s.

²⁸ Ibid.: vol. III, p. 34.

²⁹ «[Nietzsche] ha captado, como pocos desde Hegel, la dialéctica de la Ilustración. Él ha formulado su ambivalente relación con el dominio [...] La Ilustración fue siempre un instrumento, “[...] el engaño al que se ve sometida la multitud en este punto, por ejemplo en toda democracia, es precioso: ¡el empequeñecimiento y la gobernabilidad de los hombre son perseguidos como ‘progreso’!» T. Adorno, M. Horkheimer: *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1998 [trad.: Juan José Sánchez; orig.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, S. Fischer Verlag, Frankfurt, 1969]; p. 98

³⁰ «A diferencia del positivismo lógico, ambos [Sade y Nietzsche] tomaron la palabra a la ciencia. El que ellos insistan más decididamente que aquél en la *ratio* tiene el secreto sentido de liberar de su capullo a la utopía, que está encerrada, como en el concepto kantiano de razón, en toda gran filosofía: la utopía de una humanidad que, ya no deformada ella misma, no necesite más de la deformación. Proclamando la identidad de razón y dominio, las doctrinas despiadadas son más misericordiosas que las de los lacayos de la burguesía». Ibid.: p. 166

de Kant, salta por encima de toda limitación ejercida por las fuerzas externas, en su deseo de control sobre la naturaleza y, en su urgencia por imponer al hombre como medida de todas las cosas, se convierte en parte esencial de la incitación a la catástrofe.

Como protesta contra la civilización, la moral de los señores representaba, de modo invertido, a los oprimidos: el odio hacia los instintos atrofiados denuncia objetivamente la verdadera naturaleza de los guardianes, que se manifiesta en sus víctimas. Pero en cuanto gran potencia y religión de estado, la moral de los señores se vende por completo a los civilizadores poderes fácticos, a la mayoría compacta, al resentimiento y a todo aquello contra lo que estuvo en otro tiempo. Nietzsche es refutado mediante la realización de esa moral, y al mismo tiempo se libera en él la verdad, que a pesar de todo *sí* a la vida era hostil al espíritu de la realidad³¹.

Más adelante, a mediados de la década del cincuenta, Marcuse reivindica una vez más a Nietzsche desde una renovada perspectiva romántica. Nietzsche representa una reforma de la ontología que incluye una nueva materialidad. El aparente irracionalismo no oculta una pretensión de afirmación de los poderes tenebrosos de la voluntad de dominio sino, muy al contrario, a través de la forja de términos «*a-lógicos*», dar una oportunidad a la voluntad de gratificación frente a la creciente hegemonía de la lógica de dominio³². Nietzsche proporciona eficazmente una imagen intuitiva de un nuevo principio de realidad y aunque su filosofía está salpicada de rasgos y expresiones que muestran la común proveniencia de un «*pasado terrible*», sin embargo, identifica aspectos cruciales para una auténtica liberación: la reversión del sentimiento de culpa, el agrandamiento del gozo a través del concepto del retorno («*el goce desea la eternidad*»), la vinculación de las ideas de «*afirmación*» y «*fuerza*» en el sentido de aceptación de nuestra naturaleza terrenal, cosa que sitúa a la muerte y al dolor en la perspectiva del instinto del placer. «*El hombre llega a sí mismo sólo cuando la trascendencia ha sido conquistada —cuando la eternidad ha llegado a ser presente en el aquí y ahora—*. La concepción de Nietzsche

³¹ Ibid.: p. 147.

³² H. Marcuse: *Eros y civilización*, Ariel, Madrid, 1981; p. 119.

concluye con la visión del círculo cerrado —ya no el progreso, sino el ‘eterno retorno’»³³.

El nuevo principio de realidad que Marcuse propone surge de un orden no-represivo que se alcanza desde una nueva relación entre los instintos y la razón. En este sentido, el arte es, según Marcuse, el más visible «retorno de lo reprimido», no sólo a nivel individual sino a nivel histórico-social. Al representar el orden de la sensibilidad, el arte invoca una lógica, cuando no prohibida, ridiculizada, marginada y así, clausurada por la sociedad industrial. Sin embargo, y pese a las estrategias del orden establecido llevadas a cabo con el fin de eliminar el potencial renovador de la dimensión estética, todavía le es posible a ésta renovar la percepción de las cosas y «llamarlas por su nombre», integrando la estructura pulsional del hombre en el ámbito de su racionalidad, de la que siempre debió formar parte. En términos muy cercanos a los de Schiller, Marcuse sostiene que la reconciliación estética (de la sensualidad y el intelecto humanos mediante la imaginación), implica oponer a la tiranía de la razón, y a la razón tecnológica, un fortalecimiento de la sensualidad, e incluso a liberar a esa sensualidad de la dominación represiva de la racionalidad propia de la sociedad industrial avanzada. «La transformación radical de la sociedad implica la unión de la nueva sensualidad con una nueva racionalidad. La imaginación se transforma en productiva si se hace mediadora entre la sensibilidad por una parte, y la razón tanto teórica como práctica por la otra, y esta armonía de las facultades guía la reconstrucción de la sociedad»³⁴. Desde esta perspectiva, fundamentalmente política, es desde donde ha de revalorizarse la doctrina nietzscheana de la voluntad.

Históricamente, el Logos de la dominación liberó antes que reprimió la voluntad de poder; era la dirección de esa voluntad de poder la que estaba dirigida hacia la renunciación productiva que hacía al hombre el esclavo de su trabajo y el enemigo de su propia gratificación. Más aún, la voluntad de poder no es la última palabra de Nietzsche: «¡La voluntad, esto es, la liberadora y portadora del goce: esto es lo que os enseñé, amigos míos! Pero

³³ Ibid.: p. 117.

³⁴ H. Marcuse: *Ensayo sobre la liberación*, Ed. Joaquín Moritz, México, 1969 [trad.: Juan García Ponce; orig.: *An Essay on Liberation*, Bacon Press, Boston, 1969]; p. 44.

ahora aprended esto: la Voluntad misma es todavía una prisionera». La voluntad es una prisionera porque no tiene poder sobre el tiempo; el pasado no sólo permanece sin liberar, sino que, sin libertad, sigue corrompiendo toda liberación. Hasta que el poder del tiempo sobre la vida sea roto, no puede haber libertad: el hecho de que el tiempo no regresa mantiene abierta la herida de la mala conciencia: alimenta la venganza y la necesidad del castigo, que a su vez perpetúa el pasado y la enfermedad mortal³⁵.

*

Desde una suerte de anarquismo experimentalista, sin adscripciones definidas, aporta Bataille una de las lecturas más innovadoras y con mayor influencia sobre la senda que habrá de tomar la filosofía continental después del paulatino desvanecimiento del existencialismo y, más adelante, del abandono definitivo del proyecto estructuralista. Celebrado por el propio Vattimo por haber sabido captar el mensaje vanguardista que permanece cifrado en la filosofía nietzscheana. Su lectura corresponde con lo que Descombes llama el segundo *momento francés* de Nietzsche, que deja sentir su efecto en la movilización exaltada que busca «‘subvertir la moral’ de los cuerpos instituidos (iglesias, instituciones) y las organizaciones de masas (partidos políticos) con vistas a *amotinar* la moral de los individuos, liberándolos de toda sujeción a leyes y autoridades trascendentes»³⁶. Inspira un compromiso militante que acaba siempre en lo paradójico, «intransitivo» e «indecidible»: ataca el fascismo sin fijar compromisos con sus alternativas liberal o comunista. Nietzsche acompaña como un fantasma a Bataille desde sus primeros escritos y la creación de la revista *Acéphale*, convirtiéndose en un campo de exploración alternativo a las tensiones sociales y movimientos políticos de los años treinta que designará como *monocefálicos*, refiriéndose fundamentalmente al Fascismo italiano y el *Nationalsozialismus*, aunque también, sin duda, el Estalinismo³⁷. Especialmente significativo

³⁵ H. Marcuse: *Eros y civilización*, op. cit., p. 115 s.

³⁶ V. Descombes: «Nietzsche's French Moment», en L. Ferry; A. Renaut: *Why we are not Nietzschean?*, U. of Chicago Press, Chicago, 1997 [trad.: Robert de Loaiza; orig.: *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Grasset & Fasquelle, Paris, 1991]; p. 70 s.

³⁷ Además de su clara vocación antifascista, Bataille estuvo también implicado en el círculo de la izquierda antiestalinista que giraba entorno a la figura de Boris Souvarine y su revista *Critique Social* en 1931. Y. Zhou: «Bataille's Nietzsche», en A. Woodward: *Interpreting Nietzsche*, Continuum, Londres-Nueva York, 2011; p. 36.

es su ataque a los intentos de falsificación llevados a cabo por los propagandistas nazis. En *Nietzsche et les fascistes* ofrece un repaso mordaz sobre Elisabeth (Judas-)Förster-Nietzsche y la visita de Adolf Hitler al archivo, sobre Baeumler y Rosenberg, y todo conato de implicar a Nietzsche *dans cette fumisterie effrontée des races*. Como en el caso del *Georgekreis* alemán, subyace en Bataille un gusto por la idea de una nueva mitología, sólo que acentuando el carácter dionisiaco y trágico, combinándolo con una suerte de juego que incluía conjuros, juramentos sagrados y los convenios ocultos propios de las sociedades secretas. Dionisos representa sobre todo la figura mítica de una «libertad trágica», capaz de romper el orden religioso tradicional que refuerza la sumisión y la servidumbre a la soberanía militar y civil, a la vez que anuncia la libertad de toda forma de servidumbre.

Siguiendo la afirmación nietzscheana de que la vida humana oscila entre dos posibilidades, una eterna integración con Dios y una eterna desintegración que aniquila a Dios, Bataille atribuye al fascismo la forma de organización que produce a Dios, esto es, «monocracia» y hegemonía. En el otro extremo la revolución entendida como disolución de toda estructura social. Seguramente apunta Bataille a una solución intermedia:

La única sociedad repleta de vida y de fuerza, la única sociedad libre, es la sociedad *bi* o *policéfala*, que ofrece a los antagonismos fundamentales de la vida una salida explosiva constante, pero limitada a las formas más ricas. La dualidad o multiplicidad de las cabezas tiende a realizar en un mismo movimiento el carácter acéfalo de la existencia, porque el mismo principio de la cabeza es reducción a la unidad, reducción del mundo a Dios³⁸.

La crítica a la que Bataille somete a la razón no se dirige a sus fundamentos cognitivos u ontológicos, sino a la forma que su despliegue adquiere en la sociedad burguesa. Trata ante todo de favorecer la ruptura de la capción de la subjetividad en el sistema de la reificación técnica y económica. No pretende, por tanto, un desmantelamiento de la subjetividad, ni desposeerla totalmente colocando su sustento en un destino que la subsuma, ya sea la

³⁸ G. Bataille: «Propositions», *Acéphale* n° 2, Enero, 1937 [trad.: Margarita Martínez, para Ed. Caja Negra, 2010]; p. 66.

conclusión de una trama dialéctica o el *Seinsgeschick* heideggeriano. La inspiración nietzscheana se hace visible, precisamente en la primacía de la soberanía sobre el ser, en la autoafirmación de una libertad *superhumana* y es a partir de aquí que se sigue a Nietzsche en la doctrina de la muerte de Dios, que proporciona la clave de lo que significa en Bataille internarse en lo sacro y el concepto mismo de soberanía³⁹: «la muerte de Dios no nos restituye a un mundo limitado y positivo, sino a un mundo que se resuelve en la experiencia del límite, se hace y se deshace en el exceso que lo transgrede»⁴⁰.

Más adelante, durante los años de ocupación alemana en Francia, llevará a cabo una «meditación a un tiempo angustiosa y luminosa, introspectiva y especulativa, fragmentaria y metódica»⁴¹ que será reunida bajo la trilogía titulada *Somme Athéologique*. A partir de aquí, ya terminada la guerra e iniciada la reconstrucción, la figura de Nietzsche representará en sus escritos el polo de la libertad individual, del hombre que se libera de la servidumbre del trabajo, de la ley de la razón calculadora y del temor a la muerte. Marx representará la visión desde el polo opuesto: el hombre como trabajador sujeto a una trama de necesidades e intereses. La humanidad total no podrá lograrse sin recorrer a un tiempo ambos caminos. Seguramente por ello barajó el título de *Nietzsche y el comunismo* para el inédito que luego habrá de llamarse *La soberanía*⁴².

*

Antes de concluir este breve recuento de lecturas políticas de Nietzsche debemos dejar cuanto menos apuntada la exégesis liberal. «Liberal» en sentido amplio, lo que comúnmente se conoce por *american liberal*, en este caso, el Nietzsche apaciguado, estandarte de la libertad individual de Walter Kaufmann. En 1938, con sólo 18 años, huyó Kaufmann de la Alemania nazi rumbo a Estados Unidos con la intención de convertirse en rabino. Estudió en Harvard hasta que comenzó la guerra, durante la

³⁹ J. Habermas: *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1993 [trad.: Manuel Jiménez Redondo; orig.: *Die philosophische Discurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985]; p. 234.

⁴⁰ M. Foucault: *De lenguaje y literatura*, Paidós, Barcelona, 1996 [trad.: Isidro Herrera; orig.: *Langage et littérature*, Gallimard, París, 1994]; p. 126.

⁴¹ A. Campillo: *Contra la economía*, Comares, Granada, 2001; p. 11

⁴² *Ibid.*: p. 21

que trabajó para los servicios de Inteligencia Aliados. Después de la guerra regresó a la universidad donde presentó su tesis doctoral *Nietzsche's Theory of Values* (1947), que más adelante publicó en forma de libro, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Anticrist* (1950), convirtiéndose en un joven y notable *scholar* en Princeton. Nehamas nos informa de la importancia que la obra adquirió en el contexto postbélico anglosajón, sobre todo con vistas a depurar la figura de Nietzsche de lecturas guiadas por la inercia y el prejuicio *antikraut*, como filósofo antisemita y anticristiano, apólogo de la crueldad, y claro precursor de la abyección nazi⁴³. Su lectura, que contiene numerosas referencias a Bertram y Stephan George, cercana también a la de Thomas Mann, «se inspira en una profunda fidelidad a los ideales humanistas de la tradición liberal»⁴⁴. Su intensa actividad académica y editorial (escribió más de una veintena de libros y llevó a cabo la traducción de un número similar de clásicos germanos) ha propiciado un dominio casi hegemónico sobre la obra nietzscheana en la anglosfera, apenas afectada por la aparición de la edición de Colli-Montinari y el desarrollo continental de la *Nietzsche-Forschung*. Tampoco ha habido en Europa una recepción significativa de la interpretación de Kaufmann. Generalmente se le ha considerado responsable de un intento espurio de adaptar a Nietzsche a la *vulgata* cultural del americano medio, siempre dispuesto al contacto con lo extraordinario dentro de los límites de lo razonable. Por supuesto, se han cargado las tintas con frecuencia sobre el contenido político de tal intento:

Trata a Nietzsche como el punto culminante de la gran filosofía desde Descartes e incluso como continuador de la tradición de la Ilustración. Como si no hubiera comprometido ya bastante la propaganda de los hitleristas, el imperialismo americano intenta ahora utilizar a Nietzsche para sus fines después de desnazificarlo convenientemente, lo mismo que se hace con un Hjalmar Schacht y con un general Guderian⁴⁵.

⁴³ A. Nehamas: «Forword» a la 3ª reimpresión de la 4ª edición (2013) de W. Kaufmann: *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Anticrist*, op. cit., pp. vii ss.

⁴⁴ G. Vattimo: *Diálogo con Nietzsche*, op. cit., p. 238.

⁴⁵ G. Lukács: *El asalto a la razón*, op. cit., p. 278.

La interpretación de Kaufmann, en cualquier caso, presenta dos vertientes fundamentales. Por un lado, una revalorización de la autonomía individual, por el otro, la conflictiva y enriquecedora relación de Nietzsche con el cristianismo. En general, el trabajo de Nietzsche consiste en, una vez constatado el carácter mítico de la tradición metafísica, crear una serie de mitos alternativos cuya finalidad reside en desplazar a los anteriores. La clave de lectura debe ser, pues, siempre alegórica, especialmente en lo que refiere a la terna de conceptos nietzscheanos por excelencia: el eterno retorno, el superhombre y la voluntad de poder. Un aspecto de su discusión sobre el *Übermensch* podrá servirnos como rasgo ilustrativo de su análisis.

Dado que Nietzsche pensó que el grado más alto de poder consiste en el auto-dominio [self-mastery], consideró al asceta uno de los hombres más poderosos. Desde su elogio en los escritos tempranos del «santo», junto con el artista y el filósofo, como el único hombre verdadero, se puede trazar la estima de Nietzsche por el asceta a través de *Aurora*, donde se afirma que ningún otro hombre ha logrado mayor sentimiento de poder, hasta la tercera sección de la *Genealogía*, donde el hombre se ha sido tomado como un mero animal —«excepto por el ideal ascético». El ascetismo de los hombre más poderosos consiste, en cualquier caso, en la sublimación de sus impulsos, en la organización del caos de sus pasiones, y en la capacidad del hombre de dar estilo a su propio carácter⁴⁶.

Más adelante, aún contraviniendo las estrictas normas que rigen la admisión entre ascetas, aparecen otras figuras paradigmáticas de grandes hombres que, en un espíritu similar al del *Georgekreis*, se aproximan al ideal de *Übermensch*: Napoleon, Goethe, César Borgia, etc⁴⁷. La identificación del *Übermensch* ya sea con la *blonde Bestie* o con prohombres de la tradición occidental, ha sido deslegitimada sin ambages por la crítica contemporánea por lo que el propio Vattimo califica la lectura de Kaufmann como una «lectura *antes*»: «antes de los nazis, antes de Heidegger, antes de Lukács... El superhombre es el que

⁴⁶ W. Kaufmann: *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Anticrist*, op. cit., p. 252.

⁴⁷ *Ibid.*: pp. 416 ss.

consigue realizar el ideal occidental de humanidad sin que asome un mínimo atisbo de crítica a dicho ideal»⁴⁸.

3. Nietzsche-*Renaissance*.

Como sabemos, las fuerzas represivas tienen siempre necesidad de Yo es asignables, individuos bien determinados sobre quienes ejercerse. Cuando nos hacemos más fluidos, cuando escapamos a la asignación de un Yo, cuando ya no hay hombre sobre el cual pueda Dios ejercer su rigor o que pueda sustituirle, entonces la policía se vuelve loca.

Gilles Deleuze

La intensificación del interés por Nietzsche en la segunda posguerra corre paralelo al formidable trabajo crítico y editorial que a partir de 1964 llevan a cabo Giorgio Colli yazzino Montinari, en base a los manuscritos conservados en el Nietzsche-Archiv de Weimar. El trabajo de éstos se convierte en un acontecimiento decisivo con incidencias difíciles de exagerar en los contextos francés e italiano. La decisión surge, además de la inspiración de Montinari, del clima de insatisfacción y suspicacia que rodea las ediciones anteriores (las producidas entre 1894 y 1926 en Leipzig promovidas por Elisabeth Förster). El proyecto se adentraba en la discusión sobre *Wille zur Macht*, en la que la manipulación se hacía particularmente evidente y el criterio de composición sencillamente insostenible desde una perspectiva científica. Se les hizo patente a Colli y Montinari la necesidad de incluir la vasta totalidad de los manuscritos no publicados desde la primera juventud o los estudios preparatorios de *El nacimiento de la tragedia*. Tal vastedad superaba las intenciones iniciales de Einaudi, por lo que el proyecto se trasladó a Adelphi, con el apoyo financiero de Gallimard, empresa que encargaría a Foucault y Deleuze la versión francesa de la misma. La versión italiana de la *Volontà di potenza*, apoyada en un nuevo original alemán, aparecerá en 1964⁴⁹.

⁴⁸ G. Vattimo: «Nietzsche, el superhombre y el espíritu de vanguardia» (1973), en *Diálogo con Nietzsche*, op. cit., pp. 141-158; p. 148.

⁴⁹ E. C. Corriero: *Oltre l'abisso. Declinazioni italiane della «morte di Dio»*, Marco Valerio Ed., Turín, 2007; pp. 61 ss.

Por aquellos años (1961), aparecen también los dos volúmenes del *Nietzsche* de Heidegger. Además de enmendar definitivamente las falsificaciones de Elisabeth Förster, todo ello contribuirá a corregir la enfática identificación del léxico nietzscheano de la voluntad de poder con el ideario y la jerga del movimiento nacional socialista llevada a cabo por Baeumler. Paralelamente, la Nietzsche-Renaissance aporta las bases para una nueva comprensión del contenido liberador de la filosofía de Nietzsche, más allá de la lectura marxista marcadamente negativa (iniciada por Gramsci) que, como hemos visto, alcanza su elaboración definitiva en el capítulo a él destinado en la influyente obra de Lukács *El asalto a la razón*.

En general, se populariza la nueva figura del Nietzsche desmitificador, secularizador y desenmascarador de la filosofía moderna de la conciencia y de las hipocresías de la cultura burguesa, así como de su antagonista obrera. Una figura que reúne los atractivos de lo paradójico y lo irracional y cuya lectura se combina con la de Kierkegaard o Dostoiévski en autores que, como Albert Camus, están conectados con el gran público, trascendiendo los márgenes académicos⁵⁰. Dentro del ámbito académico, es acontecimiento destacado el Coloquio de Royaumont, que tuvo lugar en julio de 1964 y al que acudieron los más destacados intérpretes de la generación precedente (Löwith, Wahl, Klossowski, así como el exponente del existencialismo francés, Gabriel Marcel y el traductor de Heidegger al francés, Jean Beaufret) y, los que, a partir de ahí, se convertirán en algunos de los principales exegetas y continuadores del pensamiento nietzscheano durante los treinta años siguientes: Gilles Deleuze, Michel Foucault y Gianni Vattimo. Allí, Colli y Montinari presentaron su proyecto de edición histórica y crítica. La existencia de esta nueva edición tiene dos consecuencias principales de las que los estudios nietzscheanos no han medido todavía totalmente el alcance. Primero, no es ya posible, ni legítimo, hablar de *La voluntad de poder*, que Heidegger adoptó como unidad fundamental para medir el significado de su autor, como de la última obra, inacabada, pero deseada por Nietzsche. La otra consecuencia es la puesta en perspectiva de los libros publicados en vida por Nietzsche. Parece que, al menos a partir de 1880, los fragmentos han adquirido una autonomía en relación con las obras publicadas y que representan mucho más que estadios

⁵⁰ M. Ferraris: *Nietzsche e la filosofia del novecento*, op. cit., cap. II.3.

preparatorios. Surge una consiguiente tentación de considerar que Nietzsche habría sido el autor de dos obras, una acabada y publicada y otra fragmentaria y asistemática. Todo un movimiento de interpretación de Nietzsche en el curso de la década de 1970, corroborado por la nueva edición, sitúa lo esencial de Nietzsche en ese vasto conjunto de los *Fragmentos póstumos*⁵¹. Tras un largo periodo en el que había predominado el esfuerzo de reconstrucción, si no de un sistema, en todo caso de un movimiento de conjunto, muchos se aplican en presentarlo como una escritura de la fragmentación, de la deconstrucción de la idea misma de sistema y de la «obra», en el sentido tradicional de la palabra. Fragmentación que viene a permitir atisbar modelos alternativos al sistema de Hegel, a la lógica de la identidad. Precisamente, la oposición a la dialéctica hegeliana impregna un escrito nuclear de la *Renaissance: Nietzsche et la philosophie* (1962), de Gilles Deleuze, donde se proclama que «no hay compromiso posible entre Hegel y Nietzsche»⁵². La polémica antidialéctica es constante, viéndose ésta como una filosofía esencialmente cristiana que conduce a una negación de la vida, una intensificación del resentimiento del esclavo proyectado en una forma trucada de afirmación, que tiene como único objeto travestir al esclavo de amo⁵³. No resultaría aventurado pensar que en esta aversión a la dialéctica se trasluce una controversia con el marxismo o con una forma concreta de éste. Nietzsche es situado de nuevo en el centro de la controversia política. En Royaumont, concluye Michel Foucault su intervención atribuyendo a Nietzsche y Freud el haber mostrado el carácter inagotable de la interpretación: «Si la interpretación no se puede acabar nunca, es simplemente porque no hay nada que interpretar. No hay nada absolutamente primero a interpretar, porque en el fondo todo es ya interpretación, cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino interpretación de otros signos.» Desde esa perspectiva se afirma a la hermenéutica como antagonista de la semiología (que cree en la existencia absoluta de los signos) que hace reinar al «terror del índice» frente a la región intermedia entre la locura

⁵¹ J. Le Rider: *Nietzsche en France, de la fin du XIX siècle au temps présent*, París, PUF, 1999, pp. 206 ss.

⁵² G. Deleuze: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2012 [trad.: Carmen Artal; orig.: *Nietzsche et la philosophie*, PUF, París, 1962]; p. 271.

⁵³ *Ibid.*: secc. V, pp. 207 ss.

y el puro lenguaje. En la hermenéutica se reconoce a Nietzsche, en la semiología a *le marxisme après Marx*⁵⁴.

*

El primer movimiento característicamente francés del siglo XX es sin duda el existencialismo, asociado fundamentalmente a la figura de Jean-Paul Sartre y quizás también a la de Merleau-Ponty. Extrayendo su inspiración inicialmente de Husserl y Heidegger, a la vez que de Hegel y Marx, el existencialismo, ya sea en su versión fenomenológica o dialéctica, dominó la escena en las décadas del cuarenta y el cincuenta. Aunque existía una cierta cultura nietzscheana, vinculada a figuras de vanguardia literaria (Bataille, Klossowski, Camus, Blanchot), el pensamiento francés estaba subordinado al influjo de las «tres haches»: Hegel, Husserl, Heidegger. Más adelante, inspirado en una profunda desconfianza por los privilegios de la conciencia subjetiva de la fenomenología, se consolida en el inicio de los años sesenta el estructuralismo, apoyado en el trabajo seminal del lingüista Saussure. Sobre todo Levy-Strauss, Lacan y Althusser. La reacción estructuralista parece dirigirse contra dos elementos fundamentales de la escuela anterior: el énfasis sobre la historicidad humana (la fenomenología existencial de Merleau-Ponty como descenso desde lo trascendental a la historia) y el carácter futurible de la existencia (el yo como proyecto en Sartre). Los estructuralistas privilegian sin ambages un análisis sincrónico de momentos aislados en el desarrollo diacrónico de sistemas estructurales. Y, sobre todo, donde los existencialistas privilegian la conciencia como modo de acceso a los datos de la existencia humana, los estructuralistas rechazan toda noción de conciencia independiente, centrandó el interés en la disolución del sujeto como un momento en la función estructural de lo social, de la cultura o los sistemas materiales. Con la aparición en 1961 del *Nietzsche* de Heidegger (traducida al francés por Klossowski en 1971), unido a los ya redescubiertos por los estructuralistas Marx y Freud, se abre una posibilidad de renovación y reivindicación del discurso filosófico frente a la exhaustiva colonización por parte del lenguaje de las ciencias sociales. Frente a los rígidos y constreñidos esquemas estructuralistas, Nietzsche aparece como una potente fuente de inspiración: presenta una posibilidad de contestar al

⁵⁴ M. Foucault: «Nietzsche, Freud, Marx», en G. Deleuze (ed.): *Cahiers de Royaumont. Nietzsche*, E. de Minuit, 1965; p. 192.

eslogan de la «muerte del sujeto» mostrando nuevas cuestiones sobre agenciamiento individual sin caer en el voluntarismo y subjetivismo existencialista. La noción misma de eterno retorno reabre la cuestión de la historia y la historicidad, corrigiendo los excesos de los dos movimientos anteriores⁵⁵.

Protagonista indiscutido de la *Renaissance* nietzscheana en Francia es Gilles Deleuze. Fue organizador de las conferencias de Royaumont en 1964 y participante destacado en la de Cerisy-la-Salle en 1972. Al principio de la década del sesenta presenta un libro de importancia seminal para el desarrollo inmediato del pensamiento en el continente, *Nietzsche et la philosophie* (1962). Nietzsche es, respecto de la obra de Deleuze, algo más que un hito en su camino especulativo. Antes bien, es el portal de entrada a la *matrix deleuziana*⁵⁶, la clave fundamental para comprender su proyecto filosófico. Al contrario que las lecturas que toman a Nietzsche como a un crítico de la metafísica, Deleuze tiende a considerarlo como un «metafísico crítico» que, permaneciendo en la tradición iniciada por Kant, presenta una versión definitiva y madura de la filosofía crítica: «Nietzsche considera que la idea crítica y la filosofía son una misma cosa, pero que Kant precisamente echó a perder esta idea, la comprometió y la malgastó no sólo en su aplicación sino como principio»⁵⁷. El Nietzsche deleuziano vendría a completar la crítica kantiana, extendiendo ésta más allá de los límites de los juicios epistémicos, hacia el campo del valor como soporte de la perspectiva, revelando que «Kant no realizó la verdadera crítica porque no supo plantear el problema en términos de valores»⁵⁸. Si a Kant le preocupa principalmente la cuestión de la homogeneidad del sujeto cognoscente y finalmente la cuestión «*con qué derecho podemos afirmar que conocemos algo*»; la reflexión de Nietzsche, en cambio, se dirige hacia cuestiones del tipo «*por qué es la verdad un valor*», «*a quién conviene esta verdad o quién desea que esto sea cierto*».

Por otro lado, Nietzsche supone una oportunidad para superar la perspectiva ahistórica que desde Kant ha caracterizado la formulación

⁵⁵ G. Bennington y R. Young (eds.): *Post-structuralism and the question of History*, Cambridge U. Press, Cambridge, 1987; pp. 15-29.

⁵⁶ A. Schrift: *Nietzsche's French Legacy*, Routledge, Nueva York-Londres, 1995 ; p. 60

⁵⁷ G. Deleuze: *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 125

⁵⁸ *Ibid.*, p. 1

del problema del conocimiento. Preguntas como las que acabamos de atribuir a Nietzsche no pueden ser contestadas por el procedimiento de la deducción a priori, sino exclusivamente a través de un análisis histórico y, sobre todo, genealógico. La aproximación por parte de Nietzsche al problema de la verdad hace saltar por los aires la distinción verdadero-falso. También aquella que atañe a la legitimidad de nuestras proposiciones verdaderas, conduciendo a la investigación sobre las condiciones *genéticas* que soportan las ideas mismas de pensamiento y realidad. No será difícil anticipar que tales condiciones tendrán que ver con formaciones, múltiples e irreducibles, de la voluntad de poder. Y, ahondando en ese sentido, puede decirse que el proyecto nietzscheano vendrá a destruir la *imagen dogmática del pensamiento* sobre la que se ha construido la filosofía occidental. En cualquier caso, su diagnóstico no está al servicio de una más noble y correcta definición de conocimiento, sino de la apertura de nuevas experiencias de pensamiento y sentimiento. *El sentido de su crítica es el de abrir una instancia en la que la existencia humana pueda ser objeto de atención crítica, con el fin de encontrar formas nuevas de vida.* «La crítica no consiste en justificar, sino en sentir de otra manera: otra sensibilidad»⁵⁹.

Sin embargo, el libro de Deleuze sobre Nietzsche tiene como objetivo principal enfrentarse a los intentos de hegelianización que establecen compromisos impropios entre Nietzsche y la dialéctica⁶⁰. Frente a la tendencia hegeliana a perseguir siempre nuevas síntesis, guiada por una feroz idea de unidad, Nietzsche representa la afirmación de la multiplicidad y el regocijo en lo diverso. Precisamente, el gran descubrimiento de Nietzsche es el de la «negatividad de lo positivo», frente a la hegeliana «positividad de lo negativo»⁶¹. Ello se aprecia en la tensión entre lo *cualitativo* y lo *cuantitativo*, en la tensión y distribución de fuerzas. El dominio del *Übermensch* se deriva de su capacidad *activa* de negar la fuerza *reactiva* del esclavo, incluso cuando las fuerzas de éste excedan *cuantitativamente* las del amo. Mientras que el esclavo procede desde premisas negativas («tú eres distinto y malvado») a conclusiones positivas («por tanto, yo soy bueno»), el amo

⁵⁹ Ibid.: p. 134

⁶⁰ Ibid.: cap V.; cfr. M. Hardt: *Deleuze: un aprendizaje filosófico*, Paidós, Buenos Aires, 2004 [trad.: Alcira Bixio; orig.: *Gilles Deleuze. An Apprenticeship*, U. of Minnesota Press, 1993]; cap. II.

⁶¹ Ibid.: pp. 251 ss.

lo hace desde una diferenciación positiva de sí mismo («yo soy bueno»), hacia un corolario negativo («luego tú eres malo»). Hay una diferencia cualitativa en el origen de la fuerza y, según Deleuze, es tarea del genealogista atender a este elemento diferencial en la fuerza que Nietzsche llama *Wille zur Macht*. A través de estos elementos Deleuze ofrece la primera gran alternativa francesa a la interpretación heideggeriana.

El otro gran exponente del redescubrimiento francés de Nietzsche es Foucault. En el coloquio de Royaumont, como sabemos, evento fundacional de la *Renaissance*, Foucault presentó el trabajo titulado «Nietzsche, Freud, Marx». En estos tres autores localiza un profundo cambio en la consideración de la naturaleza del signo y del modo cómo, en general, los signos deben, ante todo y únicamente, ser interpretados. Cambio que supone una ruptura con el pensamiento moderno, una transformación en la función representativa clásica del signo, que lo incorpora activamente en el trabajo de la interpretación. Los signos no serán ya vistos como una reserva profunda de significados ocultos, son fenómenos superficiales ligados a una red inagotable que condena a la interpretación a ser tarea infinita.

La interpretación nunca puede ser llevada a un fin, sencillamente porque no hay nada que interpretar. No hay nada absolutamente primario a interpretar porque en el fondo todo es ya interpretación. Cada signo no es algo que se presente a sí mismo a la interpretación, sino a la interpretación de otros signos⁶².

Marx habla de los fenómenos como *jeroglíficos*, Freud de los sueños como siempre ya interpretaciones, Nietzsche de las máscaras y la esencial incompletitud del acto interpretativo. Foucault ve en ellos el inicio de un movimiento contrario a la «hegemonía del signo» como relación unívoca entre significante y significado, frente a la que el intérprete debe mantenerse en guardia, mantener viva su sospecha. Esa simple y aparentemente inocente relación entre signo y significado oscurece relaciones de dominación (Marx), deseo neurótico (Freud) y decadencia (Nietzsche). La semiología es la «creencia en la existencia absoluta de los signos», mientras que la hermenéutica, por contra, subordina la existencia del signo a la tarea (infinita) de la interpretación.

⁶² M. Foucault: «Nietzsche, Freud, Marx», loc. cit., p. 189.

Esta nueva visión de la interpretación, que se impone a través de la tríada de la sospecha, no significa una mera modificación en la descripción de esquemas cognitivos, sino que encierra un nuevo y singular «elemento de inquietud» que viene a finalizar el programa de la filosofía occidental⁶³. Inaugura lo *intempestivo* como nueva instancia capaz de superar la empresa eterna de la filosofía y la inefable organización que la dialéctica pretende ejercer sobre lo histórico. Lo intempestivo aumenta el objeto de la experiencia práctica del hombre, haciendo único y simultáneo el acto poético, el acontecimiento histórico y la acción política. Surge la necesidad de reforzar a Marx con Nietzsche y Rimbaud y obtener una nueva definición de la política: «un goce artístico que coincide con una lucha histórica»⁶⁴. Se amplía formidablemente el horizonte de la acción, a la vez que se disuelve el almacén del sujeto como agente consciente.

En *Las palabras y las cosas* Nietzsche figura significativamente como precursor de la *episteme* que domina el siglo XX, la de la cuestión del lenguaje como «multiplicidad enigmática que debe ser dominada». Nietzsche, el filólogo, fue el primero en conectar la tarea de la filosofía con la cuestión del lenguaje y el que apuntó, desde el inicio del planteamiento, su consecuencias más terrible: lo que habla en el lenguaje es «la palabra». Que la «nervadura de nuestro pensamiento y nuestro saber» tiene un origen que retrocede indefinidamente hasta una nada, en la que desaparece también el hombre⁶⁵. Lo dicho contiene dos afirmaciones de enorme gravedad. La primera: en Nietzsche la noción de sentido es el instrumento de una recusación absoluta. El sentido no es reserva, principio ni origen, ni siquiera un fin: es un «efecto», un efecto *producido* cuyas leyes de producción hay que descubrir. Y,

⁶³ «Puede que en la idea actual de interpretación haya algo capaz de superar la oposición dialéctica entre ‘conocer’ y ‘transformar’ el mundo [...] La idea de Nietzsche es que las cosas y las acciones son ya interpretaciones. Interpretar es, entonces, interpretar interpretaciones, y en esa medida cambiar las cosas, ‘cambiar la vida’. Lo evidente, para Nietzsche, es que la sociedad no puede ser la última instancia. La última instancia es la creación, el arte: mejor dicho, el arte representa la ausencia de una última instancia. Desde el principio de su obra, Nietzsche plantea que hay fines más elevados que el Estado y la sociedad»; G. Deleuze: *La isla desierta y otros textos*, Pre-Textos, Valencia, 2005 [trad.: Jose Luis Pardo; orig.: *L'Île déserte et autres textes, 1953-1974*, Editions de Minuit, París, 2002]; p. 168 s.

⁶⁴ *Ibid.*: p. 169.

⁶⁵ M. Foucault: *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 2007 [trad.: Elsa Cecilia Frost; orig.: *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, París, 1966]; pp. 371 ss.

derivada de la anterior, la segunda afirmación coincide con eso que Foucault llama «despertar del sueño antropológico»:

La cuestión consistiría en preguntarse verdaderamente si el hombre existe. Se cree que es un juego de paradojas suponer, aunque sea sólo por un instante lo que podría ser el mundo, el pensamiento y la verdad si el hombre no existiera. Es porque estamos tan cegados por la reciente evidencia del hombre que ya ni si quiera guardamos el recuerdo del tiempo, poco lejano sin embargo, en que existía el mundo, su orden y los seres humanos, pero no el hombre. Se comprende el poder de sacudida que pudo tener, y que tiene aún para nosotros, el pensamiento de Nietzsche, cuando anunció bajo la forma de un acontecimiento inmediato, de Promesa-Amenaza, que el hombre dejaría de ser muy pronto —y habría un superhombre—; esto en una filosofía del retorno quería decir que el hombre, desde hacía mucho había desaparecido y no dejaba de desaparecer y que nuestro pensamiento moderno del hombre, nuestra solicitud por él, nuestro humanismo dormían serenamente sobre su refunfuñona inexistencia. ¿Acaso no es necesario recordarnos, a nosotros, que nos creemos ligados a una finitud que sólo a nosotros pertenece y que nos abre, por el conocer, la verdad del mundo, que estamos atados a las espaldas de un tigre?⁶⁶

No correspondiendo ahora profundizar en estos aspectos de la filosofía francesa, dado que, si bien es evidente que el clima ha ejercido una influencia sobre las formulaciones vattimianas, queda por ver si será ésta o no una influencia determinante o duradera en algún aspecto. Urge por tanto adentrarse en el contexto italiano y, desde éste, afrontar finalmente los desarrollos en la lectura que Vattimo produce de Nietzsche.

4. *Un altro Rinascimento*. Nietzsche en Italia.

La recepción de Nietzsche en Italia se produce en una panorama con dificultades específicas. En las décadas previas al fenómeno francés, aún se estaban dirimiendo viejos pleitos heredados de la II Guerra

⁶⁶ Ibid.: p. 313.

Mundial. La liberación del fascismo coincide, en el campo filosófico, con la liquidación del pensamiento de Gentile, ligado hegemónicamente al régimen de Mussolini y el de la incremento influencia de Croce, del que se pretenden desempolvar sus viejos y buenos valores liberales que contribuyan a llevar a cabo un reordenamiento democrático. Pero no se logrará ya una uniformidad como la existente en tiempos previos a la guerra. En realidad, el panorama se divide en tres campos fundamentales: el marxismo oficial (monopolizado por el *gramscismo* fomentado por Togliatti), la filosofía católica (que proclama una llamada al personalismo y a la interioridad) y una tercera opción, laica, con referencias fundamentalmente en la filosofía extranjera, sobre todo en la fenomenología, el existencialismo, el pragmatismo y neopositivismo, tumultuosamente recibidos en un estilo rapsódico y ecléctico⁶⁷.

En los años sesenta se produjo una reorganización de los discursos, al albur de nuevas penetraciones ideológicas. El discurso marxista ha de enfrentarse a la entrada del estructuralismo y del utopismo hegelomarxista, que pone las bases a una crítica del marxismo oficial (Vattimo y Bodei, dos nietzscheanos representativos, sienten un vivo interés por la figura de Ernst Bloch). La filosofía católica pasa de una posición subjetivista-espiritual, a un renovado *objetivismo* a través de la recuperación de la metafísica clásica, en la forma considerablemente exitosa del neotomismo. Por otro lado, se plantea lo que más adelante será designado como el conflicto entre analíticos y continentales, entre defensores de una filosofía estrictamente especializada y vinculada a los problemas de la epistemología científica, de corte anglosajón, y otra filosofía desarrollada, en modo muy diverso en Francia y Alemania, que tiende, de modo más general, a considerar la ciencia como un mero aspecto de fenómenos culturales más amplios, adquiriendo una perspectiva fundamentalmente histórica y un lenguaje más próximo a las ciencias sociales, la política y los problemas, digamos, civilizatorios.

En términos generales, el clima intelectual estaba dominado por la izquierda que impregnaba gran parte de las articulaciones descritas. En tal contexto, Nietzsche bien podría haber sido un visitante incómodo y,

⁶⁷ C. A. Viano: «Il carattere della filosofia italiana», en VVAA: *La cultura italiana dal 1945 al 1980, nelle sue relazioni con altri campi del sapere. Atti del Convegno di Anacardi, 1981*; Guida Ed., Nápoles, 1982; pp. 40 ss.

de hecho, el acrecentamiento de su figura no estuvo exento de tensiones. Ya de principio, fue la vinculación de Montinari con el PCI la que le abre las puertas del Archivo, ubicado en Weimar, ciudad perteneciente a la RDA. El proyecto de publicar la edición completa y crítica, por tanto, fue originalmente presentado a la editorial Einaudi, el gran bastión de la cultura de izquierdas en Italia. En el seno de esta institución se produjo una enorme disputa que derivó en el traslado de parte de sus editores a Adelphi, donde finalmente se llevó a cabo la edición⁶⁸. En 1971 aparecen finalmente los *Fragmentos póstumos del Otoño-Invierno 1887-1888*. Para Montinari permanecerá el enigma de qué condujo a Nietzsche a recoger, numerar y ordenar más de cuatrocientos fragmentos en ese periodo. De tal estudio se concluye que a *Wille zur Macht* le faltaba el proceso (artístico) de composición, al que el propio Nietzsche sometía su material antes de la publicación en la forma de libro. Por este y otros motivos, la obra fue excluida de la edición crítica Colli-Montinari, en favor de la ordenación cronológica de los fragmentos. Ello originará una dramática aversión en los intérpretes de obediencia heideggeriana⁶⁹.

Además de la responsabilidad sobre la edición de la obra de Nietzsche, Colli y Montinari proporcionan interpretaciones de gran calado que influirán en el *Nietzsche-Rinascimento*. Completan un Nietzsche filósofo, privilegiando las obras llamadas «ilustradas», a la vez que restan importancia a las más «revolucionarias», que suscitaban el interés de los intérpretes anteriores: Löwith, Heidegger, Jaspers, Baeumler. Acaba por confirmarse la imagen preferida de Colli: un Nietzsche crítico de la civilización decadente, del historicismo, del cientificismo; guiado por el ideal de la restauración de la cultura trágica por medio del arte. Es por eso que Colli y Montinari tienden a considerar que el Nietzsche que comienza a reivindicarse, precisamente a partir de sus propios trabajos, y bajo la influencia de Heidegger, como «un maestro de la filosofía del futuro, libre de la metafísica y de la esclavitud de la representación», no es más que una proyección mistificada. De modo inverso, claro está, a la mistificación nazi, pero igualmente errática⁷⁰. Todo ello puede confirmarse en las investigaciones filosóficas de cada

⁶⁸ G. Vattimo: «El Nietzsche italiano», en *Diálogo con Nietzsche*, op. cit., pp. 281-288; p. 282.

⁶⁹ M. Ferraris: «Storia della volontà di potenza», loc. cit., pp. 663 ss.

⁷⁰ G. Vattimo: «El Nietzsche italiano», loc. cit., p. 283.

uno de ellos emprendieron por su lado. En el caso de Montinari, se mantiene el apego a cuestiones filológicas y biográficas, y nunca, o casi nunca, políticas. Por su parte, Colli se interesa por la *grecidad* de Nietzsche, la sabiduría misteriosa, el nexo entre dialéctica y violencia, los orígenes y peripecias del Logos... Pero además, para Colli, Nietzsche es el gran pensador del siglo XX, el que mejor que nadie puso de manifiesto la inconsistencia de la filosofía sistemática, y el que supo dar el salto a un nuevo nivel de conquista cognoscitiva que incluía la emoción⁷¹, cosa que se verifica en su uso desmedido y asistemático de la retórica. La escritura aforística rompe con el esquema dialéctico, para recuperar lo inexpresable, con la ganancia añadida de aproximarse a comprender el origen de la razón. *Un éxtasis representa el abismo en el que se funda la razón*. Reprocha a Nietzsche, no obstante, el intento de poner la voluntad de poder en el lugar del *Grund*, con lo que, en su etapa madura, recae en la filosofía del sujeto y en el «mito de la voluntad»⁷². Logrará, a pesar de tal recaída, poner de manifiesto el carácter metafísico de la moral y recuperar la animalidad del hombre, cifrada en la contraposición de Dionisos a la compasión cristiana⁷³. En el cristianismo Nietzsche ve la falsa religión, metafísica, antropocéntrica, y es a ésta a la que arranca la máscara, dejando aparecer su matriz, la violencia escondida. Un gesto igualmente captado y amplificado por la lectura de Vattimo.

Pervive, pues, un Nietzsche que facilita afrontar el problema de la metafísica desde una perspectiva próxima al existencialismo, así como discutir los términos morales a modo de una disputa ontológica. Otro precursor de este análisis es Nicola de Feo. Para De Feo, Nietzsche propone una dialéctica de la contradicción que pone de manifiesto el problema de la finitud. Con la muerte de Dios, el filósofo experimenta lo trágico de la condición humana. La situación límite en la que vive el hombre moderno, el agotamiento de aquellos valores en los que se había fundado la esencia de la naturaleza humana. En modo similar a Vattimo, De Feo atribuye a Nietzsche el diagnóstico del hombre moderno: la alienación ontológica a la que conduce el olvido de la fundación existencial de sus propios valores, escondiendo lo contradictorio de su

⁷¹ G. Colli: *Después de Nietzsche*, Salamandra Ed., Barcelona, 2003 [trad.: Enrique Lynch; orig.: *Che cosa ha detto Nietzsche* (1975), Adelphi, Milán, 1999]; p. 16 s.

⁷² Ibid.: p. 62

⁷³ Ibid.: p. 76.

propia naturaleza en la creación de fes absolutas. «La indeterminación existencial que precede a la constitución de lo apolíneo es la indeterminación de la imposibilidad de ser del hombre en el mundo, imposibilidad de ser aquella posibilidad fundamental que es el ‘no ser nacido, no ser, no ser nada’, la imposibilidad de realizar aquel movimiento de reintegración del hombre consigo mismo y con su condición de insignificancia que Heidegger llamó *ser-para-la-muerte*»⁷⁴. En Nietzsche se agitan fundamentalmente dos contradicciones; una padecida, vista como enfermedad, *trágica*. Otra deseada, *épica*, que coincide con la liberación de la estructura metafísica. La tensión, el esfuerzo incesante por superar el conflicto, la disolución de la unidad de su personalidad, producen la problematización en la que opera y se constituye la inversión de los valores. La inversión no viene a proponer nuevos valores, sino que cambia el sentido mismo del valor: los nuevos valores son la dialéctica y el análisis de los viejos⁷⁵. Los trabajos de De Feo se insertan en una corriente de investigación académica sobre la obra de Nietzsche y las relaciones entre metafísica y nihilismo que dejarán sentir su influencia sobre Gianni Vattimo. Dentro de dicha corriente trabajan hombres destacados como De la Volpe y Massini, quien publicará dos obras de gran relevancia, *Alchimia degli estremi* (1967) y el interesante *Lo scriba del caos* (1978), que encontrarán continuidad en la filosofía de Severino.

*

Frente al Nietzsche crítico-suspensivo francés, el italiano es *constructivo*⁷⁶. Sobre todo en el Cacciari de *Krisis* y en el propio Vattimo, se percibe la pretensión de superar la imagen del Nietzsche exclusivamente crítico. Ambos toman muy en serio los grandes temas de la interpretación heideggeriana como crítica de la metafísica, la relación entre nihilismo y técnica, prestando atención, además, al significado histórico y político del pensamiento nietzscheano. Ello contra el Nietzsche irracionalista defendido por Spengler y atacado por

⁷⁴ N. de Feo: *Analitica e dialettica in Nietzsche*, Adriatica Ed., Bari, 1965; p. 46.

⁷⁵ «La problematización de los valores y del ser lleva a la reducción existencial analizando analizando fenomenológicamente las condiciones de aquellos valores y aquel ser que son realmente puestos en cuestión; el análisis fenomenológico de los valores conduce a mostrar las condiciones existenciales, definidas en el horizonte psicológico, social y económico, en el que los valores se constituyen». Ibid.: p. 80.

⁷⁶ G. Vattimo: «El Nietzsche italiano», loc. cit., p. 284.

Lukács. Contra el vitalista defendido por Dilthey... Ahora bien, ahí terminan las coincidencias. Frente a Vattimo, Cacciari afirma un Nietzsche que se presenta como el último realista desencantado, desprovisto de toda tensión utópica: no hay en Nietzsche liberación ni emancipación sino, antes bien, una base para el rechazo de los residuos humanistas e historicistas en Marx, y la afirmación de la situación del hombre al final de la modernidad, de forma lúcida y despiadada y no, dicho sea de paso, sin un cierto dandismo. Este tono de Cacciari se corresponde bien con el contexto —sobre el que hablaremos más tarde— de un partido comunista en proceso de reorganización, con vistas a gestionar nuevas cotas de poder.

En el año que Vattimo publica *El sujeto y la máscara*, 1974, presenta Cacciari su interpretación de Nietzsche, que no persigue como el otro la emancipación del individuo sino la afirmación de un descarnado realismo desencantado⁷⁷. La inclusión de Nietzsche en el pensamiento negativo se produce por el trámite epistemológico, viendo en la voluntad de poder la lógica de una racionalización que no comporta ninguna correlación entre observación y significado, sino la prefiguración de un contexto cognoscitivo articulado por la organización de un mundo en función del dominio. Leyendo Nietzsche juntamente con Heidegger y Wittgenstein, Cacciari sugiere un absoluto convencionalismo de la voluntad de poder como órgano de apropiación de la realidad a través del mundo ficticio de la lógica. Frente a la visión creativa y mitopoética celebrada por Vattimo, Cacciari afirma de forma exclusiva la posibilidad de articular una teoría sobre la conquista y el mantenimiento del poder tecnocrático. Cacciari excluye toda posibilidad de una lectura existencialista de Nietzsche. Subraya el valor epistemológico de su obra que tiene como resultado la propuesta de un Nietzsche ajeno a toda perspectiva de liberación, que establece, en su lugar, nuevos e imperativos modelos cognoscitivos.

La importancia del pensamiento de Nietzsche reside en su anticipación de la crisis de la relación sujeto-objeto que en el nuevo siglo sería conocida como la «crisis de los fundamentos», y en la indicación de un convencionalismo radical como salida de dicha crisis. Esta superación

⁷⁷ Nietzsche ocupa un lugar central en la célebre trilogía de Cacciari sobre el pensamiento negativo: *Krisis* (1976), *Pensiero negativo e razionalizzazione* (1977) y *Dallo Steinhof. Prospettive viennesi del primo Novecento* (1980).

definitiva e irreversible de la racionalidad clásica tiene su origen en Schopenhauer. La respuesta de Schopenhauer a la crisis de los trascendentales consiste en el extremo pesimismo, dado que la «miseria de los esquemas formales a priori orientados a conciliarse al fenómeno —de convertir en fenómeno lo dado— conducen forzosamente a la negación de lo dado. Porque la realidad no puede ser más que representación, si lo real se convierte en nómeno, en tanto la subjetividad carece de esquemas trascendentales o en cuanto resulten indeducibles, la representación misma terminará por *nulificarse*»⁷⁸. Así, la voluntad de vivir, que se funda en una representación, se desvelará como ilusoria; la verdad de la relación sujeto-objeto está en la nulificación de la relación misma y de la voluntad que pretende ponerla en acto. La verdad está finalmente en la *noluntas* que abre la ascesis.

La exposición de *El mundo como voluntad y representación* se apoya en la Analítica kantiana como investigación filosófica a priori de las «intuiciones» de la ciencia de la naturaleza. Para Schopenhauer el concepto de nómeno destruye esta posibilidad porque hace inutilizables los instrumentos del esquematismo. Para Schopenhauer «no hay trascendentales —esto es: intuiciones trascendentales— sino formalismo de la razón»⁷⁹. Destruyendo la estructura trascendental se hace caer toda posible deducción de la realización de la razón: ésta, en tanto que formal, *nulifica*. La crítica de Nietzsche al pesimismo de Schopenhauer parte del hecho de que ello deriva del no poder todavía concebir otra efectividad que aquella de la forma trascendente: «Si la verdad consiste en tales estructuras a priori, la verdad no podrá ya ser positivamente demostrada. *Verdadera será únicamente la nulificación de la voluntad en la representación*»⁸⁰. La perspectiva pesimista de Schopenhauer está ya determina en el modo de presentar el problema: la doctrina trascendental nace de la certeza de que la conciliación entre realidad y representación es utópica. El punto de partida de Nietzsche es del todo diverso. Para él detrás de los fenómenos no hay nada, no hay un mundo verdadero: «colocar la relación sujeto-objeto como la

⁷⁸ M. Cacciari: *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*, Siglo XXI, México, 1982 [trad.: Romeo Medina; orig.: *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo di Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milán, 1976]; p. 60.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ibid.*: p. 61. Énfasis añadido

relación entre una naturaleza definida de esta manera (materia, nexos causales, leyes), y un sujeto como aparato de formas trascendentales: todo esto significa conservar un concepto de verdad como comprensión de la constitución absoluta de las cosas»⁸¹.

Poner el concepto de subjetividad como centro de referencia de la actividad de observación-representación, tiene un sentido sólo en relación con la concepción de la naturaleza como objetividad organizada según la causalidad y la necesidad; ahora bien, esta concepción de la naturaleza basada en el concepto de sustancia, entendida como constitución absoluta de las cosas, viene a perder en Nietzsche su fundamento (*la necesidad no es un hecho sino interpretación*) y la subjetividad que se definía en contraposición a ella, pierde su papel tradicional: «el sujeto es la sustancia, para Nietzsche, de la metafísica de la interpretación como conocimiento del ‘en sí’, del ‘mundo verdadero’. Liquidada la metafísica del objeto se desvanece también todo fundamento para la del sujeto de la interpretación. El interpretar no es ya un *ser*, sino un *proceso*, un *devenir*»⁸².

El análisis de Nietzsche conduce al desencantamiento radical. Con la «muerte de Dios» colapsa la «concepción absoluta de las cosas» y, con ella, el sujeto que las considera. Por otro lado, el nihilismo radical no puede superar este desencantamiento. El problema no puede más que reformularse: si la verdad no es el adecuarse del concepto al objeto, ¿cómo son posibles los juicios científicos en los que fundamentamos nuestra confianza? La respuesta está en entender la verdad como proceso que hace formulable un mundo, un proceso de *falsificación* que ordena, simplifica, separa artificialmente. La verdad, dice Nietzsche, es cualquier cosa que es dada a creer y que da nombre a un proceso, así como a una voluntad de sometimiento, que por sí misma no tiene ya un fin. La verdad, entonces, es un «determinar activo» no un «tomar consciencia» de algo fijo que está ahí. La conciencia lógicamente fundada sobre el presupuesto del ser y el devenir en cuanto tal son evidentemente inconciliables. La conciencia es diferencia *ab origine*, y precisamente tal diferencia determina el valor: hacer cognoscible para nosotros, ordenar el mundo que nosotros podemos ver. «El sujeto

⁸¹ Ibid.: p. 63.

⁸² Ibid.: p. 64, n. 8.

participa del ser como un otro, cuyo propósito consiste en convertir el devenir en formulable a través de un proceso de organización del material sensible *que es en conjunto un proceso de falsificación*»⁸³.

Si la verdad es una forma de organización del material sensible que lo hace accesible a su uso, ésta es función de nuestra necesidad. El mundo no es lógico, el proceso de *logicización* y racionalización, proporciona el mundo de nuestra necesidad. La lógica no descubre la logicidad del mundo, sino que define el modo de nuestro empoderamiento de él; nunca definitivamente —como pretendía la racionalización absoluta, como la kantiana— sino siempre relativamente a estas necesidades, a esta vida, a esta voluntad de poder. La *Wille zur Macht*, para Cacciari, pues, no tiene nada de irracionalismo vitalista, sino que se presenta como resolución de la crisis de los fundamentos de la epistemología clásica. «Revela el valor del juicio lógico-científico. Hay en él desmitificación y fundamentación al mismo tiempo. Desmitificación en la medida de que no es deducido de ninguna necesidad-verdad objetiva. Fundación porque establece su necesidad, también que en el interior de un contexto epistemológico radicalmente transformado: como necesidad vital de comprender, sistematizar, *logicizar* el mundo para tener poder sobre sobre él»⁸⁴. Desde esa perspectiva, *cuanto más extensa y «económica» sea la sistematización, tanto más será verdadera*.

Dentro del esquema de esta concepción de la verdad el sujeto se encuentra en una situación paradójica: por un lado asume una función activa, creativa; por otro lado pierde todo privilegio gnoseológico. Para que haya un poder *efectivo* sobre el mundo, el sujeto deviene parte del proceso perdiendo toda autonomía: «el sujeto debe desencantarse no sólo de las propias formas a priori, de la verdad y la bondad del mundo, del esquematismo entre forma y mundo, de la propia capacidad de hacer del mundo un significado plenamente determinado —sino que debe también liquidar el Valor extremo, aquello que incluso el nihilismo más radical había conservado»⁸⁵. Evidentemente, no hay en ello mensaje de emancipación, sino la fundación de un nuevo poder de comprensión. La lección nietzscheana consiste en la demostración de la imposibilidad de

⁸³ M. Cacciari: *Krisis*, op. cit., p. 68.

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ Ibid.: p. 71.

rescatar la subjetividad clásica, dado que ello supondría extirparla de este proceso. Seguir la llamada al origen del deber ser significa oponerse a la *Wille zur Macht* y recuperar una subjetividad vacía, sin poder, formal; recuperar la metafísica, en definitiva.

La forma subjetiva de la interpretación en este contexto epistemológico asume la forma del *convencionalismo*, pero ello no excluye de ningún modo la *efectividad* y la objetividad. De hecho, estas convenciones resultan necesarias para poder *formular un mundo*. La nueva forma de la lógica de la voluntad de poder, convencional, útil, se resuelve radicalmente en la experiencia —en la que impone su dominio: «la fe en la razón y en sus categorías, en la dialéctica, esto es, el juicio de valor de la lógica, demuestran sólo su utilidad, probada en la experiencia»⁸⁶. Decidir sobre el valor y el poder de la lógica no significa aproximarse a una sustancia, sino el grado de integración con el cual ella opera en el proceso. Según Cacciari, entonces, Nietzsche procura liberar la ciencia de los filósofos, «no se trata solo de liberar la ciencia de la moral, sino más fundamentalmente, de emancipar el discurso científico del juicio a priori filosófico, de la pretensión de fundación filosófica que en Kant celebra su máxima tensión y, asimismo, el comienzo de su crisis»⁸⁷.

En Nietzsche el pensamiento negativo ha atravesado todo el espacio del nihilismo y ha interpretado el anuncio: «las puras formas revierten en poder positivo, el colapso del a priori y la racionalización, la ascesis es finalmente definición de la estructura lógica del mundo»; todo esto *sin ninguna conciliación* dado que acordar-sintetizar sería recaer en la *impotencia absoluta* del nihilismo. «Poder no es síntesis —si fuese síntesis no habría necesidad de un poder. Ni la forma sería ya convencional sino que expresaría la realidad, agotándola en sí. Hay un conflicto *in-finito* —como hay un devenir: un eterno retorno»⁸⁸.

Los resultados de la filosofía de Nietzsche se aproximan inevitablemente, en el argumento de Cacciari, a Wittgenstein, mostrando coincidencias en sus interpretaciones del ser. Para Wittgenstein «verdad» y «no verdad» son meramente condiciones de

⁸⁶ Ibidem.

⁸⁷ Ibid.: p. 73, n. 21.

⁸⁸ Ibid.: p. 74.

relación entre «forma de la proposición» y «estructura de la realidad». Las proposiciones no dicen nada sobre la realidad dado que no hay una estructura objetiva del pensamiento; existe una pluralidad de lenguajes, fundada funcionalmente e irreducible a unidad. Se trata de operaciones cuya convencionalidad excluye la existencia de una esencia (metafísica) común, y la relación que se mantiene entre ellas es puramente semántica. El problema epistemológico pasa de ser un problema de fundación a un problema de coherencia interna, a la definición de juego, de sus reglas de la funcionalidad y su uso. El proceso de *logicización* es la expresión de un máximo interés por las cosas, o de la *Wille zur Macht*. Pero la formalización completa se produce únicamente en tanto que la pura Forma «se desencanta», y, como se ha visto, para Cacciari este vuelco de «lo negativo» en el proceso de racionalización en la positividad de las convenciones se inicia con Nietzsche. Progresivamente «se resta a los signos todo significado intuitivo y la diferencia entre la demostración de su coherencia interna y la descripción de sus contenidos»⁸⁹. Sin esta formalización radical no hay racionalización, sino conciliación ilusoria, síntesis a priori, el *encanto del significado*. Se afirma wittgenstenianamente que es necesario emanciparse de la exigencia de investigar los significados fuera de las reglas de relación entre signos.

En lugar de esforzarnos por alcanzar la idea, debíamos determinar la multiplicidad de los juegos y de los lenguajes, de las respectivas reglas y sus afinidades —y jugarlos»⁹⁰. El concepto de juego nos libra de la torpeza del ideal dejando bien a la vista que la «profundidad» es un malentendido: *lo oculto ya no interesa*. Nos urge considerar el juego, ordenarlo, transformarlo, con la seriedad que se concede a lo inexorable. El juego es la única realidad que conocemos, y esto lo hace tremendamente serio. La transformación mencionada forma parte del propio juego, así como la subjetividad que lleva a cabo tales transformaciones. «Esta subjetividad no tiene ya nada de la estructura trascendental del ego —no es ya de ningún modo una traducción latina de la sustancia»⁹¹.

⁸⁹ Ibid.: p. 78.

⁹⁰ Ibid.: p. 89.

⁹¹ Ibid.: p. 94.

Dos figuras prácticas llevan a cabo la doble función de gestionar el mundo (entendido como devenir originario) y salvaguardia del ser (entendido como juego): el «tecnócrata» y el «místico». El primero es el garante del juego, y se equipa para tal fin con una filosofía del *als ob*, una filosofía que ordena, gestiona, opera, *como si* en nuestro mundo de signos y palabras hubiese un fundamento. Pero sin dejarse llevar, puesto que se arriesga a caer en el nihilismo desenfrenado del que puede disponer del mundo sin reglas. Es el místico a quien corresponde frenar la *hybris* que eventualmente pudiera descarriar al tecnócrata. Manteniéndose fuera del juego, *recuerda la presencia del ser precisamente atestiguando su ausencia en el mundo*. «Lo ‘místico’ no es la experiencia de lo trascendente, sino lo opuesto. Lo ‘místico’ no es ni siquiera la pregunta sobre cómo es el mundo. Lo ‘místico’ *tiene su origen en el hecho de que el mundo es*»⁹². Pero el mundo es y es expresable, precisamente, en la ausencia de fundación y en su limitación fundamental. El místico circunscribe y hace abordable el mundo precisamente enunciando sus límites.

Nada tiene, pues, de irracional el pensamiento de Nietzsche en su interpretación. De hecho, la razón fundada en la voluntad de poder es una razón fuerte que funda el mundo conociéndolo, llevando al ser el indefinible e inaferrable devenir, haciéndolo disponible. La crisis que Nietzsche por un lado representa y por el otro supera, es un momento del proceso del que la voluntad de poder es siempre responsable. Cuando un juego pierde su credibilidad, la crisis penetra como tentativa de reordenar y transformar un sistema que ha dejado de ser adecuado para gestionar el mundo. Se ha visto cómo la verdad coincide con el grado de extensión y *economicidad* del «sistema-juego» adoptado, y cómo no hay sustancia originaria que garantice la existencia. Ello en ningún caso impide la acción; no se llega al nihilismo radical por esta vía sino que se toma constancia del mundo como perspectiva más o menos funcional: la acción resulta libre, creadora y, al mismo tiempo, consciente del límite.

*

Para Cacciari la voluntad de poder retoma la necesidad de traer al ser una sistematización de lo indefinible que permita disponer de ello.

⁹² Ibid.: p. 101 s.

Propone indagar los márgenes que lo indefinible deja entrever más allá de los *juegos*. Parece que la necesidad de jugar los diversos juegos deja sin explorar una zona indeterminada. La filosofía del *Grund* no es más que el resultado de la necesidad metafísica de estabilidad; esta necesidad lleva consigo el destino de la crisis que se manifiesta cuando las *suposiciones* agotan su tarea y dejan entrever la posición de nuevas necesidades. Aún no pasando por alto que la «muerte de Dios» rasga el fondo metafísico hacia el *Abgrund*, sin embargo, el hombre necesita de la tierra para caminar, por lo que del abismo no se tiene más que una conciencia vacía que requiere siempre de la determinación de un nuevo fundamento.

La imposición de los juegos depende, entonces, de la necesidad metafísica. El pensamiento negativo, en su crítica del sistema dialéctico, es recuperado por Cacciari en su efectividad [*effettualità*]. Para Cacciari, Nietzsche traza una teoría de negación del sistema dialéctico, una *teoría del opuesto*⁹³, que explicita las conclusiones del sistema dialéctico revelando la *impotencia*; para hacerlo debe continuar el pensamiento de Schopenhauer sin detenerse en la *ascesis* al que éste llega, llevando de vuelta el *momento* a su efectividad. En *Schopenhauer como educador* son anticipados los conceptos de voluntad y tragedia; de Schopenhauer Nietzsche aprende el dolor de la verdad, de la negación y de la contradicción, pero no la *fuga estática*, puesto que resulta *inútil* en el mundo en el que estamos, el único en el que podemos ser. Si Schopenhauer llega a la *ascesis*, Nietzsche retorna a la vida, reconociendo en la *ascesis* el presupuesto dialéctico que contempla la contradicción y el conflicto distanciándose y permaneciendo en la diferencia. De hecho, la *ascesis* es negación de la vida, dado que si la vida es voluntad y si la satisfacción de las necesidades fenoménicas de la vida no es nunca completa, la única vía de escape a la cadena de las voliciones es la *noluntas*: «La *ascesis* hace perfecta la consumación. El Nirvana es el mundo completamente consumado: plena satisfacción precisamente en cuanto realización perfecta del presupuesto mismo de la indagación ética: comprensión totalizante del mundo. Todas las necesidades son estados satisfechos. Ello significa: el Nirvana final es el cumplimiento de un proceso efectivo»⁹⁴.

⁹³ M. Cacciari: *Pensiero negativo e razionalizzazione*, op. cit., p. 34.

⁹⁴ *Ibid.*: p.17.

Entonces, si es verdad que la *ascesis* es la naturaleza desplegada de un proceso efectivo (dado que cierra el curso que ha tenido su principio en la necesidad de estabilidad) termina resultando impotente respecto del mundo de la vida, puesto que conserva la separación entre fenómeno y cosa en sí y persiste una única dirección hacia la superación del fenómeno en la indagación de la cosa en sí (incluso si es captada en su negación). La «utopía de la *ascesis*» no encuentra efectividad en el mundo porque la libertad de la voluntad que anhela Schopenhauer es una libertad para la Nada [*Nulla*]: «esta liberación es exactamente el opuesto del hacer. Entre *operaciones* y libertad existe una contradicción irresoluble. Si hay *Freiheit* no pueden darse operaciones efectivas — sino sólo *ascesis*— y la *ascesis* no conduce al mundo, al operar de nuevo»⁹⁵. Según Cacciari, la libertad ha tenido siempre una especial afinidad con el concepto de sustancia en sí, sin embargo, existe posibilidad de hacer sólo allí donde se afirma la necesidad, o sea, en el mundo en que estamos. Por otro lado, si el poder coincide con la comprensión de la necesidad, querer el poder significa liquidar la *Freiheit*: el espíritu libre de Nietzsche es aquel que se despidе de la mistificación metafísica de la libertad, aceptando la *tragicidad* de la propia existencia: «la libertad del *Freigeist* es *Daseinfreiheit*: inversión de la idea metafísica de libertad [...] *Freigeist* es el que se concilia con el *Fatum*»⁹⁶, en la dirección efectiva de la voluntad, en el espacio de la vida.

Voluntad en el espacio de la vida puede ser sólo *Wille zur Macht*, dado que el *Macht* se da sólo en el contexto de la contradicción o del conflicto, mientras que el sistema dialéctico es *Wille zur OhnMacht* [voluntad de im-potencia] precisamente porque elabora formas de superación del conflicto en la síntesis (incluso en su manifestación más desesperada, la ascética). El ser es, antes que otra cosa, el perno de la lógica sintética: frente al devenir del mundo, no formulable en las categorías metafísicas, se configura como un mundo ficticio, el de la creencia en el «en-sí». Ciertamente también que el mundo del ser es instrumental para la organización que permite el poder en la vida, pero va más allá de la efectividad del poder porque no toca el devenir: «En

⁹⁵ Ibid.: p. 36.

⁹⁶ Ibid.: p. 37.

tanto que las formas del conocimiento y del devenir se excluyen mutuamente —dado que el conocimiento es conocimiento de cualquier cosa distinta del devenir— conocimiento del ser, de la sustancia o del Ego como sustancia — la institución del *Wille zur Macht* se tornará siempre en un *Sollen*»⁹⁷. La «muerte de Dios» significa el agotarse de la voluntad de poder que busca Síntesis del ahí del mundo, a la vez que es el descubrimiento de una voluntad de poder que acepta la contradictoriedad y la organiza para poder disponer, a pesar de esta toma de conciencia.

De acuerdo con cuanto se ha dicho, el superhombre no es un sabio que escoge la *ascesis* viviendo una *Freiheit* absoluta, sino exactamente lo opuesto: cambia la *ascesis* por poder en el mundo, sabiéndose elemento del devenir, no libre sino necesario. «Al final de la metafísica está el *embodiment* radical. La *Wille* se ha resuelto en el *Macht* —el *Macht* es comprensión del devenir efectivo: su *dominio*. La *ratio* lógico-metafísica se ha realizado en la *Wille zur Macht*. Ha devenido *Rationalisierung*: el proceso concreto en base al cual la *Wille* opera y domina en el devenir»⁹⁸. La filosofía metafísica ha llegado a su final y ahora deja lugar a la racionalización técnica: *con Nietzsche no se asiste a la destrucción de la razón sino a su afirmación*. Es Heidegger el que está llamado a continuar el trabajo de Nietzsche, oponiéndose al intento de Husserl de rehabilitar la *philosophia perennis* que conserve, junto a su *Ichheit*, un fundamento del que partir siempre de nuevo. La técnica realiza la dirección implícita de la investigación metafísica moderna, y en esta realización líquida, de paso, su idea central: el esquema, la síntesis.

Ya no se puede hablar con los términos de la metafísica, dado que el *Gestell*, el mundo de la técnica como imposición, ha agotado la voluntad de poder metafísica, iluminando una *Wille zur Macht* de la *Ratio* que organiza el devenir sin pasar por el ser. Los detractores de Heidegger relegan su pensamiento a algún lugar apartado de la Razón, en la medida en que entienden que el contenido del mismo es el de la espera del retorno de un ser de tipo parmenideo. Cacciari mantiene, sin embargo, que Parménides como símbolo no representa, para Heidegger,

⁹⁷ Ibid.: p. 40.

⁹⁸ Ibid.: p. 42.

esperanza alguna, sino que, muy al contrario, no es más que la metáfora final del destino de la metafísica. El retorno a los orígenes no es más que retorno al pasado, en la imposibilidad de reactualizaciones: el único espacio para la filosofía resulta ser un origen inactualizable, un pasado irreversible. Parménides no representa una salida, ni es la llama que ilumina el camino para superar la *ratio*, ni interviene de ningún modo en el discurso efectivo: está ahí para recordarnos que la filosofía es ya sólo historia *narrable*. El verdadero proyecto pertenece a aquel que ha matado a los dioses: «a aquel que sobre la base de la necesidad, del poder deseado y porque puede, organiza su *techné* —y con ella interviene en el conflicto como conflicto—, produce contradicciones y usa tales contradicciones»⁹⁹.

⁹⁹ Ibid.: p. 60.

5. El itinerario dialéctico del sujeto (y sus máscaras).

Cuando lleguemos a alcanzar aquella administración colectiva de la tierra que inevitablemente nos aguarda, la humanidad encontrará como mecanismo al servicio de aquella, su más alto significado; porque será entonces un enorme sistema de ruedas, de ruedas cada vez más pequeñas, cada vez más sutilmente adaptables: serán cada vez más superfluos todos los elementos que dominan y mandan: será un todo de fuerza prodigiosa, cuyos singulares factores representarán fuerzas mínimas, valores mínimos. En oposición al empequeñecimiento y adaptación del hombre a una utilidad especializada, es necesario el movimiento opuesto, la producción del hombre sintético, aglutinador, justificador, para el cual aquella mecanización de la humanidad es una condición preliminar de la existencia, como una base sobre la cual encontrar su más alta forma de ser [...] Como puede observarse, lo que yo combato es el optimismo económico: ese optimismo que considera que con el aumento de los gastos de todos debe necesariamente crecer también la utilidad de todos. Me parece que la verdad es lo contrario: los gastos de todos se adicionan en una pérdida general: el hombre se hace menor: de tal manera que no se entiende para lo que, en definitiva, ha podido servir proceso tan tremendo. Podemos preguntarnos, ¿a qué fin? ¿Es preciso un nuevo a qué fin?... Quizás la humanidad necesite plantearse semejantes preguntas.

Friedrich Nietzsche

La elección del tema de la máscara como hilo conductor por parte de Vattimo está ligada al hecho de que permite «relacionar otros conceptos, como aquellos de ficción, ilusión, verdad devenida fábula que, en general, aproximan la discusión de la relación del hombre con el mundo de los símbolos»¹⁰⁰. Después del colapso del hegelianismo y, con él, del proyecto de una completa racionalización de la realidad, no queda más que el efecto corrosivo de la conciencia histórica: «no hay verdad posible en la existencia histórica, y que ello no es un *mal* a combatir»¹⁰¹. El «mal» de aquella situación es visto sólo por los que, al inicio de la decadencia del mundo metafísico, sufren de *reactividad* que contraponen el mundo verdadero del ser ideal estable al mundo aparente del devenir cambiante, aquel que está atento, dramáticamente, toda

¹⁰⁰ G. Vattimo: *El sujeto y la máscara*, op. cit., p. 19.

¹⁰¹ *Ibid.*: p. 28.

existencia histórica, individual o social. Aquél que está enfermo de la «enfermedad histórica», reacciona frente a la inseguridad de un mundo contingente e insensato, escogiendo la vía de la «cultura apolínea» que tiende a cerrar de forma racional, armoniosa y perfecta la fluida movilidad de la existencia. Todo viene referido a un principio único «concebido como aquello que rige la historia pero que no tiene, a su vez, historia»¹⁰².

El par de conceptos opuestos apolíneo-dionisiaco tendrá, pues, la función de desvelar, dialécticamente, cómo las «raíces de la montaña encantada del Olimpo ahondan dentro de una visión lúcida pero aterradora de la ‘verdad’ de la existencia, amenazada por fuerzas inmensamente más poderosas que ella»¹⁰³, fuerzas caóticas que impiden toda identificación. A combatir las desesperadamente con el fin de dominarlas se apronta la máscara apolínea. De ello surge la oposición entre el mundo verdadero garantizado de las formas eternas, el apolíneo, y el mundo aparente, marcado por la experiencia de la angustia, del devenir, el dionisiaco. El carácter caótico y abismal de la existencia se observa a la luz de la experiencia de la tragedia griega, que parece originariamente identificarse no ya con algo caóticamente malvado, sino con una «suerte de divina sobreabundancia de la vida»¹⁰⁴. Esto lleva a Nietzsche a una general reinterpretación positiva de lo dionisiaco:

si lo dionisiaco es el flujo de la vida que devora las formas, la existencia es concebida como un esfuerzo sustancialmente destinado al fracaso de sobrevivir, deteniendo o incluso olvidando solo por un instante la terrible realidad del pasar y del perecer. Si, en cambio, lo dionisiaco es ante todo una fuerza «libremente poetizante», también la lucha por la existencia (aquella en consideración de la cual, por ejemplo es inventada la ciencia) deviene solo un caso particular de una vicisitud más vasta, que es la producción general de apariencias, de símbolos, de formas siempre nuevas. Sólo en los desarrollos sucesivos de la obra nietzscheana, sobre todo a partir de *Zarathustra*, esta diferencia de acento adquirirá

¹⁰² Ibid.: p. 49.

¹⁰³ Ibid.: p. 37.

¹⁰⁴ Ibid.: p. 45.

todo su alcance [...] La aversión y el temor [que caracterizan a la interpretación «pesimista» de lo dionisiaco] no son modos de ser constitutivos del ser mismo, o del hombre en su «esencia» eterna, sino que figuran también en una determinada configuración histórica de la existencia, son el modo de ser del hombre en la época de la decadencia; por consiguiente no pueden ser asumidos como raíces universales del mundo de la apariencia y de la máscara... Esta duplicidad de significados (la que desde el *Nacimiento de la tragedia* caracteriza la temática del enmascaramiento y de la apariencia) puede ser expresada diciendo que el problema que Nietzsche plantea inicialmente, la liberación de lo dionisiaco [*liberazione* dal *dionisiaco*], la fuga del caos a las apariencias ordenadas y definidas, tiende a transformarse en el de la liberación de lo dionisiaco [*liberazione* del *dionisiaco*]¹⁰⁵, en el sentido de libre ejercicio de una fuerza metaforizante, de una vitalidad inventiva originaria que no se contenta con haber alcanzado un plano de (relativa) seguridad y libertad a partir del temor, precisamente porque no era eran simplemente el temor y la necesidad de seguridad los motivos que originariamente la impulsaban.¹⁰⁶

Así pues, la relación ser-apariencia deberá ser pensada no ya en términos de escisión metafísica sino anticipando una idea —que obtendrá desarrollo más adelante— de *conciliación dionisiaca*. Aquella relación fue captada por Nietzsche de los rituales dionisiacos en los que un tipo peculiar de liberación permitía, en momentos puntuales, superar el conflicto entre mundo rígido de las formas fijas y el mundo de amenazante devenir indomeñable. Así, bajo la figura del sátiro parece asomar la posibilidad del *hombre natural* que, saliendo completamente

¹⁰⁵ El sentido original que distingue entre el subjetivo y el objetivo del genitivo en este caso no queda reflejada en la versión castellana. Sobre la importancia de esta distinción ver la entrevista con Azzarà (S. Azzarà: *Un Nietzsche italiano*, op. cit., pp. 224 ss.). Esta deficiencia en la traducción es subsanada más adelante, por ejemplo, G. Vattimo: *El sujeto y la máscara*, op. cit., pp. 69, 102, 438.

¹⁰⁶ *Ibid.*: p. 47.

de sí, realiza la identificación de ser y aparecer, «rescatando a la máscara de todo elemento de mentira o engaño»¹⁰⁷.

A la vista de la dimensión positiva que cobra el ámbito dionisiaco habrá de ser reconsiderada también la noción de decadencia que atraviesa las primeras obras de Nietzsche. Ésta no podrá ya ser interpretada según el modelo bíblico, que mira a un origen que es a la vez «perfección y fundamento» respecto del que nos alejamos en un progresivo afirmarse de la negatividad y la imperfección. Sobre todo, lee Nietzsche la decadencia como un progresivo afirmarse de la máscara apolínea frente a la vitalidad originaria de lo dionisiaco como ocurre en las tragedias de Eurípides y en el optimista intelectualismo de Sócrates: «su filosofía es exactamente lo contrario del espíritu dionisiaco; en ella el mundo apolíneo de la forma definida se cierra sobre sí mismo, rechazando toda relación con lo diverso, con lo oscuro de lo que procede y lo sitúa constantemente en discusión»¹⁰⁸. Cayendo el socratismo del lado más propiamente especulativo, observa Vattimo cómo la *ratio* socrática se presenta como la fe en la penetrabilidad del todo por parte de la razón y como organización científico-técnica del mundo.

Fijación de la máscara en rol social definitivo y estable, fijación de un sistema canónico de reglas lógicas para distinguir lo verdadero de lo falso e integración del individuo en una racionalidad que escapa a su capacidad concreta de comprensión y control, son sólo las diversas facetas del socratismo¹⁰⁹.

La decadencia coincide con la subsunción de cada cosa en un orden universal, ya sea el orden del cosmos o de la historia, en ella toda cosa tiene su puesto, su rol definitivo y fijo. Triunfa la visión del mundo como sistema racional que, incluso cuando no es aún todo conocido, lleva ya en sí el principio y la posibilidad de una penetrabilidad universal y de la organización total. El correlato subjetivo de este mundo objetivo es la conciencia «entendida como el órgano del saber

¹⁰⁷ Ibid.: p. 60. A lo largo del texto Vattimo efectúa una contraposición reiterada entre la *maschera cattiva*, la del mundo apolíneo de significados fijos, que oculta la realidad del mundo, a la *maschera buona* del mundo dionisiaco de significados móviles, que corre parejo a la realidad.

¹⁰⁸ Ibid.: p. 70.

¹⁰⁹ Ibid.: p. 96.

fundado, en contraposición al instinto y a toda acción instintiva que no se deje explicar en conceptos comunicables universalmente, es el lugar de la presencia, en el individuo, de la *ratio* organizadora y unificante del mundo»¹¹⁰. El socratismo se presenta, pues, como un esfuerzo de integración, a la vez que como una voluntad de dominio que unifica la realidad en sistema. Como racionalismo, «se asienta sobre la fe no demostrada [...] en la racionalidad del orden objetivo del ser. Sólo sobre esta base el hombre es capaz de emprender el difícil camino del conocimiento»¹¹¹. La decadencia se define, entonces, no en términos de enmascaramiento, sino en la forma esclerótica y fija de este fenómeno de distribución de máscaras, de roles, en una sociedad en la que triunfa la división racional del trabajo. El propio Nietzsche indagaría el origen político de la terapia racionalista que Sócrates propone a los atenienses, apesadumbrados por el desmoronamiento de sus instituciones¹¹². La terapia consiste en aplacar la *hybris* del instinto egoísta con una aún más fuerte: la *hybris* de la «racionalidad superior». Su articulación se produce sobre una fe incuestionable en la coherencia entre racionalidad individual y racionalidad del todo y una igualmente férrea afirmación de la coincidencia entre racionalidad y felicidad. Ahora bien, el desarrollo propio de los medios de la racionalidad no puede más que terminar mostrando la precariedad de la fe expresada en tales proposiciones, por lo que el socratismo lleva en su seno la semilla de su colapso. El Nietzsche de la segunda *Intempestiva* toma constancia de tal colapso en su fase terminal: el historicismo. No el de Hegel sino aquel marcado por el signo de la frustración, el que «se encamina a convertirse cada vez más explícitamente en puro reconocimiento de la relatividad de toda manifestación histórica, es decir, a teorizar a la vez el absoluto de la historia (fuera de la cual no hay nada) y el irremediable no absoluto de cada uno de sus momentos»¹¹³.

En la sección anterior tuvimos la oportunidad de exponer la polémica de Nietzsche con el historicismo, clave en los estudios que componen *Ipotesi su Nietzsche: el exceso de conciencia y conocimiento histórico*

¹¹⁰ Ibid.: p. 83.

¹¹¹ Ibid.: p. 93.

¹¹² F. Nietzsche: «El problema de Sócrates», en *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 2003 [trad.: Andrés Sánchez Pascual]; §§ 9, 10. pp. 47 ss [KSA: vol. 6, pp. 67 ss.].

¹¹³ G. Vattimo: *El sujeto y la máscara*, op. cit., p. 98.

aplasta toda posibilidad de significado en la autopercepción de la acción concreta. En contrapartida, la acción verdaderamente histórica exigía un cierto halo de inconsciencia y de oscuridad del elemento *ahistórico*. Ahora, este intento de solución parece excesivamente esteticista. La búsqueda de una solución por parte del joven Nietzsche en los poderes eternizantes de la religión y el arte sitúa a la segunda *Intempestiva* aún en la órbita de la decadencia, que piensa en la liberación de lo dionisiaco todavía como «un evento excepcional, como experiencia estética en sentido específico, no como la ‘recuperación’ de una civilización distinta de la socrática o de la actual, sino que tiende a proporcionar a ésta sólo un ‘suplemento de alma’, una *liberación provisional y momentánea* que termina por consolidar el orden de cosas existente»¹¹⁴. Una solución esteticista guiada por la pulsión wagneriana de renovación de las artes, que progresivamente será superada por la identificación explícita de la lógica y el cumplimiento del nihilismo y su subsiguiente superación.

La nueva perspectiva es predominantemente política. Encontramos una reformulación del tema de la decadencia que no estaba en *Ipotesi*. El cierre del mundo apolíneo sobre sí mismo, tiene todavía el mismo sentido que tiene para Heidegger la pérdida del concepto eventual de la verdad expresada en el concepto de *aletheia*, que acabará siendo reinterpretado según el modelo de desarrollo de la metafísica, como «historia del ser» a favor del ente¹¹⁵. Sin embargo, se hace evidente en las líneas de *El sujeto y la máscara*, que Vattimo, aún manteniendo un esquema de argumentación próximo a Heidegger, se sirve del discurso marxista para, a través de la noción nietzscheana de decadencia, apuntar quizás a una solución más lineal y conclusiva al problema de la superación de la metafísica: «el sentido de la decadencia parece poder definirse no en términos de enmascaramiento, sino en el hacerse rígida la máscara en los roles de una sociedad en la que triunfa una racional división del trabajo»¹¹⁶.

¹¹⁴ Ibid.: p. 103. Énfasis añadido.

¹¹⁵ Ibid.: p. 79; cfr.: M. Heidegger: «Aletheia», en *Conferencias y artículos*, op. cit. pp. 191 ss. [GA 7: 213 ss.].

¹¹⁶ G. Vattimo: *El sujeto y la máscara*, op. cit., p. 84.

6. Despliegue y autosupresión de la *ratio* socrática.

Nietzsche emprende la operación de desenmascaramiento de la metafísica como oposición al mundo de la *ratio* sistemáticamente desplegado, «sea como conjunto de contenidos, sea como método de pensamiento», por medio de aquello que, en el inicio del segundo periodo de su pensamiento, el que se desarrolla entre los años 1876-1882, llama «filosofía ‘histórica’ y, al menos en el sentido que tiene para Nietzsche este término, ‘científica’»¹¹⁷. Dicha operación adquiere radicalidad por el hecho de que «el mundo que se trata de desenmascarar no está ahí frente a nosotros, sino que es, en medida amplia y profunda, nuestro mundo, su historia es la nuestra» y que, positivamente, «reconstruir la historia quiere decir sobre todo acercarse al conocimiento de sí mismo», en una perspectiva según la cual filogénesis y ontogénesis coinciden¹¹⁸.

Del análisis filogenético resulta que estructuras metafísicas como Dios, la moral, el arte, la religión, son reconsideradas como funciones al servicio de la vida natural y la exigencia de la vida social y al egoísmo radical del individuo. Las formas espirituales de la *ratio* metafísica son finalmente arrancadas de su mundo simbólico autónomo y reconducidas a la vida. Desmentido su carácter definitivo y absoluto deben ser declaradas mentiras, precisamente en virtud de los propios principios metódicos de la *ratio*: es en base a la exigencia de verdad, que es al fin y al cabo la realidad en la que la *ratio* creía poder apoyar sus fundamentos, que deben ahora ser tomados como errores insostenibles.

La consecuencia de esta deconstrucción de los fundamentos no tiene solo valencia negativa desde el punto de vista apolíneo, sino también positiva y radical desde un punto de vista dionisiaco. En primer lugar porque, reconducidas a la historia, las formas metafísicas son reevaluadas como momentos de la libre creación dionisiaca: estos «errores» son el único pasado que tenemos. Sería del todo contradictorio un pensamiento dionisiaco que pretendiese todavía afirmar la verdad y rechazar la mentira, en una operación propia del pensamiento metafísico. En segundo lugar, porque la exigencia de

¹¹⁷ Ibid.: p. 119.

¹¹⁸ Ibid.: p. 126.

desenmascaramiento, como típica exigencia metafísica de separación de verdad y mentira, es traída a la luz como infundada: no existe ya un mundo verdadero respecto del cual poder declarar falso u erróneo cualquier otro, por lo que desaparece la exigencia de desenmascaramiento. El método de la filosofía histórica conduce así a un «desenmascarar para desenmascarar el desenmascaramiento mismo, reconociéndolo como una tendencia intrínseca del mundo de la máscara mala [*cattiva*] (la del mundo apolíneo) en base a la que este mundo llega a su fin por autonegación»¹¹⁹; el impulso socrático-apolíneo hacia la verdad del conocimiento (y de la conciencia) de los fundamentos, llevado a sus últimas consecuencias, se autodestruye. Este desenmascaramiento del desenmascaramiento conlleva, de un lado, la propia autodestrucción, del otro, conduce a la superación de la tradición metafísica. Esto anticipa un modo de pensar libre de residuos metafísicos, «que no es la refutación de un error, sino un tomar conciencia del propio pasado, como un proceso de crecimiento», una «conclusión del iluminismo» y el anuncio «de una condición de vida diversa»¹²⁰.

*

Detengámonos un momento en la consideración del desenmascaramiento de la *ratio* metafísica como forma de vida histórica y como régimen de dominio fundado sobre el miedo. Ello ayudará a hacer comprensible, por contraste, las condiciones de vida dionisiaca anunciadas en el *Zarathustra* que, como veremos, constituye el eje vertebrador de la exposición vattimiana. La centralidad del interés de Nietzsche por la moral se explica en cuanto que bajo dicho concepto piensa la *ratio*, que se manifiesta en un primer sentido socrática, platónica después, cristiana y burguesa en su definitivo despliegue como totalidad de vida social e individual. Contiene ésta en sí múltiples modalidades y momentos como arte, como religión, y como filosofía, las cuales comparten el carácter esencial de la *ratio*, que consiste en contraponer el mundo verdadero a un mundo falso, un deber ser al ser de facto. La moral, entendida como totalidad de una forma de vida, representa la conexión de las varias formas de vida espiritual bajo una única perspectiva que la gobierna y que permite estudiarla

¹¹⁹ Ibid.: p. 133.

¹²⁰ Ibid.: pp. 145, 147, 175, respectivamente.

unitariamente. Afrontando la moral, afronta Nietzsche la concreción de la experiencia humana, individual y social, trazando ya a este nivel — que se diría precategorial— la dualidad del yo escindido entre mundo verdadero ideal y mundo aparente.

La crítica desenmascaradora de Nietzsche se basa sustancialmente en dos aspectos: en primer lugar, a un nivel individual, reduce la moralidad al egoísmo y al placer, entendidos por Nietzsche como el sentido del propio poder poseído y deseado. Son estas las motivaciones de la vida moral en todos sus aspectos, que ayudan a superar la inexplicabilidad de la vida moral según Kant:

Esta reducción tiene un significado metódico, en tanto debe leerse en contraposición con la perspectiva que, con Kant, acepta la acción moral como algo inexplicado; decir, en efecto, que la acción moral es la que nace por el solo respeto de la ley, que ordena de modo puramente formal, y que es posible porque el hombre es libre, significa admitir una especie de principio último, más allá del cual el conocimiento no pasa, que se le impone como un hecho no «mediable» en una explicación que reconduzca a un fundamento ulterior¹²¹.

En segundo lugar, y prioritariamente, Nietzsche pone en evidencia el carácter social de toda moral, que es siempre moral de rebaño, la cual, introyectada en el individuo a través de la conciencia, lo instruye en ser *función* del rebaño y en atribuirse valor solo en cuanto tal función. Ello significa que la conciencia es el «órgano a través del cual la sociedad de la *ratio* se interioriza en cada uno de sus miembros»¹²². En cuanto modalidad de interiorización de condicionamientos sociales, la conciencia no puede ser invocada como instancia última, ya sea del conocimiento o de la acción, puesto que no es punto de partida sino resultado, *producto, espejo, víctima* de un complejo sistema de estructuras sociales hegemónicas que la preceden y la fundan. Cuando se llega a la conciencia, el juego ya está hecho y las decisiones fundamentales ya han sido tomadas. Por lo que:

¹²¹ Ibid.: p. 158.

¹²² Ibid.: p. 366.

la creencia en la conciencia como instancia suprema en el ámbito moral no se explica más que como un acto de fe, que nace ante todo de la necesidad de llegar a un punto último en el remontarnos a las causas y fundamentos de una acción (de aquí se deriva también la fe en la libertad); y, en segundo lugar [...], el carácter perentorio con el que se nos imponen la conciencia de la bondad de un determinado acto y la fe en la infalibilidad de la conciencia como tal deriva de un hábito adquirido a través de la pertenencia a un determinado mundo social. Si bien esto vale para la conciencia entendida en el sentido moral del término, también la conciencia cognoscitiva, a la que se le pide que cumpla la tarea de tomar nota conscientemente de la evidencia indiscutible de un determinado enunciado, es a la vez solo el resultado de una serie de hábitos perceptivos, de un número de interpretaciones básicas que se fundan ya sobre determinadas predisposiciones a exagerar o subvalorar tal o cual aspecto de las cosas, que nos hacen capaces de percibir solo determinados aspectos y no otros¹²³.

Ya sea en el plano social o individual, el desenmascaramiento del carácter ilusorio de las motivaciones morales no funda la moral sobre otra base, simplemente la destruye, en la conciencia del carácter puramente utilitario de los imperativos morales. Cumplida dicha destrucción, Vattimo se dirige a la reflexión de Nietzsche sobre aquella metafísica que hace de soporte teórico de la moral platónico-cristiana.

7. Fundamento, genealogía, alegoría.

Se ha hecho evidente que el mundo en el que vivimos es heterogéneo respecto de toda estabilidad. La admisión de la procesualidad abierta del ser implica, cuando se piensa hasta el fondo, la negación de toda distinción entre el mundo verdadero del ser estable y el mundo aparente del devenir. El argumento del devenir del mundo es decisivo dado que «este devenir es un sistema de interrelaciones que excluye toda contraposición rígida entre sujeto y objeto, ya que, establecer dicha

¹²³ Ibid.: p. 339.

contraposición exigiría que fuera posible un límite, evidentemente estable, entre los dos mundos o aspectos del ser»¹²⁴. El avance especulativo en el mundo dionisiaco (en el que objeto y sujeto han perdido sus mutuas determinaciones) no podrá darse, naturalmente, según cánones fundacionales de la metafísica, sino según el pensamiento que Nietzsche llama genealógico, el cual no pretende alcanzar el origen (el propio método genealógico ha mostrado la insignificancia del origen, como hacía la metafísica, cual *fundamentum ultimum et inconcussum*, sino que pretende reconstruir el camino del devenir de un universo histórico de formas simbólicas, o su génesis.

La metafísica es llevada a su autocontradicción, ora como conjunto de contenidos, ora como método de pensamiento; ya que el impulso a la verdad nace de la búsqueda metafísica de la certeza y de la fundación, y se desarrolla como búsqueda de fundación; persiguiendo la búsqueda de fundación llegamos a descubrir, sin embargo, la falsedad y autocontradicción de la metafísica como sistema [...] A este evento alude el concepto de la voluntad buena de apariencia, que representa de algún modo el resultado del itinerario desenmascarante nietzscheano. El descubrimiento de la buena voluntad de apariencia puede también denominarse el descubrimiento del método genealógico como método de pensamiento alternativo a la metafísica y a su tendencia a la fundación¹²⁵.

La pasión de la metafísica por el mundo verdadero más allá de la apariencias es la *pasión por la fundación*. Una vez puesto esto de manifiesto, el carácter perentorio de la conexión entre metafísica y «cosa en sí», se alza la conciencia del carácter devenido y del devenir de las cosas. Ello significa cancelar la idea de representación como vínculo indestructible que sujeta a los significantes. No hay relación causal, ni de otro tipo, entre la cosa en sí y las apariencias. Por tanto, hasta cierto punto, liberación de las apariencias y liberación de lo simbólico coinciden. El pensamiento genealógico, entonces, descubre —y destruye— las impostadas ligazones entre símbolos y referentes, entre significantes y significados. Lo que atañe fundamentalmente no

¹²⁴ Ibid.: p. 223.

¹²⁵ Ibid.: p. 221.

es, pues, la explicitación de errores, la secuencia de refutaciones que conducen siempre a posiciones más elevadas. Tampoco la de llevar a cabo una suerte de crítica vitalista de la ideología que reduce todas las manifestaciones de la vida del espíritu, o de la cultura (incluida la metafísica), a síntomas de una subyacente estructura instintiva, ni siquiera a una serie de disposiciones vitales o necesidades de supervivencia. «El hecho es que la necesidad del error, cuyo descubrimiento se encuentra en la base del pensamiento genealógico, es mucho más que el descubrimiento de su funcionalidad»¹²⁶. Ello proporciona la clave para entender que la genealogía se presenta como esencialmente distinta de la «crítica» entendida en sentido moderno, kantiano, como fijación de límites y apropiación de su objeto a través del discurso, de la mejora constante de sus herramientas, del progreso del conocimiento, etc.

Antes que nada, el pensamiento genealógico permite despejar la *necesidad de un origen*, consiguiendo con ello la liberación del instinto de fundación como correlato subjetivo y filosófico del instinto de seguridad, que termina propiciando una nueva forma de experiencia *abierta a la plenitud de apariencia de lo que aparece*¹²⁷. De este modo el mundo del devenir pierde el carácter marginal que inicialmente se le había asignado y así, precisamente porque se puede reconstruir la génesis de los fenómenos, «se adquiere una nueva posición para el pensamiento que puede de nuevo tener un metro de juicio [...] Solo el pensamiento genealógico pone las condiciones de aceptar o rechazar algo»¹²⁸. En este sentido, el pensamiento genealógico, como sustituto del pensamiento metafísico, anuncia el pasaje a una nueva forma de vida histórica, la que nace de la disminución del miedo que caracteriza la existencia metafísica respecto a lo caótico del devenir y de la vida. Llegar hasta la posibilidad del pensamiento genealógico supone, entonces, un cierto logro antropológico que se expresa en la reivindicación del hombre no metafísico, próxima a Bloch y su sujeto natural. En efecto, en tanto que no es crítica y fundada en la exigencia de discriminación y jerarquización de la *ratio*, la genealogía se presenta como un perfeccionamiento del espíritu libre del que se habla

¹²⁶ Ibid.: p. 229.

¹²⁷ Ibid.: p. 243.

¹²⁸ Ibid.: p. 235.

frecuentemente en *Humano, demasiado humano* y *Aurora* y que se identifica con la «capacidad de vivir en la contradicción», «amor por la superficie de las cosas», «la vida en la proximidad», etc.

Vivir en la proximidad es ya de por sí sustraerse a la *ratio*, que, como se ha visto, es un sistema total de la realidad, cuya racionalidad se teoriza como indiscutible, pero nunca es dada en realidad a ningún individuo; y que requiere, pues, por naturaleza, el sacrificio de los impulsos y los intereses inmediatos¹²⁹.

Sin embargo, la idea nietzscheana de genealogía está doblemente marcada por el signo de la provisionalidad. Por un lado, como alternativa, al final de la metafísica, del sistema de significados estables, se mueve exclusivamente en la periferia de la “*Ding-an-sich*”, eficazmente situada en la multiplicidad de la apariencia. Pero, por el otro lado, sobre todo en los escritos del periodo medio, los que van de *Humano, demasiado humano* a *La ciencia jovial*, no logra Nietzsche una expresión clara de todo el contenido germinalmente encerrado en sus reflexiones sobre el espíritu libre. Se mueve aún en el ámbito del cambio de actitud como opción individual, de la ilustración personal, propio, quizá, de la perspectiva del artista mas aún desprovista de toda proyección política. Es decir, «no implica modificaciones objetivas en las condiciones de existencia»¹³⁰. Como también la religión y el arte, así el pensamiento genealógico, forman parte de un fenómeno más vasto de progresiva emancipación de los símbolos, como movimiento esencialmente hostil a la reducción a la que el pensamiento de la *ratio*, en su última fase de dominio, pretende someterla¹³¹. Mas, no se trata de sentirse libre sino de serlo. ¿A qué transformaciones abre las puertas este pensamiento? En primer lugar, a la *formación del carácter* de Zaratustra y a la perfección de la figura del *oltreuomo*...

La genealogía conduce, *exclusivamente*, al problema de la excepcionalidad del espíritu libre. Podría parecer un problema fundamental es el de proyectar una sociedad donde todos sean espíritus libres, una sociedad que subsista sin una moral común, una metafísica o

¹²⁹ Ibid.: p. 245.

¹³⁰ Ibid.: p. 249.

¹³¹ Ibid.: p. 219.

una ficción canonizada. Sin embargo, el problema *real* no es cuantitativo sino cualitativo: «Se puede decir que el problema de todos los escritos de Nietzsche, a partir del *Zarathustra*, es éste: la posibilidad de un *hombre que se libere radical y totalmente del clima de violencia testimoniado y mantenido por la metafísica*»¹³². El pensamiento genealógico aclara *teóricamente* la esencia no metafísica del hombre. Pero no se puede teorizar indefinidamente la necesidad de la mentira si lo que se tiene en mente es la proyección de un nuevo hombre, pues redundaría en un procedimiento meramente reactivo. La superación del límite del pensamiento genealógico y la afirmación del espíritu libre viene cifrada en la opción por la forma «profética» del *Zarathustra*. Esta forma profética responde, pues, al siguiente problema: cómo pensar y producir al nuevo hombre de modo independiente de la actitud reactiva; o bien: cómo producir al nuevo hombre a partir de, o pensarlo con los instrumentos conceptuales de, una cultura reactiva. De ahí la necesidad de la *alegoría*: No un discurso que expresa la verdad a partir de símbolos con referencias codificadas y unívocas, sino una aproximación a la verdad conscientemente excéntrica, indirecta, que asume que su objeto se le escapa cada vez¹³³. Aún habiéndose roto las cadenas de los errores morales, religiosos, metafísicos, el hombre está aún sumido en la enfermedad de las cadenas, se encuentra entre los residuos de la cultura reactiva.

8. El último hombre y la estructura edípica del tiempo.

De modo muy similar a como procedió en sus trabajos anteriores sobre Nietzsche, motivo por el cual no debemos reproducir ahora el detalle de los argumentos, la prueba fundamental para identificar las limitaciones del *homo metaphysicus* es el pensamiento del eterno retorno. Para comprender quién es el último hombre es necesario profundizar en las razones del disgusto del sujeto moral-metafísico frente a la idea del eterno retorno. Por otro lado, la idea del retorno ahora adquiere un nuevo rasgo *transformador*, su aceptación —y la decisión que ella revela— significa más que una actitud o un cambio de actitud, significa

¹³² Ibid.: p. 268.

¹³³ Ibid.: p. 274

«un cambio radical de las condiciones de existencia»¹³⁴. El eterno retorno no es tanto la negación del tiempo como la negación de la trascendencia.

La visión y el enigma deben leerse en el sentido de que el eterno retorno de lo igual no representa sólo un reconocimiento de la insensatez del devenir o sólo la reducción de toda la estructura del tiempo a la decisión, sino ambas cosas juntas; en la medida que están juntas, se califican y modifican recíprocamente de manera profunda. Por una parte, en efecto, el eterno retorno en cuanto es «instituido» con un acto de la voluntad no es ya la pura insensatez del devenir y de la ficción universal, sino la institución de un mundo donde el significado ya no trasciende a la existencia; por otra parte, en cuanto la decisión queda a su vez comprendida otra vez en la vorágine del retorno de todas las cosas, se entiende que la institución de este nuevo mundo de la coincidencia de existencia y significado es sobre todo la creación de un nuevo sujeto, capaz de querer el eterno repetirse de su presente¹³⁵.

Vemos como la decisión tiene la capacidad de resultar en una autofundación del nuevo sujeto que lleva de suyo la instauración de nuevas condiciones de existencia: *aún más, la sustancia de la institución del eterno retorno, es decir, de la coincidencia de acontecimiento y sentido, es la transformación del sujeto*¹³⁶. Vattimo indaga la gran productividad crítica de las conexiones establecidas por Nietzsche en *La ciencia jovial* entre el surgimiento del sujeto y la división de la sociedad entre dominantes y dominados, en siervos y amos. Ya el fenómeno gramatical del sujeto, de la *sujeción*, indica que la totalidad de la metafísica hunde sus raíces en la vicisitud más originaria de la constitución del dominio. Esta situación de violencia hace surgir el fenómeno de la conciencia.

Si éste es el origen de la conciencia, de la lengua, de la gramática y de la filosofía en ella implícita, sobre todo por lo que se refiere a la noción de sujeto y a la

¹³⁴ Ibid.: p. 320.

¹³⁵ Ibid.: p. 324.

¹³⁶ Ibid.: p. 328.

de predicado, no será difícil ver cómo también la fuerza compulsiva de las leyes de la lógica, de los principios fundamentales del pensamiento, es la misma fuerza histórica consolidada de las estructuras de dominio que han penetrado en ellas totalmente¹³⁷

La gramática se constituye paralelamente a la conciencia y sobre la base de los mismos impulsos, quedando totalmente determinada desde su constitución por la estructura de dominio. La fuerza de la lógica de las relaciones de causalidad... «resultan todos identificables con la estructura social del dominio cuyo producto, espejo, víctima, es la conciencia»¹³⁸. Toda su razón de ser es la interiorización de las relaciones de rebaño. El hombre *sujeto* al rebaño a través de la voz interior de la conciencia será incapaz de aceptar el eterno retorno, incapaz de quererse eternamente. Tal es el último hombre: el hombre de la sociedad del conflicto que no mantiene verdaderas relaciones con otros, para el que la alteridad no es otra cosa que reproducir *fuera* su conflicto interno. Sirva ello para las relaciones sociales y las interpersonales como el amor y las de familia. Tampoco la justicia de a cada uno lo suyo es una salida al conflicto, sino un mero apaño de ajuste de contrastes. Es, asimismo, el hombre del miedo a la muerte, «como el temor a la sanción final a la insensatez de la existencia». La muerte aparece como un suceso más, el más grave sin duda, en la carrera hacia la inalcanzable unidad de ser y valor, de existencia y sentido.

*

El motivo fundamental por el que la conciencia modelada según la estructura de dominio sea incapaz de soportar la idea del eterno retorno, y con ella la negación de la concepción lineal del tiempo se debe a que *esta estructura lineal del tiempo es la misma estructura de dominio*, según un esquema típicamente edípico¹³⁹. Ello está conectado con el espíritu de venganza del que habíamos hablado en páginas anteriores. El

¹³⁷ Ibid.: p. 363.

¹³⁸ Ibidem.

¹³⁹ «Rasgo esencial de esa estructura estático-funcional era que cada momento del tiempo no tiene un sentido dentro de sí, sino en otra cosa: en los momentos que lo preceden y que lo siguen; y que, por lo mismo, cada instante tiende a apoderarse del sentido anulando a todos los demás»; *ibid.*: p. 379.

espíritu de venganza es la reacción de la voluntad contra la imposición de lo ya-sido. En *Ipotesi* esta idea servía de expediente aglutinador capaz de reducir todo el pensamiento humano a través de la categoría de «fundamento», de la búsqueda de los *archai*, etc., como actos movidos por una suerte de rencor muy básico y primitivo. Ahora se cargan las tintas sobre el modo en que pone de manifiesto el pasado en su propia *forma*, como la pura dimensión temporal de lo ya-sido. Es el pasado en su forma de lo ya-sido la que debe ser redimido, pero ello sólo puede lograrse con una transformación radical de la «naturaleza» del hombre, lo que incide sobre lo dicho antes sobre el eterno retorno: que no es una estructura metafísica de la realidad, sino que hay que producirlo como un nuevo modo de ser del hombre¹⁴⁰.

«Los hechos de la historia son hechos violentos; pero la historia misma, como pasado de hechos, es una violencia que se ejerce sobre nosotros»¹⁴¹. De ahí el sutil juego que se establece entre pasado y autoridad. La historia de la humanidad dominada por el espíritu de venganza termina por convertirse en la historia del nihilismo ascendente y de la generalización del concepto de culpa y castigo, con el correspondiente establecimiento de una concepción edípica del tiempo que se trasluce en las relaciones sociales, políticas y personales. La solución de Schopenhauer a esta situación es la de transformar el querer en no querer, la alternativa de Nietzsche es la *creatividad de la voluntad*¹⁴². La creatividad de la voluntad de la que habla Zaratustra es la construcción de una unidad de significado, de la libre producción de símbolos que, sin embargo, no puede darse en un mundo estructurado bajo la lógica del dominio. Más allá de la excepcionalidad del espíritu libre y la libertad como evasión o elevación momentánea. Era la posibilidad de un hombre capaz de pensar la relación con el pasado y el futuro fuera de la lógica de dominio, siervo-señor, y como principio de creatividad.

Y es desde esta perspectiva que deben ser afrontados los conceptos de *voluntad* y de *poder*. Para conquistar la libertad de lo simbólico, la voluntad debe actuar contraponiéndose al dominio, como facultad de la

¹⁴⁰ Ibid.: p. 391.

¹⁴¹ Ibid.: p. 401.

¹⁴² Ibid.: p. 407.

decisión que propicia el acto histórico por el que se funda una nueva humanidad. «Fuera del mundo de la condición intermedia en que se decide el paso del nihilismo negativo al positivo la voluntad no es más que fuerza simbolizadora, creatividad de símbolos unitarios, de significados incorporados plenamente a la existencia»¹⁴³. Entonces, la superioridad que Nietzsche con frecuencia atribuye al *Übermensch* se convierte, en la figura del *oltreuomo* vattimiano, en una superioridad *hermenéutica*: su capacidad de constituir unidades significantes allí donde el viejo hombre no veía más que espantoso azar¹⁴⁴. Superioridad que ha de ser entendida como redención de la fragmentariedad y construcción del sentido. «Superioridad» significa, pues, «totalidad». Sobre este asunto habremos de detenernos más adelante. La otra gran filosofía que delinea un tránsito hacia la totalidad, a través del conflicto en el seno de la conciencia, es la de Hegel. Vattimo llega a preguntarse si la conciencia infeliz representa una verdadera superación del conflicto o, por el contrario, su interiorización. O bien, ¿se deduce del sistema hegeliano una definitiva superación del conflicto? La respuesta habrá aún de demorarse. De momento, incide Vattimo sobre la diferencia entre los planteamientos de Nietzsche y Hegel y el *suplemento* de radicalidad que representa el proyecto del primero. Para Hegel, el hombre que se forma en el conflicto amo-esclavo es el hombre *tout court*, el único capaz de construir una civilización, la de la Europa cristiano-burguesa. También Nietzsche ha reconocido el conflicto y el terrible «poder de lo negativo» en la constitución del hombre como aún es; «pero justamente sobre esta base ha querido poner a la conciencia europea frente a una decisión, que sintetiza en la idea emblemática del eterno retorno y que consiste en el experimento de una humanidad libre de la estructuras de dominio»¹⁴⁵.

¹⁴³ Ibid.: p. 410.

¹⁴⁴ Ibid.: p. 416.

¹⁴⁵ Ibid.: p. 427.

9. La libertad de lo simbólico.

El símbolo es un *instrumento* de empoderamiento sobre el mundo. La re-creación del mundo que el *ultrahombre* debe llevar a cabo, realizando de este modo en sí el eterno retorno como inversión del pasado, es una recreación simbólica que, para poder realizarse, exige antes una inversión histórica: la que lleva al hombre fuera del mundo de la *ratio*¹⁴⁶. El mundo de los símbolos, es decir, el de la actividad con la que el hombre se apodera de las cosas, ha sufrido hasta ahora este acentuarse de la trascendencia del significado y del valor en aras del sometimiento del individuo a la organización colectiva del trabajo, trayendo consigo la consecuencia nihilista de que la diferencia entre ser, existencia individual y significado o valor se ha hecho tan profunda que este segundo polo ha desaparecido haciendo que el hombre pierda toda referencia, haciéndolo «rodar desde el centro hacia la x»¹⁴⁷. Contra este resultado nihilista está destinada a actuar la reivindicación de la inmanencia del significado, que comporta una nueva actitud por parte del hombre y de sus nuevos símbolos que hablan del «tiempo y el devenir». Pero para ser capaz de vivir en un mundo simbólico así configurado, donde no hay trascendencia, en el que él mismo es dueño y señor, el hombre debe ser transformado.

La reapropiación del mundo de lo simbólico implica, entonces, la eliminación de la trascendencia como punto de referencia fijo y estable —el pasado como ya-sido o cualquier otro significado situado fuera de la existencia concreta— coloca al hombre en una nueva condición, *ultrahumana*, que exige una fuerza y una capacidad creadora *ultrahumanas*, necesarias para superar las consecuencias nihilistas mencionadas. Tal nueva condición es lo que se designa como «libertad de lo simbólico». Conciérne a la consideración misma del mundo de símbolos entendidos como representaciones, imágenes, palabras, formas del lenguaje. Todo ello bajo el principio de que *la consideración misma de la diferencia entre mundo de símbolos y mundo real se manifiesta*

¹⁴⁶ Ibid.: p. 441.

¹⁴⁷ Referencia a una de las definiciones de nihilismo, de uso recurrente por parte de Vattimo, que se aparecen en *La voluntad de poder* (F. Nietzsche: *Fragmentos póstumos*, op. cit., vol. IV, p. 115, fr. 2[127] 5 [KSA: vol. 12, p. 127]): «Desde Copérnico, el hombre se desliza desde el centro hacia la x».

como metafísica. En el *Crepúsculo de los ídolos* el mundo verdadero se ha convertido ya en fábula, pero a esta altura la fábula no puede ser considerada como tal pues no queda un mundo verdadero con la que contrastarla o distinguirla. Por todo ello, el nuevo modo de ser hombre ante el símbolo es un nuevo modo de «ser-en-el-mundo», supone una nueva capacidad de conferir sentido a las cosas y a la naturaleza.

La sustitución de la voluntad de conservación por la voluntad de poder implica la reivindicación del símbolo no como perteneciente a la esfera de lo *sólo* subjetivo, sino como un modo de intervención activa por parte del hombre en el proceso del devenir. En este sentido, la transvaloración no significa simplemente la sustitución de viejos valores por nuevos, sino la definitiva consideración del valor como fetiche y, en consecuencia el nacimiento de un nuevo modo de relacionarse con los valores mismos. Así, el desprecio y el deseo de destrucción de la falsa humanidad del hombre del resentimiento supone un rescate de la vida en sus aspectos múltiples. El «sí» a todos los aspectos hasta ahora negados por la moral no debe conducir a una interpretación fatalista de la doctrina del eterno retorno, sino a la asunción de la existencia en su forma concreta, como sede de la inmanencia del valor. «La liberación de la relación fetichista con los símbolos, que es otro de los posibles sentidos de la muerte de Dios y del eterno retorno, hace que el *ultrahombre* se encuentre en condiciones de forjar libremente su mundo; esta actividad es una actividad simbólica»¹⁴⁸. Pero no se trata sólo de una actividad simbólica, desde que, como se ha visto, queda eliminado el mundo real como «referente» del símbolo.

A través de la producción de sentido el hombre llega a las cosas: el símbolo es el puente que supera la distancia dentro-fuera, incluso llega a anular el «fuera». Creando sentido, el hombre ordena el mundo según su voluntad y se apodera de las cosas, por ello es «voluntad de poder». Así es como, de hecho, se construye el mundo de la metafísica como orden riguroso que genera sufrimiento en vista a la ganancia del orden. Pero conferir sentido no es sólo imponer un proyecto humano sino que, según Nietzsche, es el único modo en el que se puede hablar de un destino. Insistamos en ello, la libertad de lo simbólico nada tiene que ver con la esfera de los puros signos como contrapuestos a lo real.

¹⁴⁸ G. Vattimo: *El sujeto y la máscara*, op. cit., p. 448.

10. Corrección de la deriva política de la voluntad de poder.

La alegoría y la profecía de las que venimos hablando no pueden valer como premisas de un discurso teórico inmediatamente aplicable a la acción, pero no por ello dejan de tener una peculiar relación con la praxis y la historia. Zaratustra no es alegórico sólo por afectación estilística. Alegoría y profecía son condición histórica que se expresa en sus limitaciones y en sus riquezas aún ocultas. Apuntan, de hecho, a la imposibilidad del «último hombre» a entender el mensaje y, desde ahí, al «aún no existente» *ultrahombre*, destinado a descifrar el significado del mensaje. Pero el propio Nietzsche tampoco es el *ultrahombre* por lo que tampoco él puede dar una versión definitiva de lo que significa su visión profética. Precisamente, esta misma conciencia de no habitar el mundo *ultrahumano* conduce a Nietzsche a convertirse en legislador y promotor de un movimiento ‘concreto’ que conduzca a la realización histórica del mismo. Esta aparente —o no sólo aparente— contradicción no inhabilita a Nietzsche como pensador profundamente preocupado por el problema de la praxis, implicada en la propia distinción entre nihilismo activo y pasivo¹⁴⁹.

Así, debe presentarse la voluntad de poder como una instancia regeneradora conducente al ultrahombre en coherencia con la doctrina del eterno retorno. Sin embargo, el propio Nietzsche no ofrece una versión definitiva sobre el contenido de la doctrina de la voluntad de poder. ¿Debemos pensarla como esencia de la vida que se autosupera y elevarla, por tanto, a un nuevo principio *metafísico-descriptivo* con pretensiones de universalidad? Los escritos del periodo correspondiente a la redacción de *Wille zur Macht* parecen ir en contra de las

¹⁴⁹ Ibid.: p. 536.

prevenciones antidogmáticas previamente expresadas¹⁵⁰. También aquí la contradicción no es aparente sino sustancial y Vattimo le asigna un sentido fundamentalmente práctico. Entre otras cosas, muestra la pertenencia del pensamiento a un ámbito más vasto respecto del que los medios propios de la argumentación se muestran limitados. Precisamente, este es uno de los sentidos del concepto de «profetismo» que maneja Vattimo: el «profetismo» se orienta, insiste, por el interés de plantear el «problema de actuar históricamente en el mundo para promover de hecho la nueva especie ultrahumana»¹⁵¹.

La aparente recaída en los términos de la metafísica (la exaltación de la jerarquía o el tono aprobatorio empleado a propósito de la violencia) deben mirarse a la luz de la posición *fundamentalmente hermenéutica* que había sido ganada en el *Zarathustra*. Podría decirse que el perspectivismo anula ya de suyo el concepto empírico de la fuerza: la renuncia a reducir la oposición de perspectivas a, por ejemplo, articulaciones de la lucha por la vida, obliga a situar los rasgos violentos de la voluntad de poder en el contexto de «una *hermeneia* que se extiende también a la constitución del mundo físico»¹⁵². En el mundo intermedio del nihilismo aún no consumado coexisten, pues, dos significados de la voluntad de poder: uno ligado al poder como libertad de lo simbólico, al que corresponde una «violencia hermenéutica»; y otro a la que corresponde la violencia misma experimentada a través del ejercicio del poder en el mundo de la *ratio*. Entonces, si bien toda la historia humana está guiada por la voluntad de poder, puede

¹⁵⁰ F. Nietzsche: *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 2005 [trad.: Andrés Sánchez Pascual]; § 22, p. 47 s [KSA: vol. 5, p. 37]: «*Ni dieu, ni maitre* —también vosotros queréis eso: y por ello «¡viva la ley natural!» —¿no es verdad? Pero, como hemos dicho, esto es interpretación, no texto; y podría venir alguien que con una intención y un arte interpretativo antitéticos supiese sacar de la lectura de esa misma naturaleza, y en relación a los mismos fenómenos, cabalmente el triunfo tiránico, despiadado e inexorable de pretensiones de poder, - un intérprete que os pusiese de tal modo ante los ojos la universalidad e incondicionalidad vigentes en toda «voluntad de poder», que casi toda palabra, hasta la propia palabra «tiranía», acabase pareciendo inutilizable o una metáfora debilitante y suavizadora —algo demasiado humano—; y que, sin embargo, afirmase acerca de este mundo, en fin de cuentas, lo mismo que vosotros afirmáis, a saber, que tiene un curso «necesario» y «calculable», pero no porque en él dominen leyes, sino porque faltan absolutamente las leyes, y todo poder saca en cada instante su última consecuencia. Suponiendo que también esto sea nada más que interpretación —¿y no os apresuraréis vosotros a hacer esa objeción?— bien, tanto mejor»

¹⁵¹ G. Vattimo: *El sujeto y la máscara*, op. cit., p. 548.

¹⁵² *Ibid.*: p. 556.

establecerse una diferencia entre la «historia» y la «prehistoria», la antigua y la del *oltruomo*: la primera es el orden de valoraciones fijado por los pueblos, que articula y fundamenta la división de amos y esclavos. Así, Nietzsche identifica la voluntad de poder como lo que mueve la historia del hombre, que estableciendo valoraciones y esquemas interpretativos, se impone a la naturaleza con estructuras sociales que determinan la división entre dominadores y dominados. Y, más adelante, liberando a los individuos para que produzcan autónomamente símbolos y valores. Y sólo en este segundo momento se abre para la humanidad la vía de la toma de posesión de sí misma. Así, la diferencia entre el último hombre y el *ultrahombre* consiste en una articulación interna de la voluntad de poder, la nueva fuerza que crea valores es una fuerza autónoma de lo simbólico que rompe como una cáscara toda violencia con la que el hombre de la voluntad de verdad, querría fijar valores como algo imperecedero e inmutable¹⁵³.

*

La «guerra contra las masas» que se desprende de los escritos, algunos incendiarios¹⁵⁴, que conforman *Wille zur Macht* pone de manifiesto, antes que nada, el rechazo a la *masificación* como universalización de la moral del rebaño. A través de esta perspectiva, Nietzsche afirma la contigüidad «moral» entre los movimientos socialistas y el humanismo burgués y, desde ahí, proyecta el ideal del héroe renacentista e immoralista. Mas, en lo esencial, y a pesar de la invectiva lukacsiana, el diagnóstico de Nietzsche sobre el socialismo de la época es acertado. No se habían producido los desarrollos del hoy llamado «marxismo occidental», ni la rebeldía intelectual burguesa había ejercido su efecto *correctivo*, aportando matiz y profundidad, a los contenidos éticos del movimiento revolucionario del proletariado¹⁵⁵. Será este el papel fundamental que le está reservado al propio Nietzsche.

Nietzsche realiza en sí mismo, emblemáticamente el drama del intelectual burgués que, de acuerdo con el proceso de autonomización y liberación de lo

¹⁵³ Ibid.: p. 543.

¹⁵⁴ Vid., por ejemplo, F. Nietzsche: *Fragmentos póstumos*, op. cit., fr. 25[174] (vol. III, p. 488 [KSA: vol. 11, p. 60]); fr. 10[17] (vol. IV, p. 302 s. [KSA: vol. 12, p. 462 s.]); fr. 2[13] (vol. IV, p. 83 s. [KSA: vol. 12, pp. 71-74]).

¹⁵⁵ G. Vattimo: *El sujeto y la máscara*, op. cit., p. 566.

simbólico en el que se autoconstituye la negación de la metafísica, se rebela contra el positivismo pretendido de su función social (el de asegurar el consenso con las instituciones del mundo de la violencia metafísica organizada) y usa los instrumentos que su clase ha puesto a su disposición para negar sus valores básicos, a través de todas las formas de rebelión, desde la ironía del dandi decadente hasta el compromiso revolucionario, que resulta siempre impregnado de elementos nihilistas, profundamente «góticos» —por decirlo en el lenguaje de Bloch— y alegóricos. Si este drama del intelectual burgués, que se identifica con la alegoría de Zaratustra, no consigue su propósito de convertirse en principio histórico y político de una nueva humanidad, tampoco representa un fracaso puro y simple que pueda ser reinterpretado como un síntoma de una situación de crisis que no contenga ninguna indicación para superarla¹⁵⁶.

Desde esta perspectiva se califica la crítica cerrada de Lukács que, desde una sorda ortodoxia marxista, no deja salida alguna a un aprovechamiento de los contenidos utópicos presentes en las vanguardias burguesas, ya sea la de Nietzsche, Joyce o Kafka. Y es ahí donde, precisamente, residen las indicaciones positivas que pueden llegar a adquirir un sentido «histórico» que buscan los movimientos revolucionarios comprometidos con la transformación de la realidad social y política. Y este es, además, otro de los sentidos del carácter alegórico de Nietzsche-Zaratustra, que se explica en el total aislamiento respecto del movimiento revolucionario del proletariado. Este aislamiento es el motivo fundamental de su anexión por parte del fascismo. Pero no es enteramente responsabilidad de Nietzsche, o del intelectual burgués tomado genéricamente, sino de la ceguera del movimiento obrero ante la renovación ética que aquellos alientan, enfrentada a las ruinas de la ética pequeñoburguesa que el proletariado asume de una forma totalmente mistificada. «La contribución que él hace de este modo a la revolución es la elaboración de una crítica radical de los modelos éticos de la burguesía y la prefiguración de modelos alternativos»¹⁵⁷. La reducción de las aspiraciones obreras a aspectos político-económicos, deja en el camino toda una amalgama de

¹⁵⁶ Ibid.: p. 282 s.

¹⁵⁷ Ibid.: p. 287.

aspectos ético-psicológicos que aguardan a ser reivindicados. En este sentido Nietzsche sería un claro precedente para autores como Wilhelm Reich. En cualquier caso, bajo la figura del aristócrata del pasado se deja traslucir un hombre *exterior* al mundo de la racionalización capitalista que está «más allá de los dominadores y los dominados»¹⁵⁸. Una anticipación profética en Nietzsche y una escatología mundana en el propio Vattimo que recurrirá de nuevo a la figura de los «nuevos bárbaros» en sus últimos escritos. «Nuevos bárbaros»: aquellos cuya barbarie consiste en *venir de fuera*, en ser portadores de una mirada *incommensurablemente* otra.

*

En concordancia con lo dicho, el *Übermensch* debe entenderse como un más allá del hombre tal como es hoy, no la intensificación de su esencia, ni un «ir más allá» en la dirección que confirma y potencia las estructuras de la metafísica expuesto por Heidegger en «Wer ist Nietzsches Zarathustra?» y que, como vimos, Cacciari continúa a su modo. Debe ser superada, además, la interpretación postestructuralista que ve en Nietzsche un teórico de la liberación de los signos y de la vertiginosa circularidad del lenguaje: tal liberación es más sustancial, concreta e histórica de como ahí se presenta. En *Así habló Zarathustra* y en *La voluntad de poder* el aspecto de la liberación de lo simbólico está inseparablemente unido al de la liberación de la autoridad y, en general, de las estructuras del mundo de la *ratio*. El ultrahombre, como comediante y libre creador, tampoco puede ser reducido a los contornos violentos de la interpretación nazi y a la exaltación de la *hybris* del *ultrahombre* que lo opone con desprecio a las masas... Si concedemos crédito a Vattimo, aceptaremos que el rebaño que figura entre las imágenes nietzscheanas no puede ser identificado con la humanidad en general, sino exclusivamente con la humanidad desfigurada por las estructuras de dominio: la sociedad de la *ratio* desplegada, disciplina social interiorizada a través de la conciencia, el lenguaje y todo el sistema de la moral metafísica dominada por el espíritu de venganza. Sobre esta base opera la «moral ultrahumana». Frente a ella, la moral del rebaño se caracteriza por la constante separación entre significado y existencia. Nietzsche pretende invertir esta condición: su moral no

¹⁵⁸ Ibid.: p. 569; cfr. F. Nietzsche: *Fragmentos póstumos*, op. cit., vol. III, p. 501, fr. 25[270] [KSA: vol. 11, p. 82].

concierno al *hacer* sino al *ser*, el único acto moral que aún puede confiarse como tarea —siempre en el marco de la una moral provisional y alegórica que corresponde con la «situación intermedia» en la que nos encontramos— es la de transformar al hombre de modo que sea, ante todo, capaz de asumir la identidad de existencia y valor: esto se produce en la liberación de la estructura autoritaria, en la sociedad y en la conciencia. El desenlace ha de ser, de algún modo, anterior al planteamiento, según reza el *dictum* nietzscheano: «¿Qué debo hacer para ser feliz? No lo sé, pero te digo: sé feliz y después haz lo que te plazca».¹⁵⁹

Si para Nietzsche la construcción del *ultrahombre* entraña la rehabilitación de los males más peligrosos (voluptuosidad, ambición de dominio, egoísmo, etc.¹⁶⁰), añadirá Vattimo que sólo desde la limitada perspectiva del rebaño puede el *ultrahombre* parecer malvado. En su apoyo toma en consideración algunas constantes *edificantes* del discurso de Zaratustra: la plena aceptación del cuerpo, la asunción de uno mismo e identificación de la propia experiencia con el significado en acto de la misma, la exuberancia de libertad que rechaza toda sumisión y servilismo, etc. Tal egoísmo no es meramente amor a nosotros mismos, es decir, cada uno a sí mismo tal como es, deformado por la lógica del dominio. Es un modo específico de escepticismo sobre las normas interiorizadas, la posibilidad de desembarazarse de ellas y la forma que habrá de adquirir la conciencia si se tiene éxito.

11. El héroe cómico.

¿Es, en todo caso, la filosofía de Nietzsche, marcada por un individualismo radical, compatible con la consecuencia revolucionaria que Vattimo pretende extraer de él? Permanece, además, sin respuesta otra cuestión, ¿qué contenido positivo alcanzará la figura del *oltreuomo*? ¿O es que estamos condenados, dado el exclusivo carácter profético y alegórico de la proyección nietzscheana, a no poder obtener una respuesta satisfactoria? Hasta el momento se han provisto aspectos

¹⁵⁹ F. Nietzsche: *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000 [trad.: Germán Cano], § 14, p. 71 s. [KSA: vol. 3, pp. 26-28]

¹⁶⁰ G. Vattimo: *El sujeto y la máscara*, op. cit., p. 431 s. Vid.: F. Nietzsche: *Así habló Zaratustra*, op. cit., III, «De los tres males», pp. 266-271 [KSA: vol. 4, pp. 235-240].

que sirven a una definición meramente negativa que permiten deducir los rasgos del nuevo hombre a partir de las patologías metafísicas del último hombre y la proliferación de sus síntomas. Nos ocupamos ahora del vuelco del molde, del que trataremos de obtener la imagen en positivo de este borroso personaje que nos presenta Vattimo bajo la figura del *oltreuomo*. Decimos «borroso» porque no se proporciona, desde luego, un inventario detallado de las características internas del mismo, por lo que seguimos las aproximaciones y tentativas que, es de suponer, responden al carácter escatológico, esto es, no definible por medio de las categorías en circulación, todavía demasiado metafísicas. El primer aspecto en positivo que se nos ofrece es el de la ironía. Ya había identificado Vattimo la figura del «héroe irónico» subyacente al periodo ilustrado de Nietzsche, sobre todo el de *Humano, demasiado humano*. Vinculado fundamentalmente al desenmascaramiento y a la actividad del arte como ámbito en el que los símbolos mantienen de forma permanente una autonomía relativa frente a la «reducción total en el plano de las exigencias prácticas» y de dominio que se identifican con la metafísica¹⁶¹. Era ahí donde ejercía su papel la «buena voluntad de máscara» y se mantenía siempre viva la anticipación del *Übermensch* que se presentaba a la vez como héroe (superador) y juglar (ironista). La pasión por el conocimiento —desenmascarador— no se dirigía *contra* el dispositivo del saber metafísico, ni era tampoco un lenitivo frente a la verdad insoportable de nuestra situación; es, sobre todo, «una superación irónica de la misma tesa contraposición entre verdadero y falso»¹⁶². El tono festivo y juglaresco que a menudo brota de las páginas del *Zaratustra* conectan, sin duda, con esta idea de que una de las facetas del *Übermensch* habrá de ser la del comediante capaz de redimirse en la carcajada. En este punto, Vattimo recupera algunos viejos temas del pensamiento de Ernst Bloch, uno de los pensadores «más profundamente cercanos»¹⁶³ al espíritu de Zaratustra. Hay, para Vattimo, dos indicaciones específicas que se pueden transferir sin modificaciones desde Bloch a la interpretación del concepto de superhombre: la relación irónica del superhombre con la del hombre

¹⁶¹ Ibid.: p. 217.

¹⁶² Ibid.: p. 216.

¹⁶³ Ibid.: p. 496 n. 38. Además de en *El sujeto y la máscara*, se ocupa Vattimo de la filosofía de Bloch en el escrito de 1973 «Nietzsche, el superhombre y el espíritu de vanguardia» (incluido en G. Vattimo: *Diálogo con Nietzsche*, op. cit., pp. 141-158) y en *Arte e utopía*. Pero su influencia transita por gran parte de los textos *predebolistas*.

superior de la cultura occidental y la fundación de una nueva relación de unidad (utópica, no metafísica) de hombre y naturaleza y que supone la contraposición tradicional sujeto-objeto y, a partir de ésta, de individuo-colectividad¹⁶⁴. Esto es, por un lado, una reivindicación del gesto vanguardista (cuya conexión con Nietzsche reitera Vattimo con insistencia) que hace coincidir con el contenido ironista del *Übermensch* como transmutación del héroe clásico en un *clown*. Del otro lado, la proyección de una nueva relación con la naturaleza y la reformulación del sentido de la ciencia como soportes en la autoconstitución del *oltreuomo* desde la decisión no ya exclusivamente privada o individual, asuntos de los que nos ocuparemos más adelante.

*

La lectura positiva y eficaz del mensaje nietzscheano y el carácter superador de la doctrina del *Übermensch* cae de parte de la literatura de vanguardia. Ejemplo de ello es la *Somme athéologique* de Bataille, que capta plenamente el «significado experimental del proyecto nietzscheano»¹⁶⁵. Este *significado experimental* está ligado a la «unidad del espíritu de la vanguardia» que subyace a las diversas manifestaciones de la rebelión de los intelectuales burgueses contra los ideales de la burguesía, entre los que debe incluirse a la vanguardia artística y la filosófica, a Dada y al *Sein und Zeit* de Heidegger. En Bloch se da una rara combinación de captación teórica de este potencial y desarrollo experimental del mismo. En él detecta Vattimo una clara unidad entre las temáticas que, desde una perspectiva lukacsiana, se pueden considerar irracionalistas y una actitud de política revolucionaria. La poéticas de vanguardia y un *pathos* próximo al existencialismo aparecen como la sustancia misma de su proyecto marxista.

¹⁶⁴ G. Vattimo: «Nietzsche, el superhombre y el espíritu de vanguardia», loc. cit., p. 157.

¹⁶⁵ Ibid.: p. 152.

El modelo explícito de renovación ética y potencial superador del *Übermensch* lo aporta ya en su primer libro, *Geist der Utopie*¹⁶⁶ (1918). De la confrontación blochiana con la teoría de la tragedia de su amigo e íntimo antagonista Lukács, extrae Vattimo importantes contenidos para el *oltreuomo*. Veámoslo brevemente: Bloch pretende despejar el terreno de un equívoco que viene ejemplificado en el escrito *Metafísica de la tragedia*¹⁶⁷ de Lukács. El equívoco reside en considerar el fenómeno trágico de modo que la muerte del héroe, en la que se expresa el fracaso frente a la resistencia del mundo, aparece en una perspectiva que Bloch califica de esteticista. Se dice «esteticista» de

toda visión del arte que pone la obra por encima de los concretos límites de la existencia humana, sustrayéndola a la problematicidad de la vida común y construyendo así una esfera de pretendida «verdad» estética que nada tiene que ver con la verdad de los hechos de la vida. El resultado de esta operación es el mismo que el materialismo siempre ha reprochado a la religión: el arte construye un mundo de perfección que se pone junto al real y se reconoce como obviamente irrealizable; sirve por ello a consolar al hombre de la inevitable tristeza de la existencia cotidiana, sin disturbios para el normal (esto es, triste, pero no para todos) curso del mundo.¹⁶⁸

En esta «visión esteticista» mundo y arte constituyen planos paralelos sin mutuas influencias. En ella, el fracaso representado por la muerte del héroe viene a sellar la inconciliabilidad entre existencia empírica y mundo del significado, el cual se hace sólo alcanzable al precio de una

¹⁶⁶ E. Bloch: *Geist der Utopie*, Leipzig, V. Dunker & Humbot, 1918. Más precisamente en un capítulo titulado *Der komische Held*, que fue eliminado ya de la segunda edición de 1923, por lo que no aparece en las traducciones realizadas en base a ésta. La serie Suhrkamp de las obras completas ofrece una edición facsímil de la primera versión (Band 16). Bloch vuelve sobre estos temas en *El principio esperanza*, op. cit., vol. III § 50.

¹⁶⁷ Se trata del último ensayo de los que componen *El alma y las formas*. (La traducción clásica [Grijalbo, Barcelona, 1975; orig.: *Die Seele und die Formen* (1911), Luchterland, Berlín, 1971] de Manuel Sacristán, ha sido reeditada recientemente por la Universidad de Valencia [2013]). Es un breve estudio dedicado a Paul Ernst, un nostálgico de la «forma clásica» y perfeccionista del «drama histórico». La polémica entre Bloch y Lukács en este punto deja traslucir la tensión entre esteticismo (y una cierta atmósfera de neoclasicismo) y *experimentalismo* de vanguardia. Huelga decir que la pujanza experimentalista estimula la lectura que Vattimo pretende hacer del *Übermensch*..

¹⁶⁸ G. Vattimo: *Arte e utopia*, op. cit., p. 94 s.

total supresión de la empiricidad, esto es, al precio de la muerte¹⁶⁹. En su teoría, Lukács separa la irracionalidad de la vida de lo racional del sentido, proponiendo, como solución de la contradicción la supresión de uno de los términos, para encerrarse en el puro significado aislado de la historia. En definitiva, el héroe clásico lukacsiano deja las cosas como están, haciéndose inconsciente apologeta de lo existente. Bloch, al contrario, intenta problematizar, precisamente, la relación entre vida y significado no relegando la primera a la mera irracionalidad. Para él, en la tragedia aparece el antiguo, pero siempre vivo, adversario del hombre: el Satanás primordial. En este sentido, la tragedia no refleja un orden esencial inmutable, frente al que sólo una salvación estética es posible, sino que figura la lucha del hombre con el desorden del mundo, lo que se corresponde con un momento interno de la historia del hombre como historia de una salvación inmanente.

El héroe cómico no es solipsista, establece un diálogo con la realidad, por eso lo sentimos próximo y su vivencia nos toca y nos parece ‘esencial’; y ello aunque al final sucumba frente a la caótica e impenetrable realidad. Esto significa no que la tragedia nos representa el mundo —miméticamente— como invencible, sino que nos representa el conflicto sueño utopía-realidad en un momento de tensión particularmente intenso, acentuando la fuerza del enemigo contra el que todos debemos combatir. Todavía queda el problema de si dentro de este mundo tan opaco y resistente alguna forma de libertad, esto es, de realización del sueño, es posible.¹⁷⁰

Por otro lado, se le reprocha a Lukács la asignación de una relevancia catártica a la muerte en la estructura de la tragedia. La muerte del héroe trágico no constituye la plenitud del sentido: la muerte no puede ser exorcizada en «elemento positivo». De algún modo Bloch parece anticipar el tono heideggeriano en la tematización del ser-para-la-muerte: representa la fuerza de la opacidad y caos del mundo. A ella sólo puede oponerse la ironía sobre la que se asienta una suerte de postulado de la razón práctica kantiana. El mundo en el que virtud y

¹⁶⁹ Leemos en *El alma y las formas* (op. cit., p. 246): «Esta es pues la paradoja del drama y de la tragedia: ¿cómo puede hacerse vida la esencia? ¿Cómo puede llegar a ser en inmediatez sensible lo único real, lo verdaderamente ente? Pues sólo el drama *da forma* a hombre reales, pero, precisamente por esa *dación* de forma, tiene que quitarles toda existencia vital».

¹⁷⁰ G. Vattimo: *Arte e utopia*, op. cit., p. 101.

felicidad puedan coincidir será aquél en el que espíritu y materia no se opongan como sujeto y objeto, propio de la filosofía occidental. Ni el héroe cómico ni el trágico, por tanto, indican el camino de la libertad. Como alternativa propone Bloch la ironía, a la que llama «la risa de la libertad», que expresa una «fe no demostrable racionalmente, una especie de fe a priori o postulado de la razón práctica, para la que la derrota de la conciencia utópica no es en realidad la última palabra»¹⁷¹. Esta ironía permite, a juicio de Bloch, la superación de una rígida contraposición hombre-mundo a favor de una más íntima y amigable cercanía al mundo.

La fe en la posibilidad final de un mundo así es la verdadera raíz de la ironía que domina también la tragedia y nos hace considerar la muerte del héroe trágico no ya sólo como el estrellarse del espíritu contra la inercia de la materia, sino también como la promesa de un posible nuevo-sujeto. El héroe trágico que muere ya no se toma en serio, ni en el sentido estético de Lukács, ni tampoco en el sentido, crítico ya respecto a éste que Bloch teoriza en un primer momento. Más allá del héroe trágico está el bufón, el payaso que se lleva los golpes en el circo o, más allá de la misma cadena, el Cristo que muere en la cruz, no como un héroe trágico que lucha, sino como quien sabe que sólo del ocaso de la subjetividad, también la de la subjetividad utópica del héroe trágico, puede nacer una nueva relación de amistad y familiaridad entre hombre y mundo: el yo que ha dejado que el mundo penetre en sí, y sólo así se pone en condiciones de que el yo y el mundo puedan encontrar una nueva armonía¹⁷².

El hombre superior de la cultura occidental, que obtiene en la exposición de Kaufmann su enésima expresión, así como el héroe trágico lukacsiano representan la última tentación del superhombre que se vence con la ironía, la danza, y el canto del asno. Esto se corresponde con la nueva relación entre hombre y mundo que Bloch elabora en la

¹⁷¹ Ibid.: p. 102

¹⁷² G. Vattimo: «Nietzsche, el superhombre y el espíritu de vanguardia», loc. cit., p. 155. Una muestra del tono empleado por Bloch en *Geist der Utopie*: «La escala que tiene al clown que recibe los golpes en el circo en su lugar más bajo culmina en la figura misma de Cristo crucificado. En esta figura no es ya la subjetividad que se impone al mundo sino el mundo el que entra plenamente en la subjetividad, destruyéndola en su forma individualista, apuntando a una nueva unidad entre yo y mundo, espíritu y naturaleza, en la que reside la redención entre el hombre y las cosas. El Cristo que muere es también promesa de resurrección». Citado en G. Vattimo: *Arte e utopia*, op. cit., p. 89.

noción de «sujeto natural» en *Prinzip Hoffnung* y que, según Vattimo, que le sigue de cerca, no difiere de la visión dionisiaca de la voluntad de poder y del eterno retorno¹⁷³. El superhombre, como el payaso de Bloch, se ríe, no sólo del sistema de supersticiones que componen la tradición moral occidental, sino también de la experiencia estética entendida como significado, constitutiva ella misma de nihilismo europeo.

12. Naturaleza reencontrada.

Vattimo atribuye al pensamiento del último Nietzsche una «íntima esencia irónico-utópica» que habría de mostrarse en un redescubrimiento de la naturaleza, similar al expuesto en las páginas de Bloch a propósito del «sujeto natural»¹⁷⁴. Entonces, antes de avanzar, debemos clarificar qué sentido tiene en Bloch dicha figura. Habermas nos pone sobre el terreno: para Bloch a la técnica le hace falta el contacto con «la gracia y el favor de la naturaleza, con el mundo viejo y maduro». La técnica, el «mundo burgués de las máquinas», sepulta a la naturaleza bajo su trama, privándonos toda posibilidad de acceso. «Lo mismo que en el intercambio de las mercancías, las relaciones abstractas de los valores de cambio permanecen externas al valor de uso concreto, de la misma manera en las ciencias de la naturaleza las leyes abstractas permanecen externas al sustrato natural»¹⁷⁵. Late en Bloch la misma esperanza que en el análisis que sobre el fenómeno de la reificación lleva a cabo Lukács en *Historia y conciencia de clase*, que bajo el socialismo la fuerza de la técnica de producción se despoje de su forma abstracta, abriendo la posibilidad efectiva de reencontrar el equilibrio y una *coproductividad* con la naturaleza. Sobre todo, que «la libertad conquistada en lo político-social [tenga] su prolongación en lo político-natural»¹⁷⁶.

Mientras que una visión de la naturaleza en la que no tienen lugar ni sujeto ni tampoco objeto, conduce,

¹⁷³ G. Vattimo: *El sujeto y la máscara*, op. cit., p. 496 n. 38

¹⁷⁴ Ibid.: p. 500.

¹⁷⁵ J. Habermas: *Perfiles político-filosóficos*, op. cit., p. 138.

¹⁷⁶ Ibidem. Cfr.: E. Bloch: *Principio esperanza*, op. cit., vol. II, p. 246.

más que al marxismo, a Sartre, es decir, al mundo como un muro de piedra que rodea al hombre. *Y por lo tanto: en lugar del técnico como mero explotador o ser ingenioso se sitúa concretamente el sujeto en mediación social consigo mismo, el sujeto que se pone en mediación creciente con el problema del sujeto de la naturaleza.* Así como el marxismo ha descubierto en el hombre que trabaja el sujeto de la historia que se crea realmente a sí mismo, y así como lo ha descubierto plenamente y lo ha realizado socialistamente, así es también probable que el marxismo penetre en la técnica hasta llegar al sujeto desconocido, todavía no manifiesto en sí mismo, de los fenómenos de la naturaleza: los hombres con él, él con los hombres, en mediación consigo mismo [...] Nunca podrá pensarse suficientemente intensa la influencia del primer sujeto como el sujeto del poder humano, mientras que tampoco podrá pensarse nunca suficientemente profundo y mediado el segundo sujeto como la raíz *natura naturans*, e incluso *supernaturans*¹⁷⁷.

La propuesta consiste en una nueva relación con la naturaleza que adopte la forma de un libre diálogo, en lugar de su reducción a objeto y explotación técnica. Se trata de una revalorización de aquella en términos románticos, cosa que llevó a Habermas a hablar de Bloch como de un «Schelling marxista». ¿En qué sentido, pues, se puede aproximar el *ultrahombre* nietzscheano al «sujeto natural» de Bloch? El sentido general de la renaturalización del *ultrahombre* debe definirse partiendo, una vez más, de la noción de eterno retorno. Ésta representa una alternativa a la visión hegeliana de la historia fundada en la astucia de la razón y el fin de la historia. El desenmascaramiento de la metafísica muestra que lo que aparece como sucesión de eventos en la historia humana no es más que la repetición de una misma estructura de dominio, que se presenta cada vez con nuevos disfraces. Por su parte, la moral del rebaño es la de una sociedad que aspira a la repetición indefinida de tales estructuras, rechazando como *desviación* toda iniciativa innovadora. El eterno retorno propone un modelo alternativo al de la escisión entre existencia y significado como motor de la historia. Para *este* Nietzsche, la unidad de ser y devenir es el rasgo del nuevo mundo liberado, al que el hombre accede por la conmoción total

¹⁷⁷ Ibid.: vol. II, p. 254 s.

de su existencia histórica. Una existencia definida ahora por el nuevo signo de la inseguridad y la aventura¹⁷⁸.

Pero, ¿cómo se puede pensar un tipo de existencia que sintetice en sí los rasgos aparentemente contradictorios de novedad y ausencia de devenir, de creatividad y eterno retorno? Defiende Vattimo que es en el mundo de la ciencia y la técnica donde Nietzsche veía representada esta existencia¹⁷⁹. Es la ciencia la posibilitadora de la superación de la violencia de tiempos pasados (en los que el peligro dominaba la existencia), de la cual la de hoy es mero residuo. Residuo que deja una profunda huella en la disciplina social dominada por la *ratio*. Su destrucción es la nueva tarea que queda por cumplir. Una nueva figura de la ciencia, emancipadora en un sentido próximo también a Marcuse¹⁸⁰, hará posible la supresión de las estructuras de la metafísica, una nueva historia después de la astucia de la razón, en el marco de una nueva seguridad que ciencia y técnica pone a su disposición. Esta interpretación positiva del potencial de la ciencia ha sido, como vimos en el capítulo anterior, objeto de discusión experta. Algunos intérpretes han destacado los intereses científicos de Nietzsche, sobre todo en las obras del periodo ilustrado, pero debe evitarse la incoherencia de pensar que Nietzsche trataba de justificar sus doctrinas como si se trataran de hipótesis estrictamente científicas. Se trata, antes que nada, de encontrar un itinerario que conduzca desde el periodo ilustrado a formulaciones maduras sobre la posibilidad de que la propia inserción del hombre en el mundo científico-técnico proporcione condiciones de nueva creatividad y libertad *ultrahumana*.

De este planteamiento se deriva una exigencia: la ciencia moderna debe superar el ideal ascético que la funda y su vinculación a una profunda e insuperada fe metafísica¹⁸¹. Debe realizar la convivencia entre rigor y espíritu bufonesco, acentuando la ironía del *ultrahombre*. Estos dos

¹⁷⁸ G. Vattimo: *El sujeto y la máscara*, op. cit., p. 505.

¹⁷⁹ Ibid.: p. 507 n. 45.

¹⁸⁰ Como se sabe, también Marcuse deposita en la ciencia una esperanza irredenta de liberación, superando el fatalismo *tecnofóbico* de la primera generación de filósofos de la Escuela de Frankfurt.

¹⁸¹ G. Vattimo: *El sujeto y la máscara*, op. cit., p. 518; cfr.: F. Nietzsche: *La ciencia jovial*, op. cit., § 344, pp. 331-334 [KSA: vol. 3, pp. 574-577]; *Genealogía de la moral*, Tecnos, Madrid, 2003 [trad.: Jose Luis López], III, § 25, pp. 198 ss. [KSA: vol. 5, pp. 402 ss.]

aspectos no son dos planos que la ciencia pueda asumir siempre. La nueva forma del saber libre y *ultrahumano* es posibilitada por la técnica. A partir de Nietzsche se hace posible insertar el problema de la ciencia en una secuencia temporal: «el pasado se caracteriza por la lucha contra la naturaleza; gracias al éxito de esta lucha hoy se puede realizar una forma de vida más libre, la identificada con el *ultrahombre*»¹⁸². No existe una verdadera razón técnico-económica que justifique la pervivencia del hombre masificado, éste sólo vale como un contraejemplo del que el *ultrahombre* debe distinguirse: no hay en Nietzsche una apología brutal de la explotación capitalista, sino el esfuerzo de encontrar en la historia de la explotación un sentido que no sea el del desarrollo económico que coincide con una intensificación de la explotación. *Hybris es nuestra relación con la naturaleza y con nosotros mismos*¹⁸³. El retorno nietzscheano a la naturaleza, que no es en realidad un retorno sino un primer acceso verdadero, no es ni un idilio romántico ni un retorno primitivo y bárbaro; está caracterizado por la inventiva de la técnica y por la exuberancia experimental del *ultrahombre*. Nietzsche no es ni profeta del nazismo (Baeumler), ni del actual capitalismo tecnocrático (Cacciari). La decisión eternizante es la única capaz de fundar un ser nuevo y por tanto de fundar la gran aventura de la ciencia fuera de las estructuras de dominio. Así, el llamado irracionalismo de Nietzsche se revela como la rebelión de la creatividad dionisiaca que hoy ha madurado en el hombre, contra las formas de opresión externas e internas que se oponen a su desarrollo¹⁸⁴.

13. Muerte del sujeto y autoproducción del *oltreuomo*.

La aportación más valiosa que, desde la doctrina de la voluntad de poder, hace Nietzsche a la autocomprensión del sujeto moderno es la de la reubicación del problema del hombre. El problema fundamental de la alienación metafísica consiste, como sabemos, en la reducción de la polimórfica y plástica *naturaleza* del hombre al núcleo rígido que componen las características del sujeto. Así formulado, el problema del

¹⁸² Ibidem.

¹⁸³ Ibid.: p. 520. Cfr.: F. Nietzsche: *Genealogía de la moral*, op. cit., III, § 9, pp. 157 ss. [KSA: vol. 5, pp. 356 ss.].

¹⁸⁴ G. Vattimo: *El sujeto y la máscara*, op. cit., pp. 524 ss.

sujeto, que coincide con lo que hemos venido llamando «alienación metafísica», es considerado por Vattimo el centro de interés e, incluso, el punto de arranque común a las filosofías de Nietzsche y Heidegger. Para éste último, la *sujeción* del hombre y su reducción a subjetividad forman parte de un destino dominado por la esencia del mundo técnico; un «destino» al que el hombre, precisamente en su condición de sujeto, está ligado inexorablemente¹⁸⁵. Por su parte, Nietzsche había sometido a una crítica radical la hegemonía de la conciencia como *órgano* del conocimiento y de la responsabilidad de sí, por lo que una salida de la metafísica y su alienación no podía producirse con los recursos internos —«responsabilidad», la «conciencia moral», etc.— de lo que no habría de ser más que una ficción, una máscara. Con ello, cerraba, ya de antemano, el paso a la reconstrucciones filosóficas que proceden, al modo de Kierkegaard, oponiendo a la idea de sistema la del individuo en su facticidad, en un *pathos* marcado por aquellas ya conocidas experiencias cruciales: decisión, muerte, angustia, etc. La polémica existencialista contra el trascendentalismo, como argumentaba ya Pareyson, antes que superar la filosofía del sujeto, termina por reforzarla, termina poniendo como límite insuperable aquello que, precisamente, le sirve de sustento: la figura del individuo cristiano-burgués.

¿Qué direcciones especulativas abre esta crisis del sujeto? ¿Constatar esta situación, esto es, hacerse cargo de la crisis del sujeto cristiano-burgués (que sirve de base al *homo oeconomicus*) y de la conciencia entendida como conocimiento implica, como su consecuencia inmediata, la afirmación de que la eficacia histórica recae exclusivamente sobre el poder de estructuras impersonales, ya sea una voluntad de poder anónima o la esencia de la técnica en su desarrollo? Ello significaría incurrir en una suerte de pesimismo dogmático que, identificando el fin del sujeto con el del hombre, concluya que el ser

¹⁸⁵ Así lo expresa en «La época de la imagen del mundo»: «El el imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado, el subjetivismo del hombre alcanza su meta más alta, desde la que descenderá a instalarse en el llano de la uniformidad organizada. Esta uniformidad pasa a ser el instrumento más seguro para el total dominio técnico de la tierra. La libertad moderna de la subjetividad se sume por completo en la objetividad adecuada a ella. El hombre no puede abandonar por sus propias fuerzas ese destino de su esencia moderna ni tampoco puede quebrarlo por medio de un acto de autoridad. Pero el hombre puede meditar y concluir que el ser sujeto de la humanidad nunca ha sido ni será jamás la única posibilidad que se le abre a la esencia recién iniciada del hombre histórico»; M. Heidegger: *Caminos de bosque*, op. cit., p. 89 [GA 5: p. 102 s.].

sujeto es el único modo posible de ser hombre. Por otro lado, si bien el propio Heidegger reserva un cierto espacio al hombre (como pastor, como el «ahí» del ser, etc.) que impide hablar de una completa extinción, sobre todo Nietzsche afirma, a partir del fin del sujeto, la exigencia de una nueva humanidad. Hay que tomar la crisis del sujeto como una exigencia: partir de la disolución del sujeto en estructuras más amplias conduce a la idea de que es imposible transformar al sujeto sin transformar el mundo. Esto es, la construcción histórica y política de *un mundo*. No se tratará, pues, solamente de la modificación de las estructuras sociales, o la distribución de roles económicos o productivos, ni siquiera de afinar un método hermenéutico de exposición de pulsiones inconscientes. Medidas todas que trabajan dentro del horizonte del sujeto cristiano-burgués. Lo que Zaratustra muestra es la necesidad de reproponer el problema de la acción y la elección histórica. En un sentido próximo a Heidegger que, sin embargo, va más allá de éste: no bastará con decir que una nueva época del ser no dependerá de la decisión humana, que el hombre puede, en todo caso, esperar, prepararla.

En un escrito datado en 1972, «El ocaso del sujeto y el problema del testimonio»¹⁸⁶, intenta Vattimo resolver este «dilema de la acción histórica». El texto adquiere un valor crucial, en la medida que permite captar lo fundamental del intento de síntesis de Nietzsche — *heideggerianamente* reformulado— con la tradición marxista —en este punto, representada de modo eminente por Ernst Bloch. Lo formula así: a) la verdad no es una «proposición verdadera» sino un orden general del mundo: forma de vida, estructura, época, etc.; b) la determinación de una nueva época no podrá depender de la decisión de un individuo *constituido ya* en y por la época presente. ¿Cómo, entonces, se ha de superar el abismo? Respuesta: «*Las dos cosas sólo pueden nacer juntas*»¹⁸⁷. Frente a la inmediatez y espontaneidad *cuasimítica* de la solución a la alienación metafísica apuntada en los escritos de *Ipotesi*,

¹⁸⁶ Leído y publicado originalmente en francés, «Déclin du sujet et problème du témoignage», en E. Castelli (ed.): *Le témoignage*, París, Aubier-Montaigne, 1972, pp. 125-139. A partir de las actas del coloquio organizado por el Centre Internationale d'Etudes humanistes y el Istituto di Studi filosofici di Roma, de ese mismo año. Más adelante incluido en G. Vattimo: *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Península, Barcelona 1986 [trad.: Juan Carlos Gentile; orig.: *Le avventure della differenza*, Aldo Garzanti Editore, Milán, 1980]; pp 43-62.

¹⁸⁷ G. Vattimo: «El ocaso del sujeto y el problema del testimonio», loc. cit., p. 57

adopta ahora Vattimo una posición, digamos, «constructivista». Con «constructivismo» queremos decir: que el acto de la decisión transformadora no es ya el instante del *Augenblick*, que remite exclusivamente a la decisión privada e individual de arrancar la cabeza a la serpiente, sino que apunta a un elemento más amplio, a una transformación de la humanidad, de la especie. La estrategia de Vattimo pasa, entonces, por asumir que la construcción del sujeto y la de su mundo deben ser ambas involucradas en un sólo movimiento de transformación: la del *ultrahombre*.

Ahora bien, necesariamente ha de abrirse un abismo entre este *ultrahombre* y el «último hombre». Un abismo frente al cual el *quietismo* heideggeriano de la espera ha de resultar a la fuerza insuficiente. La forma en que ha de articularse la reflexión esperaba pacientemente entre las *Thesen über Feuerbach* escritas a vuelapluma por Marx en 1844. Especialmente, en la tesis III¹⁸⁸, trata este problema en la forma, inesperada, de un círculo hermenéutico *desmitificado*¹⁸⁹ en el que la circunstancias que determinan la formación del hombre son creadas a su vez por el hombre. El aspecto *vicioso* del círculo que genera la división entre actividad humana creadora y producto humano creado será erradicado mediante la *práctica revolucionaria*. Esto ha de ser leído en combinación con la tesis I¹⁹⁰, siguiendo la línea abierta por

¹⁸⁸ «Tesis III: la teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad. La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria». K. Marx: *Obras escogidas*. Ed. Progreso, Moscú, 1980. Tomo I, p. 2.

¹⁸⁹ G. Vattimo: «El ocaso del sujeto y el problema del testimonio», loc. cit., p. 57.

¹⁹⁰ «Tesis I: El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluido el de Feuerbach— es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad objetiva. [...] Por tanto, no comprende la importancia de la actuación ‘revolucionaria’, ‘práctico-crítica’». K. Marx: *Obras escogidas*, op. cit., tomo I, p. 2.

Bloch en su comentario del mismo¹⁹¹. Como se sabe, Feuerbach en *La esencia del cristianismo* (1841) pretende llevar a cabo una reducción de los contenidos antropológicos proyectados en la construcción del dios cristiano. El hombre ha alienado en la figura divina lo esencial de su propia naturaleza. En una concepción, aún eminentemente ingenua desde la perspectiva contemporánea, trata de revertir el proceso y llevar a cabo una reapropiación para el hombre de su esencia. Sin embargo, su intento de superación del idealismo de Hegel no hace sino incurrir en un improductivo «materialismo contemplativo» en el que se hacen coincidir dos representaciones inertes: de un lado, la naturaleza que, como todo ser, «es *prius* autárquico, pura *basis* prehumana, como base natural con el hombre como floración, pero justamente sólo como floración, no como fuerza natural propia»¹⁹². De otro lado, aquel hombre que figura como «naturaleza abstracta siempre igual»¹⁹³, extirpado de la red de relaciones sociales que median en su autoproducción y en su relación con la naturaleza. Es por ello que el materialismo premarxista se muestra incapaz de superar la «forma de objeto» cayendo de la parte del idealismo de Hegel el captar la «esencia del trabajo» y exponer al «hombre real» como «producto de su trabajo» según la fórmula del joven Marx. «Al materialismo anterior le falta la relación permanentemente oscilante sujeto-objeto que se llama trabajo»¹⁹⁴. Es de suponer que el propio Vattimo se leyera a sí mismo en estas líneas como en un espejo. Sustituyendo la noción de «trabajo humano» por la de «producción humana de símbolos» hallaremos de forma inmediata la verdadera dimensión transformadora que el italiano pretende dar a la «libertad de lo simbólico». Una auténtica ontología de la oscilación o, como lo llamaría Bloch, una filosofía de la *realidad modificable*. Por otro lado, lo que en Vattimo viene apareciendo como una *escatología mundana* coincide en lo fundamental con la interpretación blochiana del marxismo como «ciencia del futuro» o «de la tendencia» que mira a la realidad siempre como posibilidad y que fija

¹⁹¹ Bloch dedica una sección completa de *Prinzip Hoffnung* (§ 19) al comentario de las *Thesen*. *El principio esperanza*, op. cit., vol. I, pp. 295-338.

¹⁹² Ibid.: vol. I, p. 307

¹⁹³ Ibid.: vol. I, p. 298

¹⁹⁴ Ibid.: vol I, p. 304

en la acción sus miras que, así lo ve Bloch, presenta en la undécima tesis¹⁹⁵ de Marx sobre Feuerbach el verdadero *punto arquimédico*:

Todo el saber estaba referido, hasta ahora, esencialmente a lo pasado, en tanto que sólo esto es contemplable. Lo nuevo quedaba así fuera de su concepto, y el presente, en el que tiene su frontera el hacerse de lo nuevo, se convertía en una perplejidad. El pensamiento en forma de mercancía ha intensificado especialmente esta vieja impotencia tradicional, porque el capitalista hacerse-mercancía de todos los hombres y todas las cosas les da, no sólo alienación, sino que pone en claro: la forma de pensamiento mercancía es ella misma la intensificación de la forma de pensamiento «llegado a ser», *factum*. Este *factum* hace olvidar fácilmente el *fieri*, como el producto cosificado lo producente, como el aparente *fixum* a espaldas del hombre lo abierto ante él¹⁹⁶.

Bloch proporciona una vía de salida a la alienación metafísica que Vattimo, ya en *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, había caracterizado con un término de decepción postbélica y desarraigo humano en el mundo de la técnica, extraído de la *Brief* heideggeriana sobre el humanismo: «*Heimatlosigkeit*». Más o menos por los mismos años (*El principio esperanza* fue redactado entre 1938 y 1947 y la *Carta* en 1946) anticipaba Bloch la vía de salida: «Es lo que anuncia la totalidad de las *once tesis*: el hombre socializado, aliado con la

¹⁹⁵ «Tesis XI: Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo». K. Marx: *Obras escogidas*, op. cit., tomo I, p. 3.

¹⁹⁶ E. Bloch: *El principio esperanza*, op. cit., vol. I, p. 334

naturaleza en mediación con él, es la reconstrucción del mundo en patria [*Heimat*]]»¹⁹⁷.

¹⁹⁷ Ibid.: vol. I, p. 338. Es significativo y explica que desde su inspiración heideggeriana Vattimo sienta una fuerte afección por Bloch, el párrafo con que el termina esta monumental obra: «Desde esta perspectiva hay que decir que el hombre vive todavía por doquier en la prehistoria, que todas y cada una de las cosas se encuentran ante la creación del mundo como un mundo auténtico. *La verdadera génesis no se encuentra al principio, sino al final*, y empezará a comenzar sólo cuando la sociedad y la existencia se hagan radicales, es decir, cuando aprehendan y se atengan a su raíz. La raíz de la historia es, sin embargo, el hombre que trabaja, que crea, que modifica y supera las circunstancias dadas. Si llega a captarse a sí y si llega a fundamentar lo suyo, sin enajenación ni alienación, en una democracia real, surgirá en el mundo algo que ha brillado ante los ojos de todos en la infancia, pero donde nadie ha estado todavía: patria». Ibid: vol. III, p. 503

IV

transiciones: dialéctica y hermenéutica

El mundo se ha vuelto una vez más para nosotros infinito: en cuanto no podemos sustraernos a la posibilidad de que él encierre en sí infinitas interpretaciones.

F. Nietzsche

Pues sólo en este punto, cuando el núcleo del ser se ha revelado como acaecer social, puede aparecer el ser como producto —hasta ahora, por supuesto, inconsciente— de la actividad humana, y esa actividad misma, a su vez, como elemento decisivo de la transformación del ser.

G. Lukács

El conflicto entre dialéctica y hermenéutica, que presentaremos aquí bajo la forma de un dilema, reaparece en *Las aventuras de la diferencia* vinculado al problema del nexo entre teoría y praxis. Como veremos, el planteamiento del problema «teoría-praxis» supone una reconsideración del problema de la liberación tal y como ha sido desarrollado en *Il soggetto*. Implica, entre otras cosas, la búsqueda de una posición más explícitamente situada en el interior del discurso marxista. *Las aventuras* recoge artículos datados entre 1974 y 1979 y proporciona, juntamente con el breve escrito de 1980 *Más allá del sujeto*, un valioso apoyo documental sobre el que basar nuestro estudio del alumbramiento del «pensamiento débil». Estos textos componen un periodo de transición de algo más de cinco años que comienza con una encendida y urgente defensa de la necesidad de interpretar a Nietzsche desde esquemas dialécticos, a la vez que se elabora una crítica de los

planteamientos hermenéuticos que derivan de Heidegger, nombrados bajo el rótulo genérico de «ontología hermenéutica». Termina con la elaboración de una perspectiva inédita de hermenéutica radical que introduce, de una vez y para siempre, los términos fundamentales del aparato léxico del *debolismo*, compuesto esencial, aunque no exclusivamente, de préstamos heideggerianos. Estos escritos contienen, pues, la culminación y el final de la aventura dialéctica de Gianni Vattimo, a la vez que el inicio de un no menos proceloso nuevo camino.

Hasta el giro producido en la proximidad de 1978, la «dialéctica» conserva en los escritos vattimianos un indiscutible estatus constructivo. Además de en *El sujeto y la máscara* y *Las aventuras de la diferencia*, y un número no desdeñable de artículos dispersos, Vattimo había publicado dos trabajos dedicados a temáticas relacionadas con el asunto: *Introduzione all'estetica di Hegel* (1970) y *Arte e utopia* (1972)¹. Parece conectado a una corriente hegelianizante en la que Bloch, Lukács y, más adelante Sartre, hacen las veces de elemento conductor. Produce tentativas intermitentes de leer a Nietzsche y Heidegger desde esquemas dialécticos que, además, parecen buscar ampliar el contenido de conceptos tales como «historia», «alienación», «emancipación», etc., con una renovada densidad existencial y un inevitable tono lúdico y experimental. Considerado desde nuestra perspectiva contemporánea, todo ello parece envuelto en un cierto aire de extemporaneidad, si tenemos en cuenta que a mediados de los años setenta la dialéctica es ya considerada un programa prácticamente agotado. Bloch y Marcuse no volvieron a publicar nada importante y Adorno llevaba años muerto. En Italia, Cacciari había iniciado su incursión en el *pensiero negativo*: un gesto manifiestamente *antidialéctico*. También los pensadores inscritos en la órbita estructuralista rechazan de pleno la noción de dialéctica. Ya vimos el caso de Deleuze, al que debe añadirse Althusser y su ataque a lo que representaba el «marxismo existencial» de la generación de posguerra, como reprochable «filosofía de la historia» armada sobre un anticuado léxico hegeliano («alienación», «trabajo», «negatividad», etc.), contra la que se hace necesario promover una definitiva «ruptura epistemológica» que, progresivamente, debía afectar al término fundamental:

¹ En realidad se trata de cursos dictados en la cátedra del Instituto de Estética de Turín a los que posteriormente se les dio un formato publicable. *Introduzione all'estetica di Hegel*, Ed. Giappichelli, Turín, 1970; *Arte e utopia*, Litografia Artigiana, Turín, 1972.

«dialéctica»². Tal rechazo deja traslucir otro de mayor calado aún, el de la historia como el «gran mito occidental». En esta línea se encuentra sin duda Foucault, quien, a pesar de escribir las *historias* de la sexualidad y la locura, introduce en realidad una ambiciosa nueva disciplina destinada a desbancar a la propia historia: la «arqueología». Ésta pretende indagar el silencio que circunda a aquello sobre lo que la historia habla, mostrando que el sentido de lo que acontece y la posibilidad misma de una identidad forjada sobre cierta idea de narratividad, de sentido de un final, está lábilmente suspendida sobre una serie de exclusiones arbitrarias. Lo que dichas polémicas ponen de manifiesto, en cualquier caso, es que la dialéctica (y todo el espectro teórico que el término nombra) supuso el paradigma por excelencia de la filosofía de la historia a lo largo del siglo XX y que, con su agotamiento y desaparición, desaparecía también la idea misma de historia³.

*

Los cambios fundamentales que se producen a lo largo de *Las aventuras de la diferencia* tienen como hilo conductor, precisamente, la idea de «conciliación» que remite inevitablemente al *telos* que da al total de la historia universal una posibilidad de consumación. Sobre todo los escritos de la primera parte de la obra están ligados al *sueño* de una superhumanidad que concilie existencia y significado que recorre, como sabemos, también *El sujeto y la máscara*. La inspiración es, una vez más, la propuesta nietzscheana del eterno retorno, que funciona como la *más radical reproposición de la unidad de teoría y praxis*, a través de un efecto transformador capaz de alcanzar el núcleo mismo del dispositivo metafísico del dominio, la gramática profunda que ordena nuestra experiencia del mundo, abriéndola a la multiplicidad de

² Al menos en lo que significaba antes de la depuración de todo residuo hegeliano al que el propio Althusser somete al término. Vid. su prefacio (*De «El Capital» a la filosofía de Marx*) a L. Althusser y E. Balibar: *Para leer el capital*, Siglo XXI, México, 1987; pp. 18-80.

³ A propósito de *Las palabras y las cosas* escribió Sartre en 1966: «Foucault proporciona a las gentes aquello que necesitaban: una síntesis ecléctica en la que Robbe-Grillet, el estructuralismo, la lingüística, Lacan, *Tel Quel* son utilizados sucesivamente para demostrar la imposibilidad de una reflexión histórica. Desde luego, tras la historia es al marxismo a lo que se apunta. Se trata de construir una nueva ideología, la última barrera que la burguesía aún puede alzar contra Marx». J.-P. Sartre: *Jean-Paul Sartre répond*, L'Ard, 1966, núm. 30. Citado en V. Descombes: *Lo mismo y lo otro*, op. cit., p. 147.

lo aparente. Hacer coincidir esto con la integración armónica de hacer y saber, y con la restauración del hombre como totalidad, en el contexto de su despliegue histórico, forma parte del sorprendente proyecto teórico vattimiano. Sin embargo, según se avanza en la lectura, el ideal de conciliación termina diluyéndose con la idea misma de sujeto, lo que terminará por hacer «insostenible una interpretación dialéctica del superhombre y de la voluntad de poder»⁴. Mas, entretanto, la «historia» es la de la vieja humanidad surgida del temor, del alienado *homo metaphysicus*, que habrá de ceder definitivamente el lugar a aquella nueva superhumanidad. La fundación de ésta coincide con la de un «tempus novum» y el fin de la vieja historia. Esta visión, a la que Kant llamó *quiliásmica*, refleja la fuerte orientación dialéctica que aún perdura en los planteamientos de Vattimo.

Nada de esto hay, desde luego, en la hermenéutica gadameriana que, a fin de cuentas, constituye la interpretación de Heidegger con la que Vattimo mide, cada vez de modo más intenso, sus propios resultados. Gadamer niega explícitamente cualquier conexión entre una comprensión hermenéutica de la historia y los intentos de ofrecer totalizaciones del sentido de la misma. Toda totalidad es relativa, la infinitud del proceso interpretativo descansa, precisamente, sobre el presupuesto de la finitud constitutiva del intérprete. El objetivismo historiográfico, para Nietzsche el epítome de la mortecina cultura decimonónica y síntoma esencial de la escisión teoría-praxis que caracteriza la, más profunda, alienación metafísica, no es, en la ontología hermenéutica, más que un mero error de método⁵. No produce más tensiones, ni hay en la formulación de la comprensión proyección utópica de ninguna clase. A ojos de Vattimo, esto debe parecer como si un nuevo conservadurismo académico estuviera destinado a apoderarse de la herencia de Heidegger. Afirmando la finitud del intérprete y la infinitud de la interpretación, nos dirá Vattimo, no se detiene la historia de la metafísica (de hecho, un tema deliberadamente excluido de la hermenéutica gadameriana) sino que la cobija indefinidamente en su interior. *Poner el proceso como infinito no hace sino abandonarlo a un vagabundeo errático*. Es por eso que el asunto de la diferencia ontológica es también eliminado de la hermenéutica por parte de

⁴ G. Vattimo: *Las aventuras de la diferencia*, op. cit., p. 8.

⁵ G. Vattimo: «Razón hermenéutica y razón dialéctica» (1972), *Las aventuras de la diferencia*, pp. 15-42; p. 32.

Gadamer: la diferencia capta una *repción que regresa constantemente*, haciendo pensable la condición de exilio del hombre. Temas como «autenticidad» y «superación de la metafísica» se transforman, en la ontología hermenéutica, en una «'metafísica' de la aceptación de la finitud del Dasein en la infinitud del proceso interpretativo»⁶.

Si bien en *Il soggetto* la hermenéutica todavía coincidía con la libertad del mundo de los símbolos. Desde la perspectiva allí lograda, en efecto, las proposiciones en las que puede ser expresada la posición de Gadamer, tales como «el ser es lenguaje», «el hombre es diálogo», así como sus implicaciones ontológicas, «la palabra no es signo de la cosa», «la historia no es historia de cosas sino de palabras», pueden ser fácilmente aceptadas. Sin embargo, «el 'es' de estos enunciados es difícil de ser entendido en sus verdadero alcance: para la ontología hermenéutica sigue siendo, a pesar de su referencia a Heidegger, el 'es' de la metafísica, descripción de esencias simplemente-presentes»⁷. Nietzsche, Heidegger, Sartre, Bloch, sí captaron, en cambio, la problematicidad de este «es», y es sobre la senda abierta por ellos en la que Vattimo intentará su peculiar síntesis. La *construcción* nietzscheana del superhombre irá ahora en el sentido de la fundación, propuesta por Sartre, de un nuevo modo de vivir la intersubjetividad más allá del sometimiento a la inercia de la contrafinalidad que en el de la mera constatación (pasiva) de la lingüisticidad del ser. Liberar al mundo de los símbolos de su sujeción a una realidad externa, (metafísicamente) constituida, es un acto que requiere un cambio mucho más complejo que la mera toma de conciencia del círculo hermenéutico. El *Übermensch* no se explica más que como el esfuerzo por *construir* —no sólo en la teoría— un tipo de hombre capaz de vivir históricamente (en el tiempo, en el devenir, y no en la inmóvil autotransparencia del espíritu absoluto hegeliano) la unidad de existencia y significado, de hacer y saber. Y, en este sentido, es Sartre el que presenta un «desafío» a la razón hermenéutica: «el marxismo hace historia adueñándose de ella... unificando la pluralidad de sentidos de la historia en un sólo

⁶ Ibid.: p. 36. El texto continúa así: «¿La infinitud de la interpretación, que ella [la ontología hermenéutica de Gadamer] piensa de modo sustancialmente inescindible de la finitud de la existencia, no implica también, necesariamente, una separación permanente de existencia y significado, de hacer y saber, por lo cual la infinitud de la interpretación no es otra cosa, en definitiva, que la vieja disociación hegeliana entre en-sí y para-sí que pone en movimiento todo el proceso fenomenológico y la historia del espíritu?»

⁷ Ibid.: p. 38.

sentido»⁸. El problema de la liberación se ha convertido en un proyecto de *totalización*.

[E]sta totalidad (en definitiva el sentido de la historia) no es algo que el hombre deba leer en la realidad entendida como lo que se contrapone a sí mismo como el objeto al sujeto. La totalidad se hace y se interpreta junta e inseparablemente a los procesos de interacción entre hombre y naturaleza, hombre y mundo, etc. El sentido de la historia no existe ni se hace sin nosotros, por otra parte tampoco es una invención arbitraria de un hombre ni de muchos: es un proceso subjetivo-objetivo en el que entra, como elemento modificante en lo práctico, el esfuerzo que el hombre hace por reconocer este mismo sentido. Preguntarse si en la historia había un sentido e intentar descubrirlo es un hecho que no se limita a contemplar la historia, sino que interviene en ella y la modifica. Bastaría pensar que todas las grandes revoluciones han tenido a sus espaldas una «enciclopedia», esto es, la pretensión de una nueva visión general del mundo; o mejor, que se han constituido sobretodo como «enciclopedia». El hombre emprende la propia liberación haciéndose un cuadro de la realidad, atribuyendo un sentido unitario a la historia y al mundo; y, a la inversa, toda búsqueda de un sentido unitario del mundo y de la historia es un concreto y práctico acto de liberación⁹.

Puede apreciarse que persiste un cierto gadamerianismo: interpretar el mundo lleva ya de suyo la transformación del mismo, sin embargo, no se trata ya de una transformación ocurrida a través de una anónima e indefinida *Horizonverschmelzung*, sino, antes bien, del efecto ampliado de la interpretación de un intérprete consciente del resultado pregnante y transformador de sus interpretaciones. Extender, como a través de Nietzsche hace Vattimo, la interpretación hasta la categoría misma de sujeto, elimina definitivamente la brecha metafísica entre sujeto y objeto. A su vez, la *reducción* del hecho a interpretación hace que penetre ésta hasta los últimos intersticios de la estructura (metafísica) de la materia como residuo resistente al sentido, haciendo pensable una forma de unidad entre ser y significado. Dicha operación resulta ser la justa inversión de la idea tradicional de función veritativa, así como del

⁸ Ibid.: p. 37.

⁹ G. Vattimo: *Arte e utopia*, op. cit., p. 27.

realismo trivial del sentido común, consistente en reducir los símbolos a «lo real», resultando entonces que es «lo real» lo que se *eleva* al nivel libre y móvil de los símbolos. Esto es, de nuevo, la libertad de lo simbólico pero, a la vez, supone restañar la lacerante escisión entre sujeto y objeto, pensamiento y ser, existencia y significado, etc. Por su parte, la *hermenia* que sustituye a la «cuestión de hecho» y a toda noción de *lo dado*, constituye la sustancia misma de la historia que es asumida, como el mismo Gadamer había sugerido, como historia de las interpretaciones.

Por otro lado, la apertura a la novedad que sucede a la historia de la metafísica revela un aspecto esencial de la naturaleza del hombre, que permanecía sepultada bajo la metafísica como sistema represor. Sobre todo a través del arte, de una recobrada capacidad de dominio que se hace efectivo en la plena disposición del símbolo, el hombre reintegra su perdida armonía. *Una totalidad recobrada*. Esta posición será progresivamente modificada. Si bien al principio la opción por la dialéctica está decidida, será más adelante que la «transición» se produce como un movimiento bascular hacia el otro término que componía el dilema. En *Dialettica, differenza e pensiero debole* se afirmará que el pensamiento débil opera como una crítica de la ideología que no espera encontrar la estructura auténtica de la realidad, tampoco de la humana, como efecto de su puesta en práctica. Previamente, en la experiencia de los años setenta, se descubre que tras la idea de totalidad se esconde un permanente riesgo de deslizarse por la resbaladiza pendiente de la violencia. Además de una guía hacia el *perfecto estado de plenitud de todas las disposiciones humanas*, el terror dispensado cotidianamente revela el sentido estratégico del concepto de totalidad, que se presenta ahora como mero criterio totalizador para la acción política que pretende arrogarse el monopolio del sentido frente a la impostura de la ideología burguesa. Dicho concepto había sido la clave de interpretación de las contradicciones internas del capitalismo y su necesidad histórica, además del punto crítico de sus decisiones tácticas, de la crucial distinción entre reforma y revolución. Llegados a un punto, la cuestión se tornó en si se trataba de una justificación —teórico-práctica— suficiente o no del derramamiento de sangre.

1. El *dilema* de la «acción histórica». Dialéctica y hermenéutica.

Vimos en qué consiste la «enfermedad histórica»: la exigencia decimonónica de convertir la historia en ciencia deriva en una atrofia de «conciencia historiográfica» que, a fuerza de mentalidad analítica y un exceso de conceptualización, hace que el hombre europeo pierda el contacto con ese elemento no-histórico que pone a los individuos y a los pueblos en disposición de crear nueva historia. El reverso de la enfermedad es el estado en el que el hombre es capaz de una acción verdaderamente histórica, dotado de la «fuerza plástica» (expresión de la *Segunda Intempestiva* que Vattimo se esfuerza en aproximar al esquema heideggeriano del *Übereignen* según es expuesto en el escrito *Sobre el origen de la obra de arte*) que extrae de su plena integración en el elemento *unhistorisch*. En «Razón hermenéutica y razón dialéctica» (1972), la enfermedad histórica es ahora caracterizada, sobre todo, por la escisión de teoría y praxis, cosa que remite al análisis enraizado ya de largo en la tradición marxista. Es, además, el dilema típico en el que se manifiesta la vertiente protoexistencialista del Lukács premarxista —al que Vattimo, tanto en sus comentarios sobre Bloch como en *Poesía e ontología*, presta especial atención— enunciado según la bella fórmula del «claroscuro de la vida», que expresaba la imposibilidad de unión entre vida vivida y forma dramática¹⁰. La caótica riqueza de la vida lucha por adquirir una forma coherente que puede conseguirse exclusivamente a costa de aquello que la hace vivir. La manifestación preeminente de esta forma de alienación es la reclusión del pensamiento en un ámbito estricto de contemplación que desliga a toda forma de praxis, ya sea la artística o, en general, toda capacidad humana de una acción verdaderamente histórica, etc. Será

¹⁰ «La vida es una anarquía del claroscuro: nada se cumple del todo en ella y nada llega a su fin. Todo fluye y se mezcla, sin inhibiciones, en mezcla impura. todo se destruye y derriba, jamás florece nada hasta la vida real. Vida es poder vivir algo hasta el final. La vida: nunca se vive nada completamente y hasta el final. La vida es el ser menos vivo y más irreal de los imaginables; sólo se la puede describir mediante negaciones [...] La vida verdadera es siempre irreal, siempre imposible para la empiria de la vida». G. Lukács: *El alma y las formas*, op. cit., p. 244. Más adelante, después de su conversión al marxismo, atribuirá Lukács esta constante deriva antinómica a la reificación como rasgo esencial de la cultura burguesa. Como veremos en el siguiente apartado, algo de común hay entre la idea de reificación lukacsiana y la opacidad ontológica que cubre las formas de vida auténtica en Heidegger, tematizándola como la condición de escisión, diferencia y exilio del hombre del ser.

esta escisión, nos dice Vattimo, la que había servido de acicate a Nietzsche para no detenerse en el pesimismo cultural de *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida*.

¿Es posible una acción histórica que lleve consigo desde el principio su significado, que no esté expuesta desde el principio a la recaída en la inercia de la contrafinalidad? ¿Es posible una creación de símbolos que no esté fundada sobre la estructura represión-sublimación? ¿Es posible — en este sentido— una superación de la metafísica?¹¹

A lo largo de las páginas precedentes hemos expuesto cómo, en la interpretación de Vattimo, Nietzsche abre el camino hacia una ontología en la que predomina la libertad de lo simbólico: la inacabable movilidad de la representación que no capta una realidad sino que la produce. Este acto productivo es la clave de apropiación del mundo al que son fiadas las posibilidades de emancipación de la metafísica (como sabemos, la forma profunda y más esencial de «revolución»). En cuanto al discurso ontológico, ¿hasta qué punto pueden identificarse estos resultados con los obtenidos por la «ontología hermenéutica» a cuya elaboración han contribuido, partiendo de la obra de Heidegger, los trabajos de Pareyson, Ricoeur y, sobre todo, Gadamer?

Si, como parece que de hecho se afirma, Nietzsche orienta sus argumentos hacia una escatología del sujeto, y del horizonte ontológico en el que este es incrustado por la metafísica, ello seguramente sea inconciliable con una hermenéutica demasiado pacífica que se limita a deducir consecuencias a partir de la constatación de la estructura dialógica toda experiencia. En contraste con esta definición de «ontología hermenéutica», Vattimo nos presenta un Nietzsche conectado a una idea típicamente «dialéctica», aquella que piensa la realidad desde la perspectiva de su superación. Por tanto, el pensamiento de Nietzsche se sitúa entre estos dos ámbitos que tradicionalmente se presentan como antagónicos: una dialéctica que comprende la realidad como una red de tensiones y conflictos materiales con vistas a su superación y la «ontología hermenéutica» cuya labor ha consistido en poner de manifiesto la universal lingüisticidad del ser (cosa que, desde una perspectiva dialéctica, puede fácilmente considerarse idealismo periclitado). Las referencias últimas

¹¹ G. Vattimo: «Razón hermenéutica y razón dialéctica», loc. cit., p. 39.

de estos dos polos son, aún a riesgo de simplificar en exceso, Marx y Heidegger. Un Marx, desde luego, interpretado según el *canon occidental*, y un Heidegger *urbanizado* en exceso en la perspectiva del nuevo clasicismo inaugurada por Gadamer. La cuestión puede reformularse del modo siguiente: ¿cuál es el marco teórico más adecuado para afrontar el problema de la enfermedad histórica y *devolver* al hombre la capacidad de (auto)producción de un mundo y de una nueva historia? La encrucijada se dirime entre Bloch, Lukács, Sartre, por un lado, Gadamer, Pareyson, por el otro.

*

Por «Ontología hermenéutica» Vattimo se refiere a aquella que remite fundamentalmente al círculo hermenéutico, que partiendo de *Sein und Zeit*, afirma que toda posible correspondencia y conformidad veritativa remite a una «apertura» más originaria. Doctrina que, como se sabe, compromete gravemente la idea de objetividad en el campo del conocimiento histórico y, en general, de la tradición positivista: el conocimiento científico es también interpretación, en el sentido de articulación de lo comprendido. Su consecuencia inmediata es la generalización del modelo hermenéutico a todo conocimiento, histórico o no. La ontología hermenéutica, desde su origen, procura involucrarse en los problemas relacionados con la historicidad de la experiencia y del conocimiento fundamentalmente en dos vertientes. Por un lado, Heidegger, en su meditación ontológica, atiende al fenómeno de la «epocalidad del ser»: nuestro conocimiento está penetrado por el olvido metafísico del ser, mas este olvido está «determinado» por el ser mismo; la actitud del hombre no introduce variación alguna en su desarrollo. Por otro lado, respecto a este problema elabora Gadamer en *Verdad y método* un modelo alternativo: la historia crece sobre sí misma, conocer es interpretar e interpretar es producir nueva historia. Ello supone un aligeramiento de la carga dramática que caracteriza a la ontología heideggeriana y lleva, como su consecuencia más notable, a la «lingüística del ser». El germen de tal afirmación está ya presente en *Sein und Zeit*, pero lo desarrolla Gadamer de un modo que se puede resumir en el consabido principio «*el ser que puede ser comprendido es lenguaje*». La interpretación de esta proposición seminal es un asunto delicado que requiere un estudio propio que intentaremos más adelante. En este momento nos ceñimos a la exposición hecha en *Las aventuras de la diferencia*: la historia se configura como «transmisión de

mensajes», el lenguaje es el modo fundamental de acontecer del ser. El ser no es algo más vasto que anteceda al lenguaje. El ser es historia, historia del lenguaje. Consecuencia inmediata de este planteamiento es la infinitud de la interpretación (Gadamer/Pareyson): «la objetividad de la conciencia histórica es sustituida por la dialogicidad del apelante dirigirse hacia nosotros de la historia, sumado al hecho de la respuesta modifica la llamada, haciendo surgir nuevas preguntas»¹².

Por otro lado, se hace evidente que la inagotabilidad de la verdad y la identificación de los fenómenos del lenguaje con la estructura del ser muestran importantes concomitancias con la la exposición vattimiana de un Nietzsche que afirma la hermenéutica radical de la movilidad de lo simbólico liberado. Sin embargo, hemos visto, a su vez, cómo Vattimo pone de manifiesto una diferencia esencial: el planteamiento que hace el propio Nietzsche surge del diagnóstico, efectuado ya en las obras de juventud, de la «enfermedad histórica» como elemento limitador de la posibilidad del hombre de *hacer* nueva historia. El «diagnóstico» como tal implica de suyo dirigir la tensión del pensamiento hacia la supresión de las condiciones *alienantes* que producen la situación diagnosticada. Hablar del hombre aquejado por la enfermedad histórica supone pensar al hombre nuevamente «sano». Finalmente, Nietzsche concluirá que la esencia de la acción histórico-creativa es la acción *ahistórica*, como acto con el que el hombre instituye el horizonte estable dentro del cual la acción es posible. Por tanto, partiendo de esta cuestión sobre la patología en la historia se plantea Vattimo una pregunta crucial: «¿supera la ontología hermenéutica concretada en estos rasgos la enfermedad histórica?»¹³. Mirada con atención la pregunta lleva consigo un sesgo que apunta a una respuesta desfavorable, pues las dinámicas de superación son ya más propias de planteamientos dialécticos y en gran parte ajenas a la hermenéutica, en el amplísimo espectro de posiciones que la componen. De hecho, el rasgo común a todas ellas consiste en olvidar el elemento «realizador»:

A la «sabiduría» hermenéutica como aceptación de la finitud se contrapone el experimento anunciado por Nietzsche, el esfuerzo de construir un nuevo sujeto que sea capaz de vivir la unidad de ser y significado, de hacer y

¹² Ibid.: p. 30.

¹³ Ibid.: p. 16.

saber —o, en otras palabras, que sea capaz de experimentar históricamente (sin terminar en la inmovilidad) el saber absoluto hegeliano, o bien que sepa vivir en la libertad de lo simbólico¹⁴.

El contenido liberador de la doctrina del eterno retorno previene de los efectos idealistas que la reducción de los hechos a interpretaciones pudiera comportar. La hermenéutica nietzscheana comparte con la que tiene su origen en Heidegger (Pareyson, Gadamer, Ricoeur) la noción de *infinitud positiva* del proceso interpretativo, que se desarrolla indefinidamente, no por incapacidad de llegar a conclusiones sino por la riqueza e inextinguibilidad de la verdad con la que se está en relación. Sin embargo, las posiciones de la órbita heideggeriana se colocan en un plano que Vattimo define, todavía en *Il soggetto e la maschera*, como ideológico o mitológico¹⁵. Gadamer, por ejemplo, retoma la doctrina del ser como palabra al modo de reacción a la imposición del saber científico-tecnológico, a la vez que reivindica el saber humanista de inspiración aristotélica. En su argumento se reproduce el ánimo demediado que caracteriza la reflexión del propio Heidegger, en su insistencia en la tarea sólo preparatoria del pensamiento en nuestra época de olvido del ser. Tal punto de partida sólo puede obtener un desarrollo *reaccionario*, que deplora genéricamente la edad de la técnica y la masificación, pero que termina por aceptarla como destino y, por tanto, haciéndole una implícita apología¹⁶.

De nuevo, Nietzsche sirve para estimular un empuje del pensamiento heideggeriano más allá de las posiciones que el propio Heidegger, si bien apuntó, no emprendió. Aquellas que, entreviendo el fin de la metafísica, comprometan al pensamiento con la búsqueda de los modos de estimular este acontecimiento global, que podrá aparecer sólo cuando se lo haga bajar de la mítica abstracción «ontológica», como una gran revolución política que transforme las estructuras básicas de nuestro modo de ser en el mundo. Esta forma de heideggerianismo pretende superar, pues, a Heidegger en una concepción más rigurosa de la

¹⁴ Ibid.: p. 39.

¹⁵ G. Vattimo: *El sujeto y la máscara*, op. cit., pp. 468 ss.

¹⁶ Las resonancias adornianas son en este punto difícilmente discutibles. Véase T. W. Adorno: *Dialéctica negativa. Jerga de la autenticidad*, Ed. Akal, Madrid, 2005 [trad.: Alfredo Brotons; orig.: *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970]; pp. 91 ss.

«diferencia ontológica»: colocar la iniciativa de la superación de la metafísica en el ser como trascendente a nuestras acciones y decisiones históricas resulta la enésima forma de hipostatización y onticización del ser mismo¹⁷. Valdrá, entonces, la crítica de Pareyson al existencialismo clásico, que rompe el esquema hegeliano pero es incapaz de sobrepasarlo. Se rechaza del sistema hegeliano el cierre final del espíritu absoluto que priva de sentido todo devenir ulterior, afirmando, contra ella, la historicidad y la apertura al futuro de toda interpretación. Pero se mantiene, sin embargo, el carácter idealista de la «historia del espíritu», transcurriendo paralelamente y sin articulaciones la vida del espíritu y la de la humanidad, sin más momento crucial que el de la toma de posición *individual* frente al ser y quedando ésta, eventualmente, integrada en el fluir de la «hermeneia». Vattimo identifica esta descripción con una enésima formulación de la identidad entre lo real y lo racional, incluyendo en este caso, eso sí, el colorido añadido de la «problematicidad de la existencia». Debe introducirse, insiste, una distinción entre el puro devenir del sentido y el actual modo de ser histórico del hombre, «se debe problematizar la diferencia, ver como se ha establecido y cómo se puede superar»¹⁸.

¹⁷ G. Vattimo: *El sujeto y la máscara*, op. cit., p. 474 s. Aquí se pregunta Vattimo porqué Heidegger, después de señalar a la política (la fundación del Estado) entre los modos de acontecer la verdad en *El origen de la obra de arte*, desarrolló únicamente en los escritos posteriores el acontecimiento en la poesía, filosofía y fenómenos del lenguaje... «¿se ha detenido en la fase del ‘espíritu libre’ nietzscheano sin plantearse los problemas que Nietzsche se ha planteado, y en cierto sentido resuelto, en la doctrina del eterno retorno?»

¹⁸ *Ibid.*: p. 477.

2. «Totalidad»: El eje Lukács-Heidegger-Sartre.

El espíritu necesita adquirir una idea general acerca del fin y la determinación del todo, para poder saber qué es lo que tiene que esperar. Del mismo modo que abarcamos con la mirada, en una ojeada general, el paisaje, que luego perdemos de vista al internarnos en las diversas partes que lo forman, el espíritu quiere abarcar, ante todo, la relación existente entre las distintas filosofías y la filosofía en general, pues las diversas partes sólo cobran, en realidad, sentido y valor esencial por su relación con el todo.

G. W. F. Hegel

Como se sabe, Hegel pone en marcha el pensamiento dialéctico como un poderoso instrumento con el que superar las antinomias kantianas, con vistas al restablecimiento de una totalidad interna del Espíritu, puesta temporalmente en suspenso. Schiller supo ver la *necesidad de superación*, pero le faltó la formación de un sistema de filosofía omniabarcador, un sistema que tuviera como punto de partida una proposición del tipo «la verdad es el todo» y hacer esta verdad figurar en todas las aristas del sistema: epistemológica, ontológica, política y ética. Para Hegel, la naturaleza dinámica de la realidad, la historia, que Kant discutió sólo en sus escritos menores, adquiere ahora una importancia central. La *Fenomenología* es la crónica de la formación del Sujeto, la *Bildungsroman* del Absoluto. «La totalidad histórica es autoreflexiva: la totalidad subjetiva del comienzo del proceso se reconoce a sí misma como totalidad objetiva al final»¹⁹. Los dualismos sancionados por Kant son episodios en el progreso del Espíritu a través del tiempo. Contradicción, alienación, extrañamiento, son aspectos reales y necesarios de tal progreso. Como en Spinoza, la totalidad es monista y antitrascendental, pero en el caso de Hegel incluye al tiempo en su interior. Una totalidad temporal y espacialmente inmanente: «nada existe fuera de la historia». La totalidad es a la vez dinámica y cerrada. Omniabarcante: incluye totalidades parciales con sus propias dinámicas internas, vistas desde la perspectiva de su conexión a una meta-totalidad que actúa como *telos*. Además, la totalidad de Hegel es «expresiva» (o, como diría Lucien Goldmann, «genética»): las totalizaciones parciales son emanaciones del Absoluto. Esto tiene una consecuencia importante:

¹⁹ M. Jay: *Marxism and Totality*, University of California Press, Berkeley, 1984; p. 55.

toda totalización del individuo es imposible fuera de la totalización global.

Dicho concepto de totalidad es objeto de una airada polémica por parte de Bloch. Para él, si bien la *presencia* de la totalidad podría tener un cierto significado utópico, dado que propicia en lo finito un permanente rebelarse contra su estado, sin embargo, termina por incluir todo este aparataje de la totalidad dentro del nefasto catálogo de consecuencias que el rígido panlogismo hegeliano tiene para con el potencial *explosivo* de la dialéctica²⁰. En efecto, la dialéctica queda neutralizada cuando se cae en la *trampa idealista* que no echa cuentas con la facticidad, haciendo que la totalidad del movimiento dialéctico se consuma en un guión preescrito, en un «*walz* trifásico, establecido *a priori*»²¹. Al poner la totalidad por adelantado, el Espíritu queda encerrado en la mitología de su propio concepto, en un monólogo bien articulado pero absolutamente incapaz de representar la realidad efectiva, que permanece constantemente incompleta, problemática. Más exactamente, Bloch afirma que el sistema hegeliano se mueve en el sentido de la *anámnesis*, cuya meta no es otra que conocer lo ya conocido desde el inicio: nada hay para el espíritu que no esté ya en él mismo. Bien es cierto que en la forma hegeliana de la anámnesis se parte de un en-sí pobre que finalmente regresa en un para-sí, enriquecido de su viaje a la realidad, pero lo decisivo es que el desarrollo de eso que está en camino viene referido completamente al pasado:

«Por tanto, el proceso hegeliano del resultado sigue preso, como hechizado, en el círculo de la anámnesis. Todo aquí aparece preñado de lo nuevo, y sin embargo en todo final, sobre todo al final del ciclo en cuanto tal, lo novísimo en la grandiosa figura rupturista de Hegel habría sido, a pesar de ella, siempre lo más antiguo cuyo comienzo acabado estaba previamente gobernado y ordenado. Ello impide también al sistema evolutivo seguir estando abierto; está sometido a lo primero tras lo cual aparece, aunque esto primero todavía no se desarrolle ni funde».²²

²⁰ E. Bloch: *Sujeto-Objeto*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983 [trad.: Wenceslao Roces; orig.: *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel* (1949), Suhrkamp, Frankfurt, 1962]; cap. IX, § 5.

²¹ Ibid.: p. 129.

²² Ibid.: p. 445.

Como Kant, Bloch hace valer el concepto de totalidad como *telos*, situando en el futuro el «punto arquimédico». Enfatiza la fuerza utópica del final frente al principio —«el verdadero génesis no un comienzo sino un final»—. La posición de Vattimo respecto de la filosofía del Absoluto es asimilable a la de Bloch. Ambos tienen como objetivo la elaboración de una filosofía de la historia de final abierto, compartiendo una común aversión a toda idea de cierre categorial. De hecho, a pesar de las múltiples ocasiones en las que Vattimo, *deleuzianamente*, afirma el antagonismo insuperable entre Nietzsche y Hegel, lo cierto es que una y otra vez reencuentra en el ideal hegeliano del Absoluto una fuente aparentemente legítima con la que dar contenido al *oltreuomo*. Ello hasta el punto de afirmar que «el *ultrahombre* nietzscheano, en tanto que identificación de ser y sentido, tiene en sí todas las características del espíritu absoluto hegeliano»²³. El Absoluto se convierte en un luminoso *desideratum* que sirve de *telos* a la «revolución ontológica» que se postula: «No es el absoluto hegeliano lo que es imposible, sino el hombre actual el que no es capaz de él»²⁴. El propio Hegel no se dio cuenta de ello y optó por la trascendencia del sentido y el fin de la historia.

La decisión eternizante que instituye el eterno retorno y firma el acta de nacimiento del ultrahombre, transformando prácticamente sus condiciones de existencia y su milenaria dependencia de la autoridad, del pasado y del padre, es también la que posibilita finalmente el espíritu absoluto no como hallazgo de filósofos al final de los tiempos, sino como filosofía del «amanecer», como condición de un hombre que, además de encontrarse al final de la historia, sale de su prehistoria y se apodera de sí y del mundo.²⁵

Las limitaciones, desde el punto de vista de la liberación que se reivindica, del *modelo* hegeliano son aquellas que han obtenido las críticas aportadas por Bloch y que tienen que ver con un concepto de plenitud —esto es, de totalidad— deducido del sujeto ya presente y que determina los aspectos fundamentales de su comprensión filosófica de la historia, a saber: la «astucia de la razón» («el hombre “querido” por la razón para sus fines es el que no posee su propio significado, el

²³ G. Vattimo: *El sujeto y la máscara*, op. cit., p. 481

²⁴ *Ibid.*: p. 488.

²⁵ *Ibidem*.

sentido de cuya acción no reside sino en un término trascendente»²⁶) y fin de la historia. En ellas queda implicada la aceptación de los esquemas metafísicos de dominio, como si fueran los *modos únicos y naturales* de ser y de pensar del hombre. Hegel reclama para su filosofía la completa comprensión de la historia, planteando que la verdad es la conclusión y no el inicio. Sin embargo, desde la perspectiva nietzscheana, el planteamiento no es suficientemente radical: el sujeto que vuelve a sí en la forma de autoconciencia sigue siendo el sujeto cristiano-burgués, definido en términos de hegemonía de la conciencia, donde cuerpo y naturaleza quedan superadas como aventuras corridas «fuera» y finalmente integradas y dotadas de sentido en un «adentro»; lo que revela la imposibilidad de Hegel de pensar el absoluto *realizado*. «Nietzsche se encuentra más del lado de Marx, en su pretensión de invertir el sistema para colocarlo sobre sus pies; y de modo, quizás, más cabal que Marx, planteando la resolución en la verdadera existencia del hombre»²⁷. Cosa que convierte a Nietzsche en garantía de radicalidad en la exigencia revolucionaria.

*

La «totalidad» de Lukács es comparable al «ser» en *Sein und Zeit* de Heidegger. Reificación y *Vorhandenheit*, son términos equiparables que describen aproximadamente un mismo fenómeno. Ambos, Lukács y Heidegger, estarían de acuerdo, en contra de la tradición metafísica, en que alcanzar dicha totalidad requiere un cambio histórico. Ambos ponen en cuestión la posibilidad de una prioridad ontológica tanto del sujeto sobre el objeto como su inversa, defendiendo la unidad sintética entre ellos.

En verdad no existe una gran diferencia entre la afirmación de que la «existencia» plantea la cuestión del sentido del ser y que, para plantearla, debe preguntarse también por su propio «ser» (por el «ser» [Sein] de la «existencia» [Dasein]) y la afirmación según la cual el sujeto plantea la cuestión del sentido de la historia y que esta cuestión

²⁶ Ibid.: p. 485 n. 31.

²⁷ Ibid.: p. 483.

supone la existencia como ser histórico y parte de esa realidad histórica que constituye el objeto de la cuestión.²⁸

Lucien Goldmann lanzó estas arriesgadas hipótesis interpretativas en 1968. En su opinión, es imposible comprender *Sein und Zeit* sin tomar en consideración el debate —deliberadamente *silencioso*— que Heidegger mantiene en esta obra con *Historia y conciencia de clase* de Lukács²⁹. El análisis lukacsiano del fenómeno de la cosificación —tomado del primer capítulo de *El Capital*— había puesto en relación del concepto de «conciencia falsa» con el mundo exterior como objeto (derivado de la estructura de la mercancía impuesta por el capitalismo). Para Goldmann, la coincidencia con el análisis heideggeriano de la *Vorhandenheit* y la dispersión de la existencia inauténtica no puede tratarse de una coincidencia. Goldmann fundamenta su tesis en el entorno espiritual en el que ambos maduraron y en las mutaciones que en la escuela de Alemania sudoccidental se produjeron a raíz del desmoronamiento del neokantismo y la expansión de la fenomenología en las universidades de Heidelberg y Friburgo. A esto hay que añadir la confluencia de poderosas corrientes de pensamiento y la formación de nuevos discursos fundados en las nuevas ciencias del hombre, desarrolladas a por Weber, Sombart, Simmel, Husserl. Finalmente, la fenomenología puso las bases metódicas para replantear cuestiones que Kierkegaard y Nietzsche dejaron abiertas.

La filosofía había producido una separación radical entre el «sujeto», soporte del pensamiento y la acción, y el «objeto». Una separación en la teoría que en realidad enmascara una división social: hombres que conocen y actúan —científicos, legisladores, filósofos, etc.— y del otro lado, y frente a ellos, el mundo natural y el mundo social que deben ser comprendidos y transformados. A partir de esta escisión surgen el resto de dualismos de la filosofía moderna: determinismo y libertad, ser y valor, naturaleza y moral etc. El pensamiento dialéctico de Hegel

²⁸ L. Goldmann: *Lukács y Heidegger, Hacia una nueva filosofía. (Fragmentos póstumos reunidos y presentados por Youssef Ishaghpour)*, Amorrortu Ed., Buenos Aires, 1975 [trad.: Jose Luis Etcheverry; orig.: *Lukács et Heidegger. Pour une nouvelle philosophie*, Editions Denoël, París, 1973]; p. 58.

²⁹ *Ibid.*: p. 60. Goldmann afirma que el hecho de que Heidegger empleara la fórmula «cosificación de la conciencia», entre comillas, en un pasaje donde nombra a aquellos cuya concepción de la conciencia pone en discusión (Husserl, Scheler, Bergson), indica claramente que el *interlocutor omitido* es Lukács. Cfr. M. Heidegger: *Ser y tiempo*, op. cit., pp. 70 ss [GA 2: pp. 45 ss.].

inaugura el siglo XIX, ofreciendo una solución que será continuada por Marx. Una solución que, por cierto, no tardará en ser olvidada en la cultura universitaria de la segunda mitad de siglo. Habría que esperar a Husserl, Lukács y Heidegger para una esencial reformulación:

El hombre no está frente al mundo sobre el que actúa y que pretende conocer, sino dentro de él y como parte de él. Por consiguiente, no existe una ruptura radical entre el sentido que el hombre intenta encontrar o introducir en el universo y el que procura encontrar e introducir en su propia existencia. Ese sentido, común de la vida humana, individual o colectiva, a la humanidad como tal y, en última instancia, también al universo, se llama historia.³⁰

Al contrario que Husserl, que intentará reconstruir la unidad perdida sobre la base de un sujeto trascendental, Lukács y Heidegger, siempre según Goldmann, se aproximan a la tradición hegeliana, concibiendo al hombre como indisociablemente unido al mundo y pensando esta unidad como historicidad. Comparten, además, el diagnóstico esencial sobre la situación del hombre en la reificada cultura contemporánea, del modo que acabamos de señalar. Anotadas estas fundamentales afinidades, lo que resta, por supuesto, son diferencias. La más importante salta a la vista: Heidegger renuncia a todo intento de explicar el origen social o el fundamento histórico de la ilusoria reificación y crítica, en el transcurso del secreto diálogo hipotetizado, la posición de Lukács como insuficiente, en tanto que se desarrolla en el nivel socio-histórico, argumentando que el acceso al núcleo originario de la experiencia *debe* ser fundado ontológicamente (cosa, por cierto, imposible para Lukács que afirma que no hay un *fuera* de la sociedad y de la historia).

*

³⁰ Ibid.: p. 53.

En «Cosificación y conciencia del proletariado»³¹ Lukács reconduce el fenómeno de «lo dado» al régimen de la producción capitalista, retomando el análisis de Marx sobre la mercancía, poniendo de relieve cómo «la esencia de la estructura de la mercancía [...] consiste en el hecho de que una relación entre personas recibe el carácter de coseidad y así una “objetividad fantasmal” que con sus propias leyes rígidas, aparentemente conclusas del todo y racionales, esconde toda huella de su naturaleza esencial, el ser una relación entre hombres»³². La (lógica de la) mercancía oculta la relación entre hombres de la que proviene, imponiéndose como portadora una legalidad autónoma y un funcionamiento independiente del sujeto, adquiriendo así una forma objetual inmutable naturalmente «dada». Esta disposición en el proceso económico de producción modifica, muy en general, las categorías fundamentales de la relación inmediata del hombre con el mundo, favoreciendo un proceder contemplativo antes que práctico: la persona deviene un espectador de un mundo *dado*, experimentándose a sí como incapaz de influencia en lo que ocurre fuera de sí y en su propia existencia. La persona es, así, alienada, expropiada de todo poder práctico sobre la realidad, inserta como engranaje en un sistema extraño que funciona según leyes propias inmodificables. Ello se verifica en el positivismo triunfante, en el campo de las ciencias confiadas a los «hechos puros» y desnudos que, sin embargo, a la luz del análisis propuesto, aparecen producto de la sociedad capitalista que somete a la naturaleza a un proceso de abstracción que parcela en sectores aislados (economía, derecho, etc.) los datos y sus leyes propias.

Esta misma estructura, concretada en la relación sujeto-objeto, impide a la razón moderna, ejemplarmente representada por Kant, alcanzar su objetivo, consistente en comprender el mundo como producto propio y no asumiéndolo como una cosa surgida independientemente del sujeto cognoscente. El sistema de las categorías y las ideas tiende a instituir

³¹ En G. Lukács: *Historia y conciencia de clase*, Orbis, Barcelona, 1985 [trad.: Manuel Sacristán; orig.: *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923), Luchterland, Berlín, 1968]. «Cosificación y conciencia del proletariado» (vol. II, pp. 7-142) es, sin duda, el artículo que se ha procurado una mayor influencia en el desarrollo del pensamiento marxista occidental. Se divide en tres partes: la primera acota y define el fenómeno de la «cosificación» o «reificación» y los restantes establecen una fructífera (en tanto que destructiva) relación entre las antinomias del pensamiento burgués y la solución histórica (no estrictamente teórica sino práctica, política, revolucionaria) de las mismas en la *adecuada* perspectiva del proletariado.

³² *Ibid.*: vol. II, p. 7 s.

relaciones de sobreposición, subordinación, paralelismo, etc., que ponen a la totalidad bajo el supuesto de un sistema calculable, según el ideal de la *mathesis universalis* de Leibniz. Este extremo sería cierto y consentiría la racionalidad del todo si, y sólo si, la materia —la cosa en sí, el dato de la sensibilidad— no fuese irracional. De hecho, la facticidad no se resuelve ya en necesidad racional, sino quedando como residuo inabsorbible por el sistema mismo, incapaz de cumplir el objetivo prefijado: el de la racionalidad de lo real. El reconocimiento de este problema (el del hiato incolmable entre la racionalidad del pensamiento y la irracionalidad del ser) conduce, de un lado, a la renuncia de toda metafísica entendida como saber unitario del ser y, del otro lado, al desarrollo de saberes regionales especializados que, de modo más o menos consciente, renuncian a la superación del problema, limitándose a operar con fenómenos inteligibles según el criterio de exactitud (que se aplica sólo en cuanto «materia inteligible» y no al sustrato realmente material). Por su parte, la filosofía no ya practicable como metafísica, limita su actividad a la indagación de las condiciones formales de validez de las ciencias particulares. Esta perspectiva contemplativa no alcanza a superar sino que radicaliza el abismo entre ser y pensamiento.

La superación de esta situación no se logrará con una cada vez más sofisticada reelaboración del «principio de contemplación», sino en el pasar a un «principio práctico». Es en el plano práctico que pueden ser resueltos aquellos límites infranqueables en el teórico, porque «la esencia de lo práctico consiste en la supresión de la *indiferencia de la forma respecto del contenido*, en la que se refleja metodológicamente la cuestión de la cosa en sí»³³. En la acción se encuentra aquel punto de conjunción entre los dos mundos a partir del cual pueden ser abrazados en una sola mirada, eliminando ya la forma abstracta separada de todo contenido, ya el contenido *dado*, separado de toda forma: «teoría y práctica se refieren a los mismos objetos en tanto que cada objeto se da como un complejo inmediatamente inextricable de forma y contenido»³⁴. La forma objetual es producida y no dada, producida en el interior de un único mundo que hace sujeto y objeto cosas comprensibles. Este mundo único no es la naturaleza sino la *totalidad*

³³ Ibid.: vol. II, p. 53.

³⁴ Ibid.: vol. II, p. 54.

histórico social. Esta totalidad actúa como mediación en la que los fenómenos pierden su inmediatez, dejando de ser hechos abstractamente aislados para devenir momentos en una totalidad dialéctico-dinámica que no los suprime en una unidad indiferenciada, sino que los conserva como momentos de una sociedad que se transforma en la historia. «Pues sólo en este punto, cuando el núcleo del ser se ha revelado como acaecer social, puede aparecer el ser como producto —hasta ahora, por supuesto, inconsciente— de la actividad humana, y esa actividad misma, a su vez, como elemento decisivo de la transformación del ser»³⁵. En este sentido se produce la forja de una nueva perspectiva sobre la historia que, dándose como transformación de la sociedad, efectúa dicha transformación como la «modificación de aquellas formas estructurales por medio de las cuales tiene lugar de vez en vez la confrontación entre el hombre y su mundo circundante y que determinan la objetualidad de la vida interna y externa del individuo». «La historia no se presenta más como un acontecer enigmático, que se cumple *junto* al hombre y a las cosas, que se explique recurriendo a la intervención de poderes trascendentes o que pueda hacerse significativo sólo en referencia a valores que la trasciendan. La historia es, al contrario, producto de la actividad humana [...] La historia consiste en el hecho de que toda fijación se reduce a apariencia: la historia es precisamente la historia de la ininterrumpida subversión de las formas de objetualidad que dan forma a la existencia del hombre»³⁶.

Así llega a afirmar que la reificación en el capitalismo se ha transformado en una «segunda naturaleza» del hombre: se vuelve forzoso el hábito de percibirse a sí mismo y al mundo circundante según el esquema de los objetos con mero carácter de cosa. El sujeto es desvinculado de su entorno y convertido en un espectador neutral. Lukács entiende por reificación «el hábito o la costumbre de una conducta simplemente observadora, desde cuya perspectiva el entorno natural, el entorno social y la potencialidades propias de la personalidad son concebidos de manera indolente y desapasionada, como algo que tiene calidad de cosa»³⁷. «Segunda naturaleza», entonces, significa que

³⁵ Ibid.: vol. I, p. 65.

³⁶ Ibid.: vol. II, p. 119.

³⁷ A. Honneth: *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Katz, Buenos Aires, 2007 [trad.: Graciela Calderón; orig.: *Werdunglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp, Frankfurt, 2005]; p. 30.

no es ni un error cognitivo ni tampoco simplemente una conducta moralmente errada. También Heidegger cree que el primado de la idea de una aprehensión *contemplativa* y neutral de la realidad es resultado de las cegueras ontológicas que impiden una respuesta apropiada a la pregunta sobre las estructuras de la existencia humana. Como Heidegger, Lukács considerará que las condiciones reificadas constituyen un marco de interpretación falso, un velo ontológico tras el cual se esconde una forma efectiva de existencia humana.

Por otro lado, el concepto de «reificación» remite a una forma de praxis en su *totalidad*. Esta totalidad es aprehensible como resultado del análisis «negativo» de la existencia social (la demostración de los límites necesarios de toda teoría burguesa para conocer la realidad) tiene su reverso «afirmativo» en la totalidad lograda por la *auténtica* visión del proletariado como clase. El nexo mediador es el concepto de totalidad histórica, a la vez origen y conclusión del proceso. Es decir, que las sucesivas subversiones de las formas de objetividad tienen como medida y como fin una forma última³⁸. Para Lukács la historia es resultado de la acción de los hombres, pero se produce siguiendo un «vector general» que permite distinciones del tipo, «progreso-retroceso» o «aumento-disminución» de conocimiento, libertad, emancipación etc. Para Heidegger, sin embargo, la historia admite fundamentalmente dos *dimensiones*: autenticidad-inautenticidad. Ello remite a categorías puramente individuales y, desde una perspectiva marxista, a un elitismo recalitrante: la *comprensión ontológica*, único remedio a la catástrofe del olvido del ser, será un privilegio de los sujetos (auténticamente) históricos³⁹ —hombres de Estado, poetas, filósofos, etc.—. En la analítica heideggeriana, la noción de totalidad también se obtiene a través del análisis negativo (que parte de la dispersión del «*man*»)⁴⁰: la investigación tiene como resultado el establecimiento del carácter

³⁸ En ello consiste, según Adorno, el «mesianismo» de Lukács. Vid. S. Buck-Morss: *Origen de la Dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, Eterna Cadencia, Buenos Aires, Madrid [trad.: Nora Rabotnikof; orig.: *The Origin of Negative Dialectics: T. W. Adorno, W. Benjamin and the School of Frankfurt*, The Free Press, Nueva York, 1977]; pp. 72 ss.

³⁹ L. Goldmann: *Lukács y Heidegger*, op. cit., p. 55.

⁴⁰ G. Vattimo: *Introducción a Heidegger*, op. cit., pp. 47-55. Remitimos de nuevo a los esclarecedores análisis de Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, op. cit., pp. 27-45. Cfr.: las obras de Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., § 65; y *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, op. cit., secc. II, §§ 32-36, pp. 381-401 [GA 20: pp. 421-442].

constitutivamente temporal del Dasein, revelando además que su ser consiste en «poder-ser». Experimentarse como posibilidad cierra al Dasein toda opción de adquirir una perspectiva completa sobre sí como proyecto, hasta que el carácter abierto al que la posibilidad remite topa con el único límite más allá del cual se extingue toda otra posibilidad: la muerte, «la posibilidad de la pura y simple imposibilidad del Dasein»⁴¹. Esta es la *posibilidad más propia* en cuanto afecta a su mismo ser, en su esencia misma de proyecto, mientras que el resto de posibilidades se insertan en el proyecto como su modo de determinarse. Entonces, según la conexión *eigen-eigentlich* [propio-auténtico], la muerte es la posibilidad más propia y, por tanto, más auténtica del Dasein. A partir de este hallazgo se muestra que la característica esencial de la existencia inauténtica es la incapacidad de apropiarse de las cosas en su verdadera esencia de posibilidades. Y, al contrario, anticipar la muerte [*Vorlaufen in den Tod*] significa pensar toda otra posibilidad en su naturaleza de pura posibilidad. Dado que toda posibilidad se revela como no definitiva, el Dasein no se petrifica proyectándose *definitivamente* sobre una u otra posibilidad, sino que permanece continuamente abierto. Es en este sentido que la muerte desempeña una función decisiva en la constitución del Dasein como *totalidad auténtica*. Sólo al anticipar la propia muerte, que posibilita posibilidades, el Dasein tiene una historia, es decir, un desenvolvimiento *unitario* más allá de la fragmentación y la dispersión. Lo cual es asimilable a la implicación existencial que parece deducirse de la crítica de Lukács a la praxis reificada.

Pero mientras que Heidegger pone de manifiesto que es el lenguaje de la ontología tradicional el que deforma nuestra manera de mirar al mundo de nuestra existencia cotidiana, Lukács parte de premisas muy diferentes: es el capitalismo el que destruye la posibilidad de una praxis auténtica, no escindida. Es por ello que Lukács no cree estar desvelando una forma de existencia *ya dada y para siempre*, sino una forma posible para el futuro en el que las condiciones que la producen sean transformadas. Si bien ambos parten del rechazo de la estructura sujeto-objeto que domina la ontología (o metafísica burguesa, que diría Goldmann) no cabe duda de que el protagonista de la transformación es muy distinto en sus filosofías. No hay un concepto preciso de lo social

⁴¹ M. Heidegger: *Ser y tiempo*, op. cit., p. 331 [GA 2: p. 312].

en Heidegger⁴², más allá de las categorías vinculadas al «*Mitsein*», a la caída en el anonimato del «*das Man*», etc., que, como se sabe, conforman un trasfondo de negatividad: la salvación de la inautenticidad supone un elevarse sobre la cotidianidad compartida.

Desde la perspectiva lukacsiana, los ecos antisociales de la reflexión de Heidegger confirmarán el agotamiento del sujeto burgués para cumplir la tarea histórica que se presenta: superar la estructura de comprensión reificada. Consciente de la génesis de las formas reales de objetualidad, solamente el proletariado puede intervenir modificando esta situación hacia una emancipación que no se corresponda con la instauración de un nuevo dominio de clase. «Así pues, si la cosificación es la realidad inmediata necesaria para todo hombre que viva en el capitalismo, su superación no puede asumir otra forma que *la tendencia ininterrumpida y siempre renovada a romper prácticamente la estructura cosificada de la existencia mediante una referencia concreta a las contradicciones, concretamente manifiestas, del desarrollo general mediante la toma de conciencia del sentido inmanente que tienen esas contradicciones para el desarrollo general*»⁴³. El proletariado se convierte en el «totalizador universal»⁴⁴ que, resolviendo las antinomias del pensamiento burgués, produce una reconciliación de libertad y necesidad en una forma de acción colectiva, la que constituye al mundo desde sí misma, que termina por tragarse no ya toda forma de libertad subjetiva sino la noción misma de individuo.

*

⁴² ¿Hay una doctrina de la comunidad auténtica en *Sein und Zeit*? Lo referente a este asunto se convirtió en el núcleo del debate entorno al *Affair Heidegger* y sus inquietantes relaciones con el *Nationalsozialismus* (discutido en las obras de, entre otros, Ott, Farias, Lacoue-Labarthe, etc.). Domenico Losurdo dedica a la cuestión de la comunidad y la implicación de la filosofía heideggeriana en los conflictos ideológicos de su tiempo un, en nuestra opinión, valiosísimo estudio (*La comunidad, la muerte, Occidente: Heidegger y la «ideología de la guerra»*, Losada, Buenos Aires, 2003 [trad.: Antonio Bonanno; orig.: *La comunità, la morte, l'Occidente, Heidegger e «l'ideologia della guerra»*, Bollatti Boringhieri, Turín, 1991]). Por su parte, Vattimo, exceptuando alguna puntualización sin calado, nunca entró en la controversia. Por otro lado, no hay un intento vattimiano de construir un discurso sobre la comunidad sobre bases heideggerianas. Por sí solo, este es motivo suficiente para no dar al asunto más que un tratamiento de soslayo.

⁴³ G. Lukács: *Historia y conciencia de clase*, op. cit., vol. II, p. 130. Énfasis original

⁴⁴ M. Jay: *Marxism and Totality*, op. cit., p. 110

¿Cómo fundamentar la praxis si no se debe ver en ella más que el momento inesencial de un proceso radicalmente inhumano? ¿Cómo presentarla como totalización real y material si, a través de ella, es el Ser entero el que se totaliza? El hombre se volvería entonces [...] «el portador de la Apertura del ser». [...] Toda filosofía que subordina lo humano al Otro distinto del hombre, ya sea un idealismo existencialista o marxista, tiene por fundamento y como consecuencia el odio del hombre. Hay que elegir [...]

Jean-Paul Sartre

Lukács repudió *Historia y conciencia de clase* en 1934, alegando que la obra estaba afectada por lo que Lenin denunció como «materialismo en la superficie pero idealismo en el fondo». Tal acto de autocensura no silenció la obra ni impidió a ésta proseguir una exitosísima vida propia, hasta ser considerada como *la Biblia* del «comunismo occidental»⁴⁵. Es difícil saber si Sartre había leído la seminal obra de Lukács en 1957, año de la publicación de *Cuestiones de método*, pues, si bien no cita directamente sus textos, se enfrenta a la figura del húngaro como el guardián de la ortodoxia, el filósofo oficial y el *violador de la historia*⁴⁶ —que si alguna vez aspiró a la reunificación definitiva de teoría y praxis termina convirtiéndose en un obstáculo notable para su consecución. El punto de partida de Sartre respecto a la ortodoxia es indiscutiblemente polémico: «el marxismo se ha detenido»⁴⁷. El marxismo oficial está atrapado en un fetichismo de la totalidad, la búsqueda totalizadora se ve sustituida por una escolástica de la totalidad decretada: «El principio heurístico ‘buscar el todo a través de las partes’ se ha convertido en la

⁴⁵ Merleau-Ponty, M.: *Las aventuras de la dialéctica*, Leviatán, Buenos Aires, 1957; p. 11.

⁴⁶ J-P. Sartre: *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, Buenos Aires, 1963; trad.: Manuel Lamana; orig.: *Critique de la raison dialectique précédé de Question de méthode*, Gallimard, París, 1960]; p. 34.

⁴⁷ Ibid.: p. 29. Y más adelante (p. 35): «El marxismo se ha detenido; precisamente porque esta filosofía quiere cambiar el mundo, porque trata de alcanzar “el devenir-mundo de la filosofía”, porque es y quiere ser práctica, se ha hecho de ella una auténtica escisión, que ha dejado a la teoría por un lado y a la praxis por el otro». « El conflicto existente entre la acción revolucionaria y la escolástica de justificación lo que impide al hombre comunista, en los países socialistas y el los países burgueses, pueda tomar conciencia clara de sí [...] Lo que constituye la fuerza y la riqueza del marxismo es que ha sido el intento más radical para aclarar el proceso histórico en su totalidad. Pero por el contrario, desde hace veinte años su sombra oscurece a la historia: es que ha dejado de vivir con ella y que, por conservadurismo burocrático, trata de reducir el cambio a la identidad».

práctica terrorista de liquidar la particularidad»⁴⁸. El punto de partida coincide, pues, con una suspicacia sobre las totalidades acabadas de las que se compone el discurso del marxismo ortodoxo. Una suspicacia que proviene ya de los años de redacción de *L'Être et le Néant*, en el que la conciencia, el rasgo característico de la *réalité humaine*, es fundamento común a la libertad y a una carencia incesante y un deseo frustrado que no pueden ser superados⁴⁹.

Se abandona, pues, la idea de una armonía primitiva que debe ser restaurada. La dialéctica, *toda* dialéctica, debe ser remitida al individuo, pues, de lo contrario, se corre el riesgo de aplastarlo bajo el peso de objetivaciones que tienen en él su origen⁵⁰. La dialéctica carecerá de base a menos que sea capaz de explicarse a sí misma «como un doble movimiento de conocimiento y ser»⁵¹, un movimiento que, por ende, ha de producirse en el ámbito de la conciencia. Persiste el *élan* existencialista que se puso como objetivo restaurar la conciencia de sí, como libertad y transparencia, como comprensión entera e indiferenciada de la acción del individuo, como su propio fundamento y como garantía de la moralidad. Si bien la *Critique* introduce la necesidad práctica «este mundo», que no puede ser trascendida ni transformada por simples «conversiones subjetivas» y que sólo se puede hacer inteligible si se va más allá del simple *cogito* (auto)reflexivo, es cierto también que éste no se abandona sino que permanece como fundamento al que se retorna cada vez.

A partir de la conciencia, pues, se tratará de recuperar la inteligibilidad de la historia frente al falso idealismo, sostenido exclusivamente por

⁴⁸ Ibid.: p. 34.

⁴⁹ J-P. Sartre: *El ser y la nada*, op. cit, pp. 66 ss. La realidad humana, por la cual la carencia aparece en el mundo, debe ser a su vez una carencia. Pues la carencia no puede venir del ser sino a través de la carencia misma; el en-sí no puede ser ocasión de carencia para el en-sí. En otros términos, para que el ser sea carente, faltante o fallido, es menester que un ser se constituya en su propia carencia; sólo un ser carente puede trascender el ser hacia lo fallido. No hay un meta-ser más allá de la brecha entre el «en-sí» y el «para-sí». Sobre esta base es negada la *Aufhebung* hegeliana: la conciencia infeliz no es un momento transicional, ni coyuntural, sino estructural e irrebasable. Lo cual es igualmente aplicable a la nostalgia rememorante del ser como totalidad perdida que sugieren los textos de Heidegger. Vid. R. D. Laing y D. G. Cooper: *Razón y violencia*, Paidós, Buenos Aires, 1973 [trad.: Marta Eguía; orig.: *Reason & Violence: a Decade of Sartre's Philosophy: 1950-1960*, Tavistock, Londres, 1964]; pp. 29 ss.

⁵⁰ J-P. Sartre: *Crítica de la razón dialéctica*, op. cit., p. 67.

⁵¹ Ibid.: p. 11.

estructuras burocráticas y ello, precisamente, siguiendo el espíritu de las propias enseñanzas de Marx: «el hombre es su propio origen», «la dialéctica emana de los individuos», *no es teología ni un destino*⁵². El discurso se dirige contra el dogmatismo que asevera *a priori* la existencia de una dialéctica en la naturaleza y que termina por convertir en una variante de la misma a la historia humana. Más allá de «nociones sintéticas» inmutables y fetichizadas, hay esquemas interpretativos *no saberes ya totalizados*. Es por ello que hay que reivindicar la «razón dialéctica» y trascender los enunciados y postulados de la «razón analítica» (que concuerda con lo pasivo en la exterioridad de lo inerte): circulación monetaria, acumulación de capital, etc., formas de praxis que se vuelven contra los agentes y los gobiernan desde fuera, según leyes inflexibles e insuperables. Aunque su investigación sea legítima, el análisis, el discurso de la razón estrictamente analítica, no puede hacer tales fenómenos inteligibles. Y el principio de inteligibilidad es fundamental: «si el individuo es explicable a través de la sociedad pero la sociedad no es inteligible a través de los individuos —esto es, si las fuerzas que actúan en la historia son impenetrables y totalmente heterogéneas a la praxis orgánica— entonces el socialismo como socialización del hombre jamás coincidirá con el socialismo como humanización de lo social»⁵³.

Desde tal perspectiva debe afrontarse el asunto de la totalidad. El hombre como ser intencional y actuante está siempre enredado en la estructuración del mundo como totalidad de significado. Si bien la totalidad nunca es un *fait accompli*, siempre está en proceso de ser constituida. Esta incompletud pone la prioridad en la dinámica de la totalización sobre la totalidad constituida⁵⁴. El único fundamento de la

⁵² Ibid.: pp. 174 ss.

⁵³ A. Gorz: «Sartre and Marx», *New Left Review* I/37, May-June 1966.

⁵⁴ «Totalidad» es equivalente a la inerte exterioridad producida por la acción humana. En la *Crítica de la razón dialéctica* se traducen de forma aproximada los términos clave de *El ser y la nada*. Así, lo «práctico inerte» se confronta al hombre como el orden irreductible del «en-sí», a pesar de que, en el caso del primero, su origen está en el propio hombre. Por su parte, «praxis» (el proceso subjetivo de autodefinición a través de la acción en el mundo) se corresponde con el «para-sí». Si la totalidad está relacionada con lo práctico inerte, la totalización lo está con la praxis. Totalización: la parte es expresión del todo. Pero es una actividad en desarrollo constante, no puede cesar sin que la multiplicidad regrese a su estado inicial de dispersión (una suerte de revolución permanente). La totalidad es inerte. La totalización dinámica es inherentemente inestable. Vid.: J-P. Sartre: *Crítica de la razón dialéctica*, op. cit., pp. 60-75.

totalización es la praxis individual. El proceso histórico debe ser entendido como «trabajo humano sin autor»⁵⁵, una totalización sin totalizador. Así como no hay un dios, tampoco hay un meta-sujeto que pueda totalizar a la humanidad con su mirada omniabarcadora. Como en la física de Heisenberg, en la que el experimentador forma parte del sistema experimental, deben armonizarse el «principio metodológico» de que la certidumbre comience con la reflexión con el «principio antropológico» que define a la persona concreta por su materialidad⁵⁶. La dialéctica, para el individuo que la comprende, es la lógica viviente de su propia praxis. Su condición es que sea posible reconstruir, partiendo de la praxis individual, realidades colectivas (conjuntos prácticos) que sean plenamente inteligibles, «la presuposición de un significado general en la que se inserta una acción intencional particular»⁵⁷.

«Así la pluralidad de los sentidos de la Historia no se puede descubrir y plantearse para sí sino en el fondo de una totalización futura [...] Esta totalización en nuestro oficio teórico y práctico tiene que hacerla más próxima cada día. Todo está oscuro todavía y sin embargo todo está a plena luz; tenemos —para mantenernos en el aspecto teórico— los instrumentos, podemos establecer el método; nuestra tarea histórica en el seno de este mundo polivalente es aproximar el momento en que la Historia sólo tenga un sentido y en el que tenderá a disolverse en los hombres que la harán en común»⁵⁸.

*

Cabría preguntarse, entonces, en qué sentido reivindica Vattimo la filosofía de Sartre como posibilitadora de la superación de la escisión entre teoría y praxis. ¿No neutraliza, acaso, el pesimismo nihilizante sartreano el esfuerzo por presentar al *Übermensch* como el tipo de hombre capaz de vivir históricamente (en el tiempo, en el devenir, y no en la inmóvil autotransparencia del espíritu absoluto hegeliano) la

⁵⁵ Ibid.: p. 92 n.1.

⁵⁶ Ibid.: p. 37 n.1.

⁵⁷ Ibid.: «Crítica de la experiencia crítica», § 7, pp. 199 ss.

⁵⁸ Ibid.: p. 85. Más adelante (p. 188), se anuncia que en el segundo volumen se mostraría que sólo hay una historia humana, una verdad, una inteligibilidad. Pero, como se sabe, la obra quedó inacabada y la esperanza insatisfecha.

unidad de existencia y significado, de hacer y saber?⁵⁹ ¿Hasta qué punto, entonces, Vattimo será afín a las propuestas de Sartre que, de modo impenitente y muy a pesar de la *Brief* de Heidegger, se empeña en poner al hombre (y a su conciencia) en el centro de toda intelección, de toda acción y todo sentido? En realidad, quedó siempre abierto el problema de establecer qué contenido corresponde al *oltreuomo*. En *Il soggetto* se descarta la desaparición del hombre, anunciada por Foucault en *Las palabras y las cosas*. Esta opción, aún reivindicándose nietzscheana, es rechazada por Vattimo, apelando a que trascender al hombre no significa extinguirlo y que, precisamente, en el cuestionamiento de la categoría de sujeto late una tensión superadora de la figura metafísica de la sujeción. Se postula una nueva figura de humanidad histórica, de «un hombre nuevo que, en cuanto no será ya sujeto (individuo, conciencia, responsabilidad, pecado, lucha entre razones e impulsos, división del trabajo, etc.) de la tradición cristiano-burguesa, será rescatado de los límites y del temor que ahora lo afligen»⁶⁰.

El sentido *positivo* que Sartre da a la totalización, que parte de la praxis individual y se consume como conquista de la inteligibilidad de la historia, parece dar contenido al principio constructivo que Vattimo buscaba en sus tentativas anteriores. Esa siempre precaria síntesis entre libre inventividad y sentido general de la acción política, o artística, o entre *decisión* individual y transformación histórica. El *oltreuomo* empoderado reivindica su derecho a la creación de valores, de nuevos símbolos, no ya afirmando, como en *Ipotesi*, un radicamento remoto y mítico. Tampoco en la afirmación de la fluctuante *hermeneia* en la que flota indefinidamente la sustancia lingüística del ser, que asume la ontología hermenéutica de herencia heideggeriana. El símbolo es el puente que supera la distancia entre dentro y fuera, haciendo realidad las condiciones en las que el fuera ya no existe, con lo que se desmoronan los presupuestos sobre los que se producen las escisiones y las dicotomías de la «filosofía burguesa», incluyendo la hermenéutica de corte gadameriano. Creando significados, ordenando el mundo según su voluntad y su imagen, el hombre se adueña de las cosas, por lo que la actividad de la voluntad de poder como creación, como arte, como

⁵⁹ G. Vattimo: «Razón hermenéutica y razón dialéctica», loc. cit., p. 37.

⁶⁰ G. Vattimo: *El sujeto y la máscara*, op. cit., p. 490 n. 35.

capacidad de conquista y transformación del horizonte histórico supone un fundamento común a las revoluciones políticas y artísticas.

Por otro lado, la distinción sartreana entre *grupo* y *serie* da a Vattimo la oportunidad de pensar en una decisión colectivizada, un modelo bajo el que pensar una política fundada en la autenticidad y a un grupo cuya acción conlleve la autoproducción de un nuevo horizonte histórico, más allá del dispositivo universal de la metafísica. En Sartre, las acusaciones de serialización se dirigen, como se sabe, contra el PCF y la burocratización soviética, a la vez que prefiguraba el movimiento de liberación nacional en Argelia y, por supuesto, los vinculados al mayo sesentaiochista⁶¹. Por otro lado, en la Italia de los setenta se ha consolidado una perspectiva marginalista que ha dejado atrás toda expectativa de inserción crítica en las estructuras de clase obrera, sosteniéndose sobre una actitud de protesta permanente. El Vattimo que aspiró a convertirse en un filósofo del autonomismo⁶² parece ver en la nueva propuesta de *engagement* sartreano una genuina precursión de las dinámicas del *antagonismo*. Una revalorización de la espontaneidad y del momento de la fusión frente a las prácticas políticas serializadas fundadas en la delegación y la gestión productivista que parecen encajar en la elasticidad del campo semántico rubricado por el término «metafísica». Más allá de la condición «imposible» de la clase obrera, «que muestra su verdadera naturaleza en la organización capitalista del trabajo, pero que se manifiesta igualmente en la imposición, en el interior del individuo, de las estructuras morales y mentales producidas por el dominio desde la moral platónico-cristiana»⁶³. La *reapropiación* que el ultrahombre lleva a cabo sobre el mundo simbólico, gracias a la decisión por el eterno retorno, es en general la liberación de toda actividad del hombre de toda sujeción, también la del trabajo, de la objetividad social administrada por los medios de la racionalidad instrumental, de los discursos emancipatorios oficiales contruidos sobre la transida dialéctica de totalidades acabadas.

Sin embargo, los logros y conquistas prácticas del grupo están

⁶¹ F. Jameson: *Marxism and Form*, Princeton U. Press, 1974; p. 299. Cumpliendo con esto, Fredric Jameson cree que la *Crítica* de Sartre anticipa y fundamenta el clima revolucionario que culmina en mayo del 68, que supuso «su corroboración».

⁶² L. Savarino y F. Vercellone: *La filosofía como ontología de la actualidad*, loc. cit.

⁶³ G. Vattimo: *El sujeto y la máscara*, op. cit., p. 437.

permanentemente acechadas por el peligro de serialización y la recaída en la serialidad. El grupo dura lo que dura la dialéctica entre la praxis originaria y la serialización en la inercia. Este peligro está asociado, en Sartre, al terror organizado como método de preservación del *élan* espontáneo y la autenticidad de la fusión. A mediados de los setenta, el 68 comenzaba a percibirse menos como un portento de futuro que como una eclosión de esperanzas insatisfechas. Por otro lado, a aquellas alturas la praxis del terror cobró una autonomía respecto de toda proyección utópica de conquista del sentido.

3. Totalidad y violencia, 1977.

Sólo la violencia ayuda donde la violencia impera
y el amor al hombre no es posible más que en el
ataque portador de muerte lleno de odio al
imperialismo-fascismo.

Ulrike Meinhof

El genial documentalista Adam Curtis produjo en 1995 una serie de tres películas para la BBC, titulada *The Living Dead: Three Films About the Power of the Past*. El primero de ellos, *On the Desperate Edge of Now*⁶⁴, explora desde una perspectiva inédita la conexión entre violencia y memoria en el periodo que se inicia al término de la II Guerra Mundial. Construye un relato del que se desprende que el efecto político fundamental de los juicios de Nüremberg fue de bloquear la posibilidad de una explicación del fenómeno del nazismo en el tejido de la cotidianidad de una sociedad europea. Después de la ejecución de las condenas y el suicidio de Hermann Göring, se fabricó apresuradamente la fábula de un episodio monstruoso e inexplicable, de una siniestra singularidad sobre la que todo intento de análisis resultaría fútil y que, en consecuencia, no cabía más que sepultarla en un olvido calculado que facilitara dirigir la mirada al futuro. Probablemente debido a las tensiones que era posible anticipar a partir de la incipiente formación de los dos grandes bloques que más adelante protagonizarán la Guerra Fría, lo cierto es que en Europa Occidental se acertó a fijar la idea, coherente con la expansión del liberalismo que acompañaba al Plan

⁶⁴ Emitido el 30 de mayo de 1995. Disponible en diversos medios en Internet (por ejemplo, <https://www.youtube.com/watch?v=4xoM6-1SW14>)

Marshall, de que aquello que debe ser salvado son los individuos, no las naciones. Que resultaba prioritario, pues, liberar la inocencia individual de los fantasmas colectivos. Sin embargo, los fantasmas no desaparecen: perviven en las pesadillas de los excombatientes, en la devastadora visión de la naturaleza humana, impresa en la mente de los supervivientes de los *Lager*, de las bombas incendiarias, de las migraciones masivas, etc. Por supuesto, se llevaron a cabo numerosos informes clínicos e investigaciones sociológicas sobre las *patologías* típicas en los veteranos de guerra pero, en general, a lo largo de la década del cincuenta en Alemania occidental —el más sólido aliado de Estados Unidos en la Europa continental— se fomenta la imagen de un presente feliz y un prometedor futuro inmediato, apoyado en el consumo conspicuo y un extenso bombardeo de imágenes en *Technicolor*. Imágenes que tienen el poder de bloquear el acceso a la memoria y establecer como referencia fundamental de sentido un presente mitológico construido sobre las metáforas del «milagro alemán», el brillo de la supernova industrial, etc.

Mas la memoria del continente habría de llamar de nuevo a la puerta. Una nueva generación, cuyo momento álgido de afirmación se produjo con las revueltas de mayo del 68, dirigió a sus padres una mirada severa en la que quedaron reflejados como verdugos cuyos crímenes fueron pasados por alto con precipitación excesiva. La película de Curtis recoge los testimonios de, entre otros, Horst Mahler —el más oscuro de los tres célebres *Anwälte*⁶⁵— y Christiane Ensslin, la hermana de Gudrun Ensslin, la mediática activista que, junto a Andreas Baader, formaron el núcleo duro de la RAF. Los entrevistados coinciden en apuntar que la opción por la violencia armada se produjo bajo la convicción de que existía una continuidad sin interrupciones entre el Estado nacionalsocialista y la democracia liberal ya consolidada. El recurso a la violencia tendría, pues, la finalidad de arrancar al Estado fascista su disfraz democrático, dejando al descubierto su verdadera identidad. Ciertamente, la sospecha sobre la conexión entre el *Reich*

⁶⁵ Referimos a otra película documental, en este caso la dirigida por Birgit Schultz en 2009, *Die Anwälte. Eine deutsche Geschichte* [la versión española se tituló «Los Abogados»] que relata la vida Otto Schily, Hans Christian Ströbele y Horst Mahler, tres abogados vinculados con la *Rote Armee Fraktion* (RAF). La historia de Mahler y de su peculiar *evolución* ideológica es bien conocida: terminó militando en el filonazi NPD (*Nationaldemokratische Partei Deutschlands*) y acumulando condenas por negación del Holocausto —el «negacionismo» está tipificado como delito penal en Alemania—.

nazi y la democracia liberal responde al modelo marxista de análisis del Estado, como fuerza al servicio de la clase dominante. Ahora, la diferencia estriba en una nueva eficacia en la ocultación de la violencia, la sofisticación de los medios de poder se pone a prueba en hacer coincidir el ejercicio de la fuerza con su ocultación: «el guardia armado desaparece tras el publicitario y el periodista»⁶⁶.

Desde esta perspectiva es significativa la acción de secuestro que se llevó a cabo sobre Hans Martin Schleyer, presidente de la Patronal alemana y, a la sazón, antiguo oficial de las SS. Un nexo de indudable simbolismo en el que apoyar la hipótesis de la conexión entre «la postura imperialista del III Reich y lo que vino después»⁶⁷. Con el secuestro de Schleyer, el 5 de septiembre de 1977, da comienzo el *Deutscher Herbst* [Otoño Alemán] que termina complicándose con el secuestro del vuelo de Lufthansa, liberado en Mogadiscio con la muerte de los cuatro secuestradores, el suicidio de Baader, Ensslin y Raspe, y la ejecución del propio Schleyer. Según avanza el relato de *On the Desperate Edge of Now* se desprende que en las mentes de aquellos involucrados en el conflicto armado contra el Estado, se fue asentando la certeza de que la actitud, el cierre de perspectiva y la organización de la lucha les atribuían características idénticas a las del fascismo que pretendían destruir. La oposición violenta y frontal, que a menudo exige la supresión del contrario, el «golpear a uno para educar a cientos»⁶⁸ y otras formas de estrategia, les condujo a un descubrimiento terrible: que

⁶⁶ Y. Michaud: *Violencia y política*, p. 131. Primo Levi coincide: «[E]n 1946, el nazismo y el fascismo parecían realmente carecer de rostro: parecían haber vuelto a la nada, desvanecidos como un sueño monstruoso, según justicia y mérito, tal como desaparecen los fantasmas al cantar del gallo. ¿Cómo habría podido cultivar el rencor, querer la venganza contra un conjunto de fantasmas? Pocos años después Europa e Italia se dieron cuenta de que se trataba de una ingenua ilusión: el fascismo estaba muy lejos de haber muerto, sólo estaba escondido, enquistado; estaba mutando de piel, para presentarse con piel nueva, algo menos reconocible, algo más respetable, mejor adaptado al nuevo mundo que había salido de la catástrofe de esa Segunda Guerra Mundial que el fascismo mismo había provocado». P. Levi: *Apéndice de 1976 en Si esto es un hombre*, Muchnik Ed., Barcelona, 1987; p. 99.

⁶⁷ Peter Jürgen Boock, cit. en «Der deutscher Herbst», *Die Zeit*, 31 de agosto de 2007. (Accesible online: <http://www.zeit.de/online/2007/36/bg-deutscher-herbst>). Cfr.: S. Arribas: «El otoño alemán», *Isegoría*, nº. 46, enero-junio 2012 (pp. 249-264); p. 253. (Accesible online: <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/viewArticle/782>)

⁶⁸ M. Moretti: *Brigadas Rojas, Entrevista de Carla Mosca y Rossana Rosanda*, Akal, Madrid, 2008; Trad.: Carlos Prieto; Orig.: *Brigate Rosse*, Baldini&Castoldi, Milán, 1998]; p. 149.

el fascismo está en nosotros. Esto fue lo que se pretendió ocultarles, una profunda contradicción que habita en cada uno de nosotros. O dicho de otro modo: lo terrible del fascismo vuelve a ponerse de manifiesto una y otra vez, en el momento en que la retórica de la fuerza se pone al servicio de una verdad hegemónica, la que sea.

*

El 4 de diciembre de 1974 Jean-Paul Sartre visitó a Andreas Baader en el módulo de alta seguridad de la cárcel de Stammheim. En un artículo reciente de *Der Spiegel*, titulado *El viejo y el gilipollas*⁶⁹, se revelan fragmentos del diálogo mantenido entre el viejo filósofo y el joven terrorista. El encuentro fue promovido por Ulrike Meinhof, también por aquel entonces encarcelada, quien al parecer pretendió utilizar el prestigio del filósofo francés como soporte propagandístico para reactivar en la calle el apoyo a la huelga de hambre que mantenían *intramuros*. Si bien Sartre había pronunciado algunos elogios dispersos a propósito de la banda, en quienes llegó a *ver algo de auténtica revolución*, lo cierto es que el diálogo apenas llegó a serlo. Un Baader taciturno y debilitado, además de poco dotado para la doctrina, se limitó a leer en tono panfletario algunas invectivas que llevaba apuntadas en un trozo de papel. Por su parte, Sartre se limitó a hacer una serie de puntualizaciones indicando a su interlocutor las contradicciones en las que incurría. El título del artículo recoge textualmente las opiniones que cada uno expresó sobre el otro, una vez concluido el encuentro. A pesar de la falta de sintonía, pocos días después publicó Sartre un artículo en *Libération*, en el que denunciaba las condiciones inhumanas en las que se producía la custodia de Baader, al cual reconocía como preso político, y a exigir para Alemania organismos independientes de inspección penitenciaria, como los que existían en otros países europeos⁷⁰.

Sartre justificó frente a los medios su presencia en Alemania, diciendo que el deber de solidaridad con unos revolucionarios en apuros debía ponerse por encima de las múltiples y enojosas consideraciones aducidas en su contra. Entre ellas destaca la de las vidas de inocentes

⁶⁹ F. Bohr y K. Wiegrefe: *Der Alte und das Arschloch*. *Der Spiegel* 6/2013, 4 de febrero de 2013. (Accesible online: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-90848693.html>)

⁷⁰ J.-P. Sartre: *La mort lente d'Andreas Baader*. *Liberation* (7 de diciembre de 1974).

perdidas en actos que muchos otros intelectuales vinculados con la izquierda, como Hans Magnus Enzensberger, por citar un ejemplo notable, consideraron dogmáticos e inútiles. Sin embargo, la proverbial indulgencia de Sartre frente a la violencia revolucionaria volvía a hacerse patente más de diez años después de su espinosa introducción a *Les damnés de la terre*, de Frantz Fanon:

[Aquella] violencia irreprimible, lo demuestra plenamente, no es una absurda tempestad ni la resurrección de instintos salvajes ni siquiera un efecto del resentimiento: es el hombre mismo reintegrándose. Esa verdad, me parece, la hemos conocido y la hemos olvidado: ninguna dulzura borrará las señales de la violencia; sólo la violencia puede destruirlas⁷¹.

No resulta extraño que el tono, que sirve de eco al utilizado por el propio Fanon, se convertirá en un estándar de la comunicación insurgente y clandestina, cosa que le presta cierto aspecto premonitorio. Hanna Arendt, entre otros críticos prominentes, le dirigió una airada respuesta argumentando que, de tener razón Sartre, entonces la venganza sería el único remedio viable para la mayoría de los males de nuestra vida en sociedad⁷². Arendt se posicionó muy pronto contra las derivas violentas que los movimientos civiles (especialmente los *Black Panther*) adquirirían en los Estados Unidos, a fin de cuentas una sociedad rica y estable que ofrecía garantías suficientes para emprender acciones no violentas. Sartre, por contra, adoptó un lenguaje exacerbado y duro para enfrentar el problema de la descolonización de Argelia. En 1980, poco antes de su muerte, revivirá las circunstancias en las que la introducción a Fanon fue escrita. Escrita a favor de los colonizados que le odiaban en cuanto francés, escrita contra los franceses a costa del odio de sus compatriotas y escrita contra sí mismo, como producto del sistema de explotación colonial y como francés, lo que le generaba una profunda desazón, pues se identificaba plenamente con la existencia de

⁷¹ J.-P. Sartre: *Prefacio* a F. Fanon: *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983 [trad.: Julieta Campos; orig.: *Les damnés de la terre*, Maspero París, 1961]; p. 12. Pocas páginas más adelante (p. 16) aparece aquella sentencia terrible: «¿Sanaremos? Sí. La violencia, como la lanza de Aquiles, puede cicatrizar las heridas que ha infligido».

⁷² H. Arendt: *Sobre la violencia*, Alianza Ed., Madrid, 2005 [trad.: Guillermo Solana; orig.: *On Violence*, Hartcourt, 1969]; p. 33. Richard Bernstein ofrece un interesante estudio sobre la violencia en Fanon y Arendt, entre otros, en *Violence: Thinking without Banisters*, Polity Press, Cambridge, 2013.

su país⁷³.

Ya en la *Crítica de la razón dialéctica*, la violencia ocupa un lugar y una relevancia imposibles de desdeñar. Los hombre estamos unidos, dice Sartre, por el hecho de vivir en el mundo tal como lo define la *escasez*. Una unidad negativa que es interiorizada como reciprocidad deshumanizada: objetivamos el mundo como contradicción, como conflicto. La ambivalencia frente a la violencia impregna la obra: expresa a la vez la libertad y su negación. Si, como se había afirmado en *El ser y la nada*, las relaciones humanas, sociales, intersubjetivas, etc., están marcadas por el límite irrebalsable de la objetivación lo estarán entonces, también, por residuos de opacidad y violencia. La escasez es, pues, un destino (a la vez que un origen). Nada tiene que ver la violencia con la simple ferocidad animal del hombre, ni con el ejercicio o el acceso al poder (como afirma llanamente la sociología funcionalista), sino que es, en cada caso, el resultado de la interiorización de la escasez. En este sentido la racionalidad de la praxis es la racionalidad de la violencia⁷⁴. La *violencia* es la acción de la libertad sobre la libertad: ya sea como carencia, ya sea como expresión espontánea de la libre praxis del grupo en fusión, la violencia es una acechanza permanente, nunca liquidable del todo, en las relaciones humanas⁷⁵. Vattimo parece tener razón: Sartre juzga la totalidad de la experiencia política (y llegados a un punto, la experiencia humana en general) exclusivamente desde la óptica exaltada de los momentos

⁷³ J.-P. Sartre: *Esperanza ahora*, Arena Libros, Madrid, 2006 [trad.: Isidro Herrera; orig.: *L'Espoir maintenant. Entretiens de 1980*; Verdier, París, 1991]; secc. 10: «Hijos de la violencia». En esas mismas páginas recapitula su pensamiento abriéndose a una reflexión del todo inédita en su obra: «la fraternidad es anterior y más fundamental que la política» (p. 53). Anterior al trabajo, a la objetivación, al interés de clase, etc. «En cualquier caso, el mundo parece feo, malo y sin esperanza. Eso es la desesperación tranquila de un hombre que morirá ahí dentro. pero justamente resisto y sé que moriré en la esperanza, pero la esperanza hay que fundarla. Hay que explicar por qué el mundo de ahora, que es horrible, es sólo un momento en el largo desarrollo histórico, que la esperanza ha sido siempre uno de las fuerzas dominantes de las revoluciones y las insurrecciones, y explicar cómo siento todavía la esperanza como mi concepción del porvenir» (p. 79). ¿Una última y proveya flaqueza reconciliadora del enérgico e implacable Sartre?

⁷⁴ R. D. Laing y D. G. Cooper: *Razón y violencia*, op. cit., p. 145.

⁷⁵ J.-P. Sartre: *Crítica de la razón dialéctica*, op. cit., p. 294. «No se trata, pues, de una estructura permanente en el sentido de que quede fija e inerte en un determinado nivel del espesor humano, sino más bien de un momento determinado de las relaciones humanas, siempre superado y parcialmente liquidado, siempre renaciente».

cálidos del grupo-en-fusión. Ahora bien, la efervescencia y despliegue del grupo lleva adherida a sí la violencia como su inevitable desenlace:

Cada praxis presagia el futuro, trae el terror, la esperanza, la violencia [...] La libertad es imposible, pero una vez percibida se tiene conciencia de que la libertad es necesaria. La metamorfosis de la serie en el grupo trae la esperanza y el terror, la libertad y la violencia; los cuatro se encuentran indisolublemente unidos⁷⁶.

*

La comprensión del fenómeno de la violencia en los años setenta presenta algunas dificultades añadidas. Más allá de las reflexiones sobre un origen de la violencia enredado en la naturaleza misma de la objetivación, Yves Michaud puso de manifiesto aspectos más banales: que a lo más que se llegó fue a una estética de la rebelión, a una retórica impregnada de furor y paroxismo que, a menudo, no pasa de eso, de una *posición* retórica. «Sólo el texto subsiste como acto de violencia»⁷⁷. Es el caso de los Panteras Negras o el maoísmo francés, el de las Brigate Rosse y la RAF. Un complejo discursivo único que acompaña a la violencia inducida por desesperación y aquella otra que encierra un indudable componente de *goce*. A la de aquél cuya humanidad le es negada y aquél que cuestiona —como afirmaba la célebre pintada— el sentido de la vida en una sociedad que te salva de la inanición para matarte de aburrimiento. Un discurso que pretende conectarse simbólicamente con luchas remotas como la de Vietnam o exitosamente concluidas como la de Argelia. Los acontecimientos de Chile o Argentina son enfáticamente leídos a la vez que los textos de Fanon o Marighella.

Para Michaud, el análisis marxista de la violencia encuentra un punto de encuentro con los análisis funcionalistas de la sociología burguesa. Tanto la guerra abierta contra el Estado como la consecuente justificación por parte de éste (y su ciencia afín) para contrarrestar los medios de fuerza, generan un consenso básico: el de la «economía de la violencia». La aceptación de que la violencia obtiene en la sociedad su medio natural de circulación, a la vez que lo social encuentra en la

⁷⁶ R. D. Laing y D. G. Cooper: *Razón y violencia*, op. cit., p. 112.

⁷⁷ Y. Michaud: *Violencia y política*, op. cit., p. 156.

violencia poco más que una confirmación desagradable de su forma natural de funcionamiento. Ambas perspectivas obtienen acomodo bajo el epígrafe general del realismo y su correlato es una forma de espectáculo denominada *pornopolítica*: uno no tiene más que elegir un bando y sentarse frente al televisor a esperar a ver qué ocurre. El terror en sus diversas formas conduce a una progresiva atomización de lo social, a través del miedo, la desconfianza, etc.

El silencio y la desaparición juegan un papel esencial en la difusión del terror. Lo que importa es que se sepa que hay desapariciones, que unas personas son llevadas a un lugar desconocido por desconocidos especializados y que luego ocurren cosas espantosas, literalmente inimaginables e indescriptibles. Reaparecen cuerpos mutilados; se descubren osarios; o no reaparece nada... No se trata de desencadenamientos aberrantes de crueldad, sino de un instrumento de gobierno que consigue producir una atomización radical de lo social. La extremada generalidad de la amenaza imprevisible, la hipertrofia de un dominio policiaco que tiene un campo reservado, la ausencia de toda garantía en ese campo, el horror oscuro que sucede en los confines de la sociedad, que sin embargo están en medio de ella, se conjugan para destruir todo lazo social y toda posibilidad de acción colectiva. Para liberarse del estado de naturaleza, los hombre debían elegir el Estado. Ahora tienen ambas cosas a la vez: el terror y la ley⁷⁸.

Que la violencia imprime su propia lógica de terror, cerrando la posibilidad a la política como ámbito de mediación, obtuvo una aplastante confirmación en Italia. Así lo admite el propio Mario Moretti, no solamente por la limitación que la violencia introduce en el propio discurso sino, especialmente, por el efecto que tiene sobre el discurso del contrario, o sea, en este caso, el Estado:

La primera consecuencia es que cualquiera de nuestras acciones había perdido la naturaleza de enfrentamiento limitado, de conflicto para llegar a una mediación: el Estado la absolutiza como exigencia de legitimación, decide que o nos destruye o será su debacle. Es un pensamiento débil que dispone de medios fuertes, cosa más de generales que de los herederos de Maquiavelo. La segunda consecuencia es que la propaganda armada pierde

⁷⁸ Ibid.: p. 145.

su perno: si no abres una vía en el frente adverso tus discursos quedan en letra muerta. El único mensaje que puedes enviar es de destrucción [...] ¿Pero qué sentido tenía nuestra estrategia si no podías apuntar sobre continuas mediaciones tácticas [...]? Habíamos llegado a decir que la guerrilla urbana es la forma de la política revolucionaria de nuestro tiempo pero, por definición, política es mediación. Y ahora ya no logramos producirla⁷⁹.

Es por esas fechas que se produce en Italia la Estrategia de la Tensión. Promovida desde los segmentos de ultraderecha, apoyados financiera, técnica y logísticamente —hoy puede afirmarse sin reservas y ya libre de temores conspirativos— por la CIA, el MI6 y la OTAN⁸⁰. Comienza con la bomba en la Banca Nazionale dell'Agricoltura en la Piazza Fontana de Milán en diciembre de 1969 y alcanza su culminación, y el inicio de su final, con la explosión de otra en la estación ferroviaria de Bolonia en 1980, con casi noventa muertos y más de doscientos heridos. Notable fue el clima de preguerra civil con el que se procuró rodear las elecciones de 1975. Los extremistas de derecha que operaban en la sombra consideraron que casi cualquier ocasión era propicia para colocar y detonar explosivos: la noche previa al referéndum de divorcio, una concentración anti-fascista, un traslado en tren de un grupo de miembros de un sindicato de estudiantes... Los muertos llegaron a contarse por decenas cada mes entre 1974 y 1975⁸¹. Los nexos que denunciara Camus entre maximalismo totalizante y terror totalitario se revelaban ahora como un peligro que acecha a la vez desde la izquierda y la derecha.

*

⁷⁹ M. Moretti: *Las Brigadas Rojas, Entrevista de Carla Mosca y Rossana Rosanda*, Akal, Madrid, 2008 [trad.: Carlos Prieto; orig.: *Brigate Rosse*, Baldini&Castoldi, Milán, 1998]; p. 205.

⁸⁰ D. Ganser: *NATO's Secret Armies: Operation Gladio and Terrorism in Western Europe*, Frank Cass Publishers, Londres, 2005. El caso de Italia es examinado especialmente en pp. 3-14; 63-84.

⁸¹ P. Ginsborg: *A History of Contemporary Italy*, op. cit., pp. 381 ss.

Excurso: El laboratorio italiano y la política de la renuncia.

Como se sabe, el clima de violencia tuvo un fuerte impacto sobre la reciente historia intelectual en Italia. Una historia ligada a la evolución del movimiento obrero a través de las transformaciones industriales y sociales que hicieron de Italia un laboratorio de imprevistas y ricas experiencias políticas⁸². Surge una nueva teoría política que orbita entorno al legado de Raniero Panzieri, consistente en afirmar que el capital, antes de ser anárquico e irracional, como dictaba el artículo de fe del movimiento obrero tradicional, era *capital social*: tenía capacidad de planificación objetiva (y científico-técnica) también sobre las fuerzas de producción. Ello contradecía la visión marxista dominante de que la fuerza (racional) del movimiento histórico caía de la parte de los trabajadores y sus organizaciones. Panzieri identificó al capitalismo no como sistema de mercado, sino como modelo de organización del trabajo. Cosa que suponía una «revolución copernicana en la hermenéutica marxista» que, sin embargo, dejaba sin orientación clara al movimiento político: ¿qué estrategia debía seguir la izquierda? ¿De ser posible, cómo se podía desracionalizar la racionalización del capital? Con la muerte de Panzieri, ocurrida prematuramente en 1964, se produjo una *fuga in avanti* hacia el extremismo. Se teorizó rápidamente un antagonismo entre capital y obrero: si el capital era organización del trabajo, entonces el movimiento revolucionario debía declarar la guerra al trabajo. Apareció entonces el enormemente influyente *Operai e capitale* (1966), libro en el que Mario Tronti afirmaba que la fábrica era el lugar privilegiado para el antagonismo real, dejando la «sociedad» a un lado como espacio de mercado. Desarrolla un marxismo ecléctico que fija en Keynes o Schmidt sus referentes. De él se dijo que si Panzieri inició una revolución

⁸² La expresión «laboratorio italiano» tiene su origen, hasta donde sabemos, en el título del texto introductorio de Michael Hardt para el libro, que coeditó junto a Paolo Virno, *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*. [U. of Minnesota Press, Minneapolis, 2005]. Hardt argumenta que, si para el análisis clásico de Marx las fuentes del movimiento revolucionario fueron la filosofía alemana, la economía inglesa y la política francesa, para los movimientos revolucionarios del presente serán el pensamiento francés, la economía norteamericana y la política italiana. Perry Anderson, menos optimista, apunta a un despilfarro insensato de dicho patrimonio. Vid.: P. Anderson: *An Invertebrate Left. On Italy's Squandered Heritage*. *Rev. London Review of Books*. Vol. 31 No. 5. 12 de Marzo de 2009; pp. 12-18. (Accesible online: <http://www.lrb.co.uk/v31/n05/perry-anderson/an-invertebrate-left>)

copernicana en el marxismo, Tronti la continuó en la forma de una revolución maquiavélica: partiendo de la intuición fundamental de que es la estructura política la que mantiene unidos los pilares de la sociedad, se trataba de poner distancia entre la política y la lucha de la clase trabajadora, así como Maquiavelo escindió la política de la ética⁸³. Aunque Tronti nunca tuvo un perfil de extremista, dio base teórica para la evolución desde *Potere Operaio* hacia el rechazo del trabajo primero y, después, al sabotaje y la destrucción del trabajo *tout court*, cuyo representante prominente es Antonio Negri.

Lo que en cada momento parecía hacerse más claro es que la izquierda organizada perdía ímpetu, especialmente en el divorcio definitivo entre estudiantes y obreros, entre la academia y la fábrica. Cosa que terminó de verificarse con la llegada de las revueltas del 69 y la bomba de la Piazza Estatuto en Milán, en diciembre de ese año, que da comienzo al ciclo de la violencia. Negri se afanó, entre 1973 y 1977 en la creación de *Autonomia Operaia*, movimiento nuevo que parte de la Facultad de Políticas de la Universidad de Padua, donde era profesor. Mucho más radical que *Potere*, procura extender la noción de obrero más allá de las puertas de la fábrica. *Si la política oficial es autónoma respecto de la sociedad, entonces la sociedad es autónoma respecto de la política oficial*. En la izquierda tradicional el pivote de la política es el *operaio di mestiere*, el trabajador cualificado, que en el capitalismo de masas ha sido sustituido por el obrero-masa, objeto de análisis y aspirante a agente transformador en el modelo de Tronti. Había llegado el tiempo, según Negri, para pasar a una nueva fase, para pasar del *operaio massa* al *operaio sociale*: la fábrica no era ya el escenario de la lucha de clases. Dada la tendencia presuntamente registrada en el capitalismo de proletarizar y marginalizar a los trabajadores de cuello blanco, movía progresivamente a este segmento a la posición revolucionaria que habría de avanzar en el espacio extraparlamentario, enfrentado explícitamente a las estructuras oficiales e integradas del PCI y los sindicatos.

Por otro lado, en sus manifestaciones públicas el *autonomismo* adoptó elementos análogos a los del situacionismo, aproximándose a una suerte de dadaísmo *underground* que proporcionaban una aparatoso aspecto de

⁸³ G. Trotta y F. Milana: *L'operaismo degli anni Sessanta*, DeriveApprodi, Roma, 2008; p. 291.

happening a sus acciones, cargadas de ironía bufonesca, rechazo contracultural y desafiante erotismo⁸⁴. Este aspecto de vanguardia y «revuelta existencial» conectó, sin duda, con el Vattimo que postuló la revolución dionisiaca. Recordemos que todavía en los primeros años de la década del setenta, la figura escatológica del superhombre nietzscheano obtenía plena concreción en el héroe cómico blochiano. El ironista irredento que ejercía una síntesis definitiva entre las dos dimensiones transformadoras fundamentales del siglo XX: la político-económica a través de la acción revolucionaria del proletariado y la ético-existencial de la vanguardia burguesa, libertaria, radical y profundamente ironista⁸⁵. Sin embargo, como sabemos por lo dicho en la introducción, los acontecimientos ocurridos a partir del año 1978, con el asesinato de Aldo Moro como *climax* de la tensión de los Años de Plomo, sumado a la experiencia personal de ser objetivo probable de una acción terrorista, tuvieron una profunda influencia en su posicionamiento político y reflexión filosófica. Por otro lado, fue Partito Radicale (en el que estaba federado el FUORI, el *Frente Unitario Omosessuale Rivoluzionario Italiano* en el que Vattimo militaba) el que introdujo en sus listas a Negri, con objeto de proporcionarle un aforamiento que le sacara de la cárcel, dándole la oportunidad de exiliarse en Francia, huyendo de los tumultuosos tribunales italianos. Y es que el movimiento por la autonomía basculó, en su ejercicio del «sabotaje social», entre aquella suerte de mitología de lo lúdico y lo espontáneo y la justificación de la violencia revolucionaria, ejemplarmente administrada por las *Brigate Rosse*. El 7 de abril de 1979, Negri es arrestado en Padua, juntamente con otros treinta militantes de *Autonomia*, la mayoría académicos, escritores y periodistas. Uno de los cargos judiciales, el más grave sin duda, consistía en «insurrección armada contra el Estado». Los fiscales convencieron a los jueces de que *Autonomia* era el brazo político de las *Brigate*, formando ambas un conglomerado único. Negri fue considerado el padre espiritual del terrorismo de extrema izquierda y, lo que resulta aún menos probable, organizador del secuestro y asesinato de Moro. El juez que dirigió el juicio, Pietro Calogero, era próximo al

⁸⁴ Vid.: Nanni Balestrini y Primo Moroni: *La orda de oro*, op. cit., pp. 65-148.

⁸⁵ Así lo testimonia su intervención en el congreso de Cremona de 1973 con el texto «Nietzsche, il superuomo e lo spirito dell'avanguardia», publicado en M. Freschi: *Il caso Nietzsche* [Libreria del Convegno, Cremona, 1973], reaparecido en G. Vattimo: *Diálogo con Nietzsche*, op. cit., pp. 141-158.

PCI, por lo que el «juicio 7 de abril» es considerado como parte de una estrategia de la izquierda organizada para decapitar a las vertientes extraparlamentarias, con vistas a establecer una clara demarcación entre izquierda respetable y radical. La enorme repercusión de los procedimientos judiciales, dentro y fuera de las fronteras italianas, es difícil de exagerar⁸⁶. El apoyo que recibió de Deleuze y de la academia francesa en general, donde fue acogido tras su huida de Italia en 1983, contribuyó a ampliar su proyección internacional y, más adelante, a consolidar su figura como teórico del antagonismo.

*

Entre tanto, Cacciari, Tronti, Asor Rosa y otros, pronto se dieron cuenta de que la lucha obrera en los niveles más pedáneos no producía ganancias políticas permanentes, por lo que se distanciaron de la deriva incendiaria en la que los movimientos extraparlamentarios se vieron inmersos. Antes que nadie fue Tronti quien puso en duda la asunción clásica de la exclusiva productividad del conflicto en la base estructural. Más pronto que tarde, Tronti consolidó su posición entre los rangos del PCI al tiempo que en el partido, bajo la dirección de Berlinguer, se consumó la desconexión soviética. Después de que bajara la marea del *operaismo*, Cacciari pensó que hacía falta una teoría fuerte del *contraplan* [*contropiano*] de oposición a la fuerza planificadora del capitalismo, rechazando toda forma de populismo revolucionario orientado a enfatizar el carácter productivo de la acción revolucionaria (Negri). Seguramente por este motivo siguió el camino de Tronti y Rosa hacia el seno directivo del PCI. Estas tensiones quedan reflejadas en la evolución de la revista nombrada, significativamente, *Contropiano*, que Cacciari pretendía utilizar como un caballo de Troya dentro de los muros del movimiento organizado. Un escándalo que volvió a poner en uso el término *entrismo* (inventado para describir el giro francés de Trotsky en 1934, cuando promovió que sus seguidores en ese país disolvieran su Liga Comunista y entraran en el Partido Socialista, con evidentes, aunque no declaradas, intenciones de tomar el control).

⁸⁶ Una cronología exhaustiva y razonada de los hechos puede consultarse en el monográfico dedicado a Negri de la revista *Anthropos*: *Antonio Negri. Una teoría del poder constituyente*, n.º. 144, Mayo de 1993; pp. 26 ss. Cfr.: P. Ginsborg: *A History of Contemporary Italy*, op. cit., pp. 386 ss.

Es en este contexto en el que hay que situar la formulación del *pensiero negativo* de Cacciari, cuyo radicamento nietzscheano hemos explorado en las páginas precedentes. Veamos ahora brevemente su inclusión en las veleidades de la praxis política del momento. En un contexto todavía dominado por posiciones trufadas de lukacsianismo, de Escuela de Frankfurt, estructuralismo y aún de marxismo de corte idealista y existencialista⁸⁷, Cacciari presenta su poderoso intento de desactivación del dispositivo dialéctico y la pretensión, recurrente en éste, de positivación de lo negativo. Lo negativo no es inmanente en el sentido tradicional; no es un momento dinámico de progreso. Si nuestro lenguaje no puede ser situado ontológicamente, puesto que sería salirse de los juegos del lenguaje, entonces no existe la posibilidad de una fundación exógena de la racionalidad de los procesos en marcha. «La simple descripción, que ha logrado interiorizar hasta el fondo sus límites, contiene y muestra sin decir de ella un indicio, la *nada* que la abraza»⁸⁸. Podemos, entonces, formular y manipular el mundo porque *el mundo coincide con lo que puede ser formulado*. «Detrás» de eso, detrás de los diferentes juegos del lenguaje, está la nada. Nietzsche, Wittgenstein y Heidegger son unidos en una síntesis indisoluble: voluntad de poder, formalización del lenguaje y metafísica como reducción del ser a (la formulación del) ente. Tecnología y poder conforman una unidad sintética sin soluciones definitivas, la praxis política transcurre, pues, en un tumultuoso vacío sin anclajes morales ni significados prefijados que rescatar en un supuesto proceso de emancipación. Todo ello sumado se expresa al modo de epítome en una celebrada sentencia de *Krisis*: «Poder es *integrarse* en el sistema»⁸⁹.

⁸⁷ M. Mandarinì: *Beyond Nihilism: Notes Towards a Critique of Left-Heideggerianism in Italian Philosophy*, pp. 58 ss.; en L. Chiesa y A. Toscano (Eds.): *The Italian Difference*, Re.Press, Melbourne, 2009.

⁸⁸ M. Cacciari: *Krisis*, op. cit., p. 122.

⁸⁹ *Ibid.*: p. 71. Énfasis añadido. Dario Gentili, ilustra las posiciones respectivas de los tres teóricos fundamentales de la autonomía de lo político respecto de las estructuras oficiales y parlamentarias en una hábil y sencilla permutación de términos: «dentro y contra» (Tronti), «contra y fuera» (Negri), «dentro *es* contra» (Cacciari). Tal es, en opinión de Gentili, el contenido explosivo que encierra la invitación cacciriana al movimiento obrero para integrarse en el sistema. D. Gentili: «Una crisis italiana. Alla radice della teoria dell'autonomia del politico», *MicroMega*, 27 de febrero de 2013. (Accesible online: <http://ilrasoiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/2013/02/27/una-crisi-italiana-alla-radice-della-teoria-dellautonomia-del-politico/>)

Así, tomando como punto de partida las limitaciones de la dialéctica, el pensamiento negativo es funcional en la sociedad que critica: en tanto que el capitalismo termina renunciando a la conciliación dialéctica de las fuerzas en disputa, el *negatives Denken* se convierte en una herramienta del *esprit fort* capitalista. Este es, precisamente, el esencial aspecto que se le escapó a Lukács en su crítica: la perspectiva reaccionaria de Schopenhauer denuncia la enésima encarnación en el liberalismo del alma bella de Schiller⁹⁰. En el nuevo capitalismo el sujeto permanece como absoluto pero no será integrado en su objeto, sea la naturaleza o la historia. Exponiendo la contradicción en lugar de superarla y proponiendo la voluntad como una forma de esquematismo postkantiano, la contradicción deja de ser una anomalía o una aporía. La contradicción debe ser vivida hasta el final. Esto, estaba ya en Kierkegaard —en el que no existe la intención de liberar al mundo del mal—, llega a su plenitud con Nietzsche, donde la síntesis dialéctica, previamente vaciada de todo contenido moral o metafísico se reduce a una pura inmanencia sin justificación. En ello se muestra como un imbatible intérprete de su tiempo: después de 1870 el capitalismo ha entrado en una fase en la que dominar lo negativo *qua* negativo es más importante que superarlo. Nietzsche niega precisamente los valores que obstaculizan los nuevos modos de dominación capitalista. La tragedia en Nietzsche es el modelo en el que la contradicción es aceptada sin redención. Weber reactiva y refuerza la visión de Nietzsche, aunque permanece una diferencia: el *Übermensch* nietzscheano no está directamente implicado en el sistema, sino que mantiene una distancia aristocrática, no puede ser separado de su subjetividad. Weber desvela este remanente de subjetividad y lo elimina. El «intelectual weberiano» es meramente funcional, administrador del mundo que no tiene tiempo para sistemas de valores. La fase protestante está concluida: no hay lugar para la trascendencia, tampoco para la síntesis sino sólo para la voluntad.

La consecuencia fundamental del análisis conduce a la enseñanza política que el movimiento obrero debe aprender de la conquista burguesa de la negatividad. Tal enseñanza se concentra en el concepto de *Entsagung*⁹¹ [renuncia], tomado de la literatura alemana del XIX: del

⁹⁰ Ibid.: p. 60.

⁹¹ M. Cacciari: «Utilità e Entsagung», en *Pensiero negativo e razionalizzazione*, op. cit., pp. 98 ss.

Fausto de Goethe o los atormentados personajes de *Afinidades electivas*, de Schopenhauer y su deseo de autodesvanecimiento o los heroicos capitalistas como los *Buddenbrook* de Mann. La mayor fortaleza del capitalismo es el desarrollo de la capacidad de posponer indefinidamente la satisfacción, algo tiene que ser sacrificado para que el sistema funcione: el goce del propio capitalista. ¿Por qué no trasladar tal adquisición al campo socialista? Claramente, rechaza Cacciari la *jouissance* esquizofrénica-revolucionaria de Deleuze, Guattari y del propio Negri. Prevalece la enseñanza de Wittgenstein según la cual cuando uno descarta un conjunto de reglas ya está jugando con nuevas reglas. No hay posición privilegiada, no se puede pretender introducir cambios sin verse afectado por ellos. En el trasfondo de la crítica está la «autonomía total» del sujeto revolucionario de Negri⁹².

*

El problema es que la renuncia llega tan lejos como negar toda posibilidad de crítica al capitalismo o de proyectar un escenario político alternativo. Es en este punto donde también Vattimo presenta una confrontación abierta con Cacciari y su «neoracionalismo» tecnocrático. La disputa transcurre inicialmente como un conflicto de interpretaciones a propósito de la voluntad de poder. Para Cacciari, la verdad no pertenece sino al proceso de racionalización que pone al mundo a disposición del interés y de la vida, esto es, a la voluntad de poder. Mirada desde la perspectiva del movimiento obrero organizado, se trata de avanzar en una sólida dirección de conquista de las estructuras del Estado, de instalarse conscientemente en la táctica —justificada en vacío axiológico— y de guiar el proceso con cinismo y sin nostalgia. Vattimo sitúa contextualmente este nihilismo tecnocrático en la conveniencia circunstancial generada por el enorme avance del PCI en las elecciones de junio de 1976, en la que el partido se hizo con el poder en numerosos entes locales y las instituciones culturales públicas. Apunta maliciosamente que es a partir de ese momento que se da una combinación entre el maximalismo revolucionario compartido por un sector amplio de la izquierda y la transformación de la figura tradicional del intelectual de izquierda por una nueva de «operador cultural»

⁹² G. Cantarano: *Immagini del nulla*, op. cit., pp. 37 ss.

abocado, antes que a la transformación global de la realidad, a la gestión tecnocrática de instrumentos precisos y limitados⁹³.

Frente a la interpretación de Cacciari y diversamente también de la de Heidegger, Vattimo modifica su interpretación de la voluntad de poder como liberación de las cadenas y una consideración general sobre el tiempo y la posibilidad de una nueva historia, formulada en *Il soggetto e la maschera*, sometiéndola a una radical estetización. Efectivamente, puede decirse que en *Il soggetto* el arte aún tiene un papel secundario, un carácter episódico en el proceso de liberación, que aporta sobre todo una visión intuitiva —la infancia de la humanidad, exceso libidinal, imitación del mundo dionisiaco, excedente que supera en cada caso la falsificación metafísica— a la que se le niega, sin embargo, una prioridad transformadora, relegándola a una instancia derivada. Más adelante, en 1978, presenta «Volontà di potenza come arte»⁹⁴, donde se retiene la noción del artista como ironista, y, esta es la novedad, del arte como instancia opuesta, en Nietzsche, a la de ciencia y, de modo derivado, a la técnica. El arte se hace valer contra la interpretación heideggeriana que sitúa a Nietzsche como final y cumplimiento de la historia de la metafísica. Interpretación que, como se deduce de lo expuesto, es retomada por Cacciari como figura, también concluyente, del proceso de racionalización tecnocrática en el que toma cuerpo la conquista burguesa del *pensiero negativo*. En Nietzsche, opone Vattimo, el artista es, ya desde sus primeros escritos, psicológicamente un niño y antropológicamente el residuo de épocas pasadas, aún conectado al suelo mítico no colonizado por el racionalismo moderno. «Donde quiera que esté la felicidad está el placer del absurdo»⁹⁵, expresiones como ésta, y las que se extienden abrumadoramente a lo largo de más de quince páginas del escrito vattimiano, dan la media del papel que queda reservado al arte: experiencia dionisiaca, suspensión temporal de las leyes y jerarquías de la realidad opresiva⁹⁶. Se desprende, pues, que si

⁹³ G. Vattimo: «Perché si parla tanto di pensiero negativo», *Rinascita*, nº. 23, Agosto de 1978. Transcrito parcialmente en S. Azzarà: *Un Nietzsche italiano*, op. cit., p. 157 s.

⁹⁴ G. Vattimo: «La volontà di potenza come arte», texto introductorio junto a otro de Cacciari, su antagonista circunstancial, a F. Nietzsche: *Il libro del filosofo*, Savelli, Roma, 1978. Más adelante (1980) incluido en G. Vattimo: *Las aventuras de la diferencia*, op. cit., pp. 85-108.

⁹⁵ F. Nietzsche: *Humano, demasiado humano*, Akal, Madrid, 2007 [trad.: Alfredo Brotons]; vol. I, § 213, p. 141 [KSA: vol. 2, p. 174].

⁹⁶ G. Vattimo: «La voluntad de potencia como arte», loc. cit. pp. 90 ss.

bien Cacciari y Vattimo optan ambos por la fábula como resultado de la anulación del aseguramiento metafísico, se produce la siguiente salvedad: si la configuración y la estructura de la realidad descansan sobre una nada, abrazarse a ésta será para el Nietzsche vattimiano un acto de goce —dionisiaco—, de celebración, de una creatividad que coincide con la sensibilidad liberada de la represión metafísica. No, desde luego, una suerte de cierre categorial obtenido por la vía negativa, sobre el que apoyar un decisionismo monomaniaco dirigido a la conquista del poder burocrático. El mundo devenido fábula funciona como una liberación de fuerza que se convierte —conscientemente, *hermenéuticamente*— en un agente integrado en nuevas configuraciones de fuerzas. Tal es el significado de la voluntad de poder en Nietzsche, el de un mundo como obra de arte que se hace a sí misma. Mas la voluntad de poder, de ser algo, será dionisiaca, no *ratio* tecnocrática, ni macrodispositivo que pone al sujeto y a su objeto como mutuas determinaciones de un omnimodo poder bipolar. Para apoyar esto sigue vigente el poder *desestructurador* de la jerarquía interna del sujeto que, según Vattimo, encierra la visión nietzscheana del eterno retorno. En realidad, eterno retorno y voluntad de poder como arte, son las dos figuras que llenan de contenido el avance del nihilismo, precisamente, pérdida del valor y de aseguramientos trascendentales. Al final de su proceso no hay voluntad de forma y, eventualmente, de dominio, sino voluntad de abismo... la danza de Zaratustra no es un gesto apolíneo sino todo lo contrario⁹⁷.

*

El modelo alternativo está, pues, en el arte como práctica social que se sustrae a las estructuras de la hegemonía, como experiencia desestructurante que, trasladado a un sentido social general, provee de puntos de fuga respecto a la organización total. Alienta formas de acción descentrada que no se ajustan a los modelos totalizadores sino, antes bien, a la afirmación de la radical alteridad, propia del arte, en los movimientos sociales. No es, por tanto, el arte de las Bellas Artes sino dinámicas capaces de subvertir el espacio social⁹⁸. Cosa que lleva asociado el cuestionamiento del papel del intelectual. Ni agitador de

⁹⁷ Ibid.: p. 92.

⁹⁸ M. Perniola: «El camino auténtico de la ontología de Gianni Vattimo», Rev. Anthropos, nº. 217, 2007; p. 172.

masas y predicador del antagonismo insuprimible, ni constructor a comisión de grandes síntesis teóricas; la función del filósofo se aproxima a la del artista. Sin embargo, tras la serie de textos que a lo largo de los setenta orbitan entorno a Nietzsche y el potencial liberador de su filosofía, que una vez más viene reivindicado en la polémica que acabamos de relatar, lo cierto es que, de un modo más brusco que progresivo, la figura de Heidegger resurge como la fuente de la que extraer los conceptos fundamentales de lo que se consolidará como el giro al *debolismo*. Heidegger se presenta como la instancia que hace ver la conexión entre revolución y metafísica, así como la persistente proyección dogmática del tiempo futuro como redentor del presente. Este giro viene inducido por la experiencia de la violencia.

4. *Il meglio con la forza*. Revolución, hegemonía y devaluación del futuro como proyecto.

Hay en Heidegger una teoría de la alienación pero tal vez no de la desalienación.

H. Lefebvre

En un momento crucial del libro de Mario Moretti, las preguntas se fijan sobre el aspecto decisivo: ¿cuál es la perspectiva que conduce irremediablemente a la lucha armada? Respuesta: «La perspectiva había que construirla»⁹⁹. Y esto siempre como consecuencia de una previa decisión por la violencia misma. Decisión con difuso origen (eslóganes repetidos en asambleas, la fascinación por las noticias de la Revolución Cultural en China, etc.) y una estructura justificativa que se construye progresivamente y siempre *ad hoc*, partiendo de acciones ya consumadas. Tal parece ser, a finales de los años setenta, la relación teoría-praxis cotidiana de los grupos que aún se consideraban revolucionarios. Por otro lado, el abuso caricaturesco del léxico marxista lo condujo hasta una deflación terminal y una definitiva puesta fuera de circulación. Ello favoreció que el carácter altamente politizado del lenguaje ordinario mutara al narcisismo típico de los ochenta de una

⁹⁹ M. Moretti: *Las Brigadas Rojas*, op. cit., p. 181.

manera muy brusca en Italia, denotando transformaciones más profundas que vienen produciéndose en la sociedad¹⁰⁰.

También el léxico propio de Gianni Vattimo es sometido a una profunda transformación. Parece que al principio de los años setenta era todavía posible leer a Nietzsche como el que, a través del eterno retorno, prepara un nuevo pensamiento que apunta a una transformación a la vez interna y externa del sujeto, buscando subvertir las relaciones de dominio en una nueva praxis revolucionaria que terminara aniquilando las relaciones económicas y de propiedad de la sociedad capitalista. Sin embargo, la experiencia histórica, el «espíritu del tiempo», *ha hecho falsos todos los propósitos* dice Vattimo en el prefacio a la primera edición italiana de *Crederci*¹⁰¹. Después del balance negativo de las grandes síntesis ideológicas de los años setenta¹⁰² la propuesta de *Il soggetto* no tiene ya sentido. La imagen de un Nietzsche liberador en ese sentido le parece ahora *un sueño*¹⁰³. El terrorismo es la más coherente perspectiva revolucionaria, el ámbito privilegiado en el que se revela la naturaleza misma de la revolución. Pero también la idea misma de teoría, así como la aspiración jerárquica de la filosofía sobre la praxis: a toda forma que procure introducir lo mejor por la fuerza. Vattimo, en la entrevista concedida a *Lotta continua* en 1980, publicada en *Más allá del sujeto*¹⁰⁴, lo expone explícitamente: «La idea de la filosofía enseña algo decisivo a los hombres que sirva a cambiar sus condiciones» significa concebir la filosofía en términos de hegemonía, la enésima transformación del poder de los filósofos de Platón —guiado por la mistificación del ser verdadero al modo platónico, la filosofía de la historia marxista conduce inevitablemente a pensar que es legítimo introducir mejoras por la fuerza y generar la necesidad de «fanáticos del deber absoluto». Revolución significa asunción de un valor absoluto. La idea de revolución es ella misma violencia. La idea de identificación de evento y sentido, de existencia e ideal, sinónimos antes de goce y felicidad dionisiaca, se rechazan ahora como pretensión demoniaca e

¹⁰⁰ R. Lumley: *States of Emergency: Cultures of Revolt in Italy from 1968 to 1978*, Verso, Londres, 1990; p. 340 s.

¹⁰¹ G. Vattimo: *Crederci di credere*, Garzanti, Milán, 1996; p. 12.

¹⁰² C. A. Viano: *Va' pensiero*, op. cit., p. 20.

¹⁰³ G. Vattimo: *Las aventuras de la diferencia*, op. cit., p. 5.

¹⁰⁴ «La botella y la red, la revolución y los deberes de la filosofía. Un diálogo con Lotta Continua», en G. Vattimo: *Más allá del sujeto*, op. cit., pp. 10-25.

hipócrita universalismo que llevan como su consecuencia inseparable la justificación del homicidio. La identificación del proletariado con el *Gemeinwesen* de la humanidad, con una serie de instrumentos violentos de nivelación, homogeneización y normalización.

No, en realidad, aceptar la idea de revolución como violencia, como asunción de un «valor» absoluto al que sacrificar la vida, propia o ajena, significa que no se puede argumentar nada contra el terrorismo: éste tiene razón si gana, y está equivocado si pierde. Pero ésta es una manera muy cínica de «condenar» la violencia terrorista. Existe una filosofía del terrorismo, y es aquella que lleva a sus últimas consecuencias la idea de que la historia humana tiene una norma absoluta, un valor final que realizar; los individuos o las clases que se sienten (en base a una evidencia, en resumidas cuentas, intuitiva) portadores de este valor, adquieren el derecho de vida o de muerte sobre todos los otros¹⁰⁵.

La conexión entre revolución y violencia no es casual. Lo que se esconde tras la idea absoluta, metafísica, totalitaria de revolución es el peligro permanente de justificación del homicidio. En realidad, se afirma que la dimensión revolucionaria de conquista de un futuro se agota en su expresión violenta del presente. Esta imagen futura de totalidad se construye sobre la idea de una esencia incompleta que conduce al pensamiento inmediatamente, como una especie de conclusión ineludible, a la exigencia de completarla, de conquistarla y, haciéndolo, conquistar el futuro. Una vez establecido esto como un fin, la cuestión de los *medios* se vuelve contingente: el pogromo o el martirio, la extorsión, la bomba, etc. Volver la vista hacia el pasado, privilegiar la rememoración heideggeriana frente a la excitante proyección del *Übermensch*, se convierte en una operación netamente política.

La fascinación de la idea de revolución, de la «toma del palacio de invierno», está totalmente en la esperanza de que pueda haber un momento de relación «absoluta» con el valor absoluto; un momento de identificación entre evento y sentido, entre existencia e ideal. [...] La pretensión de tener con los valores una relación que no sea de recuerdo, nostalgia, culto, es una pretensión demoníaca, que lleva

¹⁰⁵ Ibid.: p. 16.

consigo, como su contraseña y consecuencia, precisamente la justificación del homicidio¹⁰⁶.

El camino que abre Heidegger apunta a que la verdad no es algo que se posee sino que ocurre, que nos ocurre o que ocurrimos en ella, y que, por tanto, no se demuestra ni se *realiza*. El compromiso con la verdad, la adhesión incuestionable a un principio es siempre problemática. La «proyectualidad» como el carácter peculiar del hombre libre acaba poniéndose en crisis por la forma de acelerada renovación del sistema de la vida en edad tardomoderna. El futuro adquiere la forma de un automatismo: *la revolución se ha convertido en una «necesidad» del sistema*. Frente a esto lo verdaderamente humano reaparece como el cuidado de lo que ha sido, de las huellas y los residuos de lo sido.

El respeto por lo que vive y ha vivido es el único «mejor» que conocemos, y esto excluye el uso de la fuerza. Pero entonces: ¿ninguna proyectualidad histórica? ¿Ningún compromiso por la transformación? Debo decir que, vistos los horrores producidos por los grandes movimientos revolucionarios, por los profetas armados o desarmados, me siento más bien comprometido hacia el pasado, hacia las huellas y los valores dejados, como cristalizaciones, obras, pero también ruinas, por los seres vivos que han vivido, que hacia una imagen-proyecto de construir el futuro¹⁰⁷.

*

La renuncia a la revolución no adopta la forma de *Entsagung*, afectando a toda aspiración transformadora, tampoco de un acomodamiento funcionalista en la articulación del sistema, sino una reorientación de las expectativas de emancipación. «Hoy son posibles nuevos ideales de humanidad que ya no están ligados a la concepción metafísica del sujeto»¹⁰⁸. *Il soggetto* fue escrita en la proximidad del 68 y bajo la fascinación de la dialéctica. El *Übermensch*, como vimos, estaba pensado bajo el modelo de la desalienación de Marx o el absoluto de Hegel, incluso próximo al proletariado lukacsiano. En la nueva perspectiva lograda, juzgar la experiencia (política o cotidiana) desde la

¹⁰⁶ Ibid.: p. 17.

¹⁰⁷ Ibid.: p. 12.

¹⁰⁸ Ibid.: p. 20.

perspectiva de la reapropiación está demasiado ligado al prejuicio platónico de la realidad *expropiada* del ideal. Sartre acertó al imaginar la reapropiación de la historia *disolviéndola* en los individuos que la hace en común, ahora toca darle una vuelta de tuerca al concepto mismo de «disolución».

El sentido de la historia no puede identificarse con las acciones y las intenciones de los hombres que obran en ella, sino a condición de sufrir él mismo un proceso de «disolución». La verdadera salida de la prehistoria no consiste en apropiarnos de un pretendido «absoluto», teológico, de la historia (aquel en el que aún piensan las perspectivas dialécticas); sino en reconocer que, en cierta medida, la historia no tiene sentido, al menos no un sentido así entendido. Entonces el sentido de la historia se convierte en algo que puede ser poseído por quien la hace [...] Conque, sea respecto de Sartre, sea respecto de Nietzsche como me parecía en el libro del 1974, creo que ahora es preciso subrayar más este momento «disolutivo», o de «debilitamiento» del sentido. Es aquello a lo que creo que debe llamarse «ontología del declinar»¹⁰⁹.

Aparece aquí publicada la primera mención explícita al proceso ontológico de disolución y debilitamiento que abrirá el paso a la formulación *debolista* vattimiana. En efecto, los textos que componen este breve volumen contienen en forma embrionaria todos los elementos del futuro desarrollo de su pensamiento. Es notable, además, la circunstancia de que, aún habiendo sido leído como el resultado de un redescubrimiento y afirmación de un vago decadentismo de carácter fundamentalmente estético, tenga un origen tan netamente político. Es, de hecho, una ontología política *postdialéctica*. Negar la posibilidad de una «preensión del ser» o de la seguridad de la evidencia a favor de la rememoración, de la huella y el recuerdo, se presenta como una liberación y como la apertura de una nueva «condición de oscilación»: «Quizás el ‘espíritu libre’ de Nietzsche pueda ser pensado en estos términos. Y ello como una alternativa a la dialéctica que, proyectando una presencia plena, final, totalizadora, nos pone quizá en riesgo de no ofrecer liberación alguna». La dialéctica como lógica totalizadora de la historia se presenta como la última y más perfecta forma de dogmatismo metafísico que ha dominado el pensamiento occidental

¹⁰⁹ Ibid.: p. 21.

desde Parménides. Nietzsche y Heidegger serán afirmados ahora como campeones del pensamiento opuesto, de un antidogmatismo radical que pone su fundamento ontológico en una suerte de devenir hermenéutico: «lo que nace y lo que muere teniendo así una historia, una *permanencia* a través de la concatenación múltiple de significados [...] Es como la vida considerada como el juego de interpretación, crecimiento y mortalidad»¹¹⁰.

Las viejas buenas razones para hablar del ultrahombre como de un «sujeto conciliado» o como el punto de llegada de un movimiento de *Aufhebung* que se desprendían de *Il soggetto*, topan ahora con una inesperada limitación. «¿Podrá, por tanto, ser identificado con la autotransparencia del espíritu hegeliana, o con la desalienación del trabajo emancipado y de la sujeción ideológica teorizada por Bloch?»¹¹¹. Respuesta: el *Übermensch* no puede ser pensado como sujeto conciliado porque, sencillamente, no puede ser pensado como sujeto. El sujeto no es un *primum* al que se pueda volver dialécticamente, es fábula, ficción, juego de palabras. La aspiración maximalista a la felicidad, la plenitud o la coincidencia de existencia y significado ceden espacio a una ironía ligada al carácter no originario, derivado y superficial del sujeto.

El sujeto no tiene una auténtica constitución propia que emancipar, ni siquiera en el sentido de una actividad vital que liberar, de pulsiones o deseos que deben ser reencontrados más allá de la remoción y de la represión en que consistiría la cultura. El «nominalismo» de Nietzsche es integral. El sujeto no es sino actividad de poner, sobrepasar, falsificar. Productos de posición y falsificación son también sus impulsos y deseos.¹¹²

La reapropiación de una esencia oculta que ha de ser devuelta a su plenitud-totalidad como su verdad y origen es desplazada por el descubrimiento de una serie de actos de metaforización e interpretación. Actos que siguen condicionados por las relaciones sociales pero que, sin embargo, no trastornan ni falsifican, esto es, no alienan sino que *producen*, ponen, el mundo de las cosas, de la causalidad, de la relación

¹¹⁰ Ibidem.

¹¹¹ Ibid.: p. 27.

¹¹² Ibid.: p 39.

sujeto-objeto, etc. Este «mundo producido» tiene, por supuesto, «una historia que, así como se nos da hoy, es la que concluye provisionalmente con la muerte de Dios»¹¹³. Por otro lado, la exigencia de radicalidad se transfiere desde la transformación política de la sociedad, del individuo, a la asunción, a través del descubrimiento desenmascarador de los orígenes humanos, demasiado humanos, de los esquemas supremos de la metafísica tradicional, a la identificación de la realidad como apariencia. No queda más que «seguir soñando sabiendo que se sueña», según la expresión de *La gaya ciencia* a la que nos encontramos remitidos constantemente desde cualquier punto de nuevo planteamiento vattimiano.

La violencia política o revolucionaria se convierte en violencia hermenéutica. No se da ninguna actividad metaforizante que se sustraiga al juego de las fuerzas, a la imposición de códigos; *no existe ninguna simbolización en estado natural*, tanto las metáforas como el sujeto que en ellas se expresa se constituyen ya siempre en un juego interpretativo complejo. La apariencia se convierte en la única realidad, cosa que hace que los conceptos como alienación o ideología entren en un juego más amplio de falsificaciones en el que la experimentación se convierte en una suerte de criterio normativo. Sobre todo es la vieja mentira metafísica, aquella que trata de sortear perentoriamente el azar, revela sus aspectos perversos. A la vez, el sujeto se convierte para sí mismo en una tarea sin instrucciones prescritas, en un experimento permanente.

A esta ilimitada actividad metaforizante es a lo que Vattimo llama «*hybris* hermenéutica»¹¹⁴. Implica un proceso de emancipación que corre paralelo al de fabulación. Cuando el mundo verdadero se convierte en fábula; pero no a favor del restablecimiento de un hipotético idílico «estado de naturaleza», ni de una pura y simple

¹¹³ Ibid.: p. 31.

¹¹⁴ Ibid.: p. 30. «El descubrimiento de la insensatez del devenir que acaece con el despliegue del nihilismo es también, inseparablemente, afirmación de una *hybris*; la cual, no obstante, precisamente porque nace como reconocimiento del carácter hermenéutico de cualquier pretendido «hecho» (no hay hechos, sólo interpretaciones), no se da ella misma como interpretación *in progress*. No se trata aquí, como sería lícito sospechar, de proponer una visión edulcorada de la nietzscheana exaltación de la fuerza y de la potencia; sino de pensar hasta el fondo el sentido de la disolución que, en su pensamiento, sufre la noción de cosa en sí, a favor de una afirmación de la estructura interpretativa del ser».

instauración del caos en la comunicación social. Opera contra la rigidez de los códigos comunicativos requerida por las exigencias de la organización del trabajo. Mas no se trata de un estallido de actividad simbólica, desligada de toda exigencia de *validación*, sino de adquirir nueva elasticidad el tejido social. De hecho, parece postularse una emancipación sin derechos hegemónicos:

Mientras que típica de una visión metafísico-dialéctica puede ser considerada la noción de hegemonía, que comporta una idea de soberanía, pero también y sobre todo la idea de una correspondencia profunda entre dominante y dominado, Nietzsche excluye justamente, con su insistencia en la fuerza y en la *hybris*, este ideal «conciliado» de la soberanía como hegemonía¹¹⁵.

La interpretación, en tanto que no se puede legitimar metafísicamente sobre la esencia propia de cosa alguna, persiste, constitutivamente, como una forma de injusticia, incluso de violencia. Aunque ya no la violencia con origen simbólico que con vistas a la instauración del mundo del eterno retorno, aún en 1974, podía adquirir *puntuales manifestaciones empíricas*, sino de una violencia que ha mutado su significado, que «se convierte también ella, como todos los términos metafísicos (causa, principio, sustancia, sujeto...), en un término explícitamente hermenéutico; los nombres que ella ha asumido en el pasado (es decir, justamente, los nombres de las entidades metafísicas) y el nombre mismo de fuerza se dan explícitamente como ficciones: el mundo verdadero, el *ontos on* metafísico, se ha vuelto fábula»¹¹⁶. Perdido el ser como referencia, el *Übermensch* puede proyectarse sólo como apariencia, una apariencia consciente de serlo y que, por tanto, consciente asimismo del carácter hermenéutico del juego de fuerzas sobre el que ejerce la violencia de su propia proyección.

¹¹⁵ Ibid.: p. 35.

¹¹⁶ Ibid.: p. 36.

V

estructura de la debilidad

1. Ocaso de la dialéctica.

Rotocalchi di politica e cultura, radio e televisione hanno avvertito a tempo: il marxismo comincia a diventare *out*, Marx, e non solo Marx anche Lenin, Mao etc., sono ormai inflazionati, superati. *Le dernier cri* di Parigi è per l'appunto il marxicidio. Ecco perciò le falangi dell'«anticonformismo» sottoculturale affrettarsi per non rimanere indietro, per non risultare *square*, a rimettere Marx in soffitta portandolo via dai salotti.

Giuliano Campioni

L'universo non è una realtà ma una vicenda, una grande vicenda narrabile solo in un racconto, non teorizzabile in un sistema filosofico né teologico. Ebbene, che cos'è questo racconto, questa storia? È il racconto della libertà. Storia non più divina che umana, non più protologica che escatologica.

Luigi Pareyson

En los ambientes culturales italianos se impuso la propuesta de superar el materialismo histórico. Cacciari transitó desde el *operaismo* y el *autonomismo* hasta establecer un productivo diálogo con el «pensamiento negativo», profundizando en los ámbitos tradicionales de la cultura de derechas, asuntos tales como Carl Schmidt o la economía vienesa. Una institución cultural de la envergadura de «aut aut» pasa, en menos de dos décadas, de la fenomenología de Enzo Paci al encuentro de los estudiantes del 68, en el intento de síntesis de materialismo y

existencialismo con Bloch y Marcuse al fondo y, de ahí, a fundirse en un abrazo con el pensamiento de Heidegger¹. Ejemplos éstos de un fenómeno sin duda más amplio y de consecuencias duraderas que Carlo Viano describió como «profughi in rotta dopo la sconfitta»². Pareciera que la renuncia a los altos objetivos aspiracionales del socialismo conduce inexorablemente a la renuncia al socialismo *per se*. El ideario práctico del socialismo —armonizar, reconciliar, desalienar distintos segmentos de la sociedad procurando conducirlos a un consenso universal—, dado el incremento de complejidad y conflicto en la sociedad italiana, aparece repentinamente como autocomplaciente y pueril. El socialismo pretende liberar a la política de sí misma y es ahí donde fracasa. Esta constatación se produce «en la cultura italiana, tanto en la militante como en la cotidiana»³, simultáneamente a otra más pesimista: no hay liberación de la política ni se puede alcanzar la liberación a través de la política.

El enfriamiento del ardor revolucionario y la desarticulación del procedimiento dialéctico quedan incluidos, decíamos, en un fenómeno hartamente más vasto que involucra a todos los fundamentos simbólicos de la vida social del país: tradición, cultura, futuro... Una brecha permanente, un «dispositivo de la crisis»⁴, que caracteriza la experiencia política italiana desde los años sesenta, coincidiendo con la crisis de identidad entre el PCI y la clase obrera. Perniola, a su modo, corrobora la hipótesis del *dispositivo del conflicto*, a la vez que amplía el enfoque. Según éste, el crecimiento de la economía industrial en los años milagrosos hasta convertirse en una potencia mundial a penas ocultan un cúmulo de tensiones que procuran emerger a las mínimas de cambio. Por supuesto, las asociadas a la lucha del trabajo, pero también las heridas no cerradas del fascismo, la presencia permanente de la mafia, una cierta hipocresía social, el «*consociativismo*» (del que el *compromesso storico* Berlinguer-Moro fue solamente una expresión particular) que tiende a representar enormes consensos sobre bases

¹ S. Azzarà: *Un Nietzsche italiano*, op. cit., p. 181 s.

² C. A. Viano: *Va' pensiero*, op. cit., p. 8. Para comprender el significado de la crisis del marxismo como uno de los dos polos fundamentales que estructuraba la cultura italiana, son prescriptivas las páginas de la última sección de esta obra, pp. 45 ss.

³ C. A. Viano: «La razón, la abundancia y la creencia», en A. Gargani (Ed.): *La crisis de la razón*, Siglo XXI, México, 1983 [1975]: p. 271.

⁴ C. Gentili: «Italian Theory: Crisis y conflicto». *Rev. Pléyade*, nº. 12, 2013; p. 174.

siempre lábiles, etc⁵. En un periodo alarmantemente breve se desvanecieron los referentes sobre lo positivo —el ser, la razón, el patriarcado, la organización funcional del trabajo— abriendo un espacio a la inquietante presencia de lo negativo —la nada, el mal, lo transgresivo, lo improductivo—. Dicotomías que habían sustentado en los cincuenta tanto el discurso de la izquierda como de la derecha, saltaron en pedazos en el momento en que se produjo aquel desbordamiento del mundo simbólico (anteriormente marginado en el mundo del arte) de mediados de los sesenta en adelante: guerra fría, difusión de los medios de comunicación de masas, aumento del consumo, emancipación sexual, contestación; en definitiva, intensificación de un cierto hedonismo social y el crecimiento exponencial de lo sensible⁶.

Giuseppe Cantarano, en su inestimable trabajo *Immagini del nulla*⁷, produce un compendio de la filosofía italiana del último siglo, describiéndola como una empresa llevada a cabo entre la destrucción de los fundamentos del mundo heredado y la pulsión, siempre postergada, de búsqueda de nuevos equilibrios, bajo la convicción, eso sí, de que no sería posible una síntesis dialéctica en la forma de una neutralización pacífica definitiva. Y de ahí la recurrencia del debate teórico sobre la crisis (de Cacciari a Gargani, de Veca a Negri, de Eco a Perniola) y las tensiones en la reorientación de la praxis política. La crisis del fundamento es precisamente el evento que pone en marcha esa empresa situándola en un terreno antes desconocido, sin asientos estables, en un mundo de contornos indefinidos en el que las grandes aspiraciones teóricas no pueden distinguirse netamente de la literatura, ni la praxis política de la praxis artística. Un evento que recibe el expresivo nombre de «*il nulla come origine*»⁸ y que sitúa hábilmente su inicio en la reflexión de Pareyson sobre el arte y su noción de *formatividad* como la ley que emerge del hacer. Partiendo de la disolución del Absoluto hegeliano —operada por Kierkegaard— prolifera un hacer marcado por la singularidad y la originalidad irreductibles, un hacer que, sin

⁵ M. Perniola: «El camino auténtico de la ontología de Gianni Vattimo», loc. cit., pp. 164 ss.

⁶ Ibidem.

⁷ G. Cantarano: *Immagini del nulla. La filosofia italiana contemporanea*, Bruno Mondadori, Milán, 1998.

⁸ Ibid.: pp. 25 ss.

embargo, mostrando una verdad propia en su desarrollo, desvela al mismo tiempo la verdad del ser. Esto exige el esfuerzo hermenéutico por comprender, captar la legalidad interna de la obra pero, a la vez, presupone el abandono de las pretensiones fundacionales de la filosofía, confirmando continuamente la *infondatezza della realtà* y su originaria gratuidad⁹. La desrealización, ese fenómeno cósmico al que Vattimo se abraza con pocas precauciones, viene fomentado, entonces, por la confluencia de dos cursos de acontecimientos, políticos y teóricos, ambos unidos por la dinámica común de la crisis: crisis del socialismo y crisis del fundamento. Esta confluencia describe adecuadamente la escena en la que irrumpe el pensamiento débil, en la que la violencia hace las veces de potenciador.

La expresión «pensamiento débil» era clave para recoger, pero también para dar sentido histórico a los resultados no carentes de él en un clima desagradablemente ligero y cruel que se había creado en filosofía y en el pensamiento político. El agudo esfuerzo de inteligencia de pensadores como Deleuze y Foucault se traducía en una «mezcla explosiva» —como se decía— en la que un fundamental esteticismo barato y desenfadado se emparejaba con una cierta facilidad para tomar las armas o retorizar sobre la lucha armada. ¿Qué era todo aquello y cuál era su significado filosófico? La respuesta de Vattimo fue radical a la vez que razonable, porque a esta combinación de esteticismo y terrorismo dio, siguiendo a Heidegger y a Nietzsche, el nombre de nihilismo (incompleto) y el pensamiento débil se presentó como la respuesta de la filosofía (la única respuesta que entonces parecía posible) a ese estado de cosas¹⁰.

*

Hemos visto cómo, a partir de 1977, el concepto de dialéctica aparece definitivamente en Vattimo como la última expresión de la *ratio* metafísica, guiada por el ideal de conciliación entre existencia e ideal, un aspecto perverso común al pensamiento revolucionario y el fascista y

⁹ Ibid.: pp. 131 ss.

¹⁰ F. D'Agostini: «Dialéctica, diferencia, hermenéutica, nihilismo: las razones fuertes del pensamiento débil», loc. cit., p. 16

la configuración de las sociedades del socialismo real¹¹. A la dialéctica subyace una tensión constante hacia la presencia plena, terminal y totalizante del ser que, sin embargo, acoge dentro de sí el germen de su agotamiento y disolución. La articulación del pensamiento dialéctico es descompuesta por Vattimo, siguiendo una práctica habitual de la época, en dos componentes fundamentales: «totalidad» y «reapropiación». La «totalidad» —el reverso del malestar en la fragmentación, el andar perdido en lo múltiple— guía los esfuerzos de la crítica de la ideología, en tanto que pretende «recomponer la realidad desde un punto de vista no parcial». Por otro lado, reconstruir la totalidad equivale a «reapropiársela», eliminando por el camino la alienación entendida como escisión interna en el hombre, en los modos ya analizados: escisión entre acción y sentido, praxis y teoría, existencia y significado, etc. Esta doble articulación, «totalidad-reapropiación», está presente tanto en la crítica de la ideología de corte frankfurtiano, como en la intención expresa de la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre de lograr una perspectiva total, no ideológica, a través de la acción del grupo-enfusión.

Una virtud reconocida del planteamiento sartreano es la de haber puesto de manifiesto el carácter mitológico de formulaciones dialécticas anteriores (alcanza la última expresión en Lukács de 1923 que atribuye la visión totalizadora al proletariado expropiado). Sin embargo, para Vattimo, las mayores ganancias hay que buscarlas, paradójicamente, en el fracaso de Sartre: el constante retorno de lo práctico-inerte tras el enfriamiento inevitable de los *momentos cálidos* revolucionarios y la esclerosis en la que deriva todo saber totalizador, evidencian las limitaciones del ideal de reapropiación, siempre empañado por el retorno de la «parte maldita», como residuo refractario que se resiste a dejarse incluir pacíficamente en el cierre categorial al que aspira la clase dominante¹². En realidad, lo que se pone de manifiesto es que todo intento de inversión materialista del modelo hegeliano termina desviándose por la acción de tendencias disolventes. Así, Adorno, Benjamin o Bloch son, antes que pensadores dialécticos, pensadores de la disolución de la dialéctica¹³. Y ello porque el dispositivo de la

¹¹ Vid.: G. Vattimo: *Más allá del sujeto*, op. cit., p. 25.

¹² G. Vattimo: «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil», loc. cit., p. 22.

¹³ Ibid.: p. 25.

reapropiación termina por reforzar aquello que debería combatir: la alienación, que permanece como una categoría metafísica no criticada. Lo mismo para Marx, Lukács, como también para Sartre. El concepto de totalidad termina por revelarse como dictatorial y asimismo la idea de que exista una sola historia, *la* historia.

Todos esos viejos artilugios conceptuales vinculados a la tradición dialéctica —«totalidad», «reapropiación», «emancipación», «historia», etc.— son pasados por la trituradora de la crítica nietzscheana a la subjetividad metafísica como instrumento de dominio y el posterior anuncio de la muerte de Dios. Precisamente, la muerte de Dios y el final de la metafísica prefiguran una nueva condición de vida, un «horizonte más abierto» que hace aparecer los *temas* de la metafísica —idea de la totalidad del mundo, un sentido unitario de la historia y un sujeto centrado en sí mismo y capacitado para captar tal sentido— y, por encontrarse en su aldeaño, también los de la dialéctica, como meros lenitivos o garantías mágicas¹⁴. La línea crítica abierta por Nietzsche termina por obtener una elaboración definitiva en Heidegger. El problema que, ya desde *Sein und Zeit*, afronta Heidegger es además, en este sentido, análogo al de la crítica de la ideología: cuestionar el orden evidente de lo dado. No podemos tomar como obvia la noción de ente o, como de hecho afirma el marxismo, no podemos tomar el ente como *dado*, sino como *productum* de condiciones histórico-sociales determinadas. La diferencia estriba en que no se puede encontrar en Heidegger el *modo* de «reapropiación» de las condiciones de posibilidad, de aquello que está detrás de la objetividad y que la determina como tal. El ser es sobre todo acaecer, el instituirse y transformarse de los horizontes dentro de los cuales los entes se hacen accesibles a los hombres. La lección revolucionaria de Heidegger consiste, pues, en poner en cuestión la objetividad y evidencia de lo inmediatamente presente (del ente respecto de las «aperturas» histórico-culturales *predestinantes*). Por lo demás, tal cuestionamiento representa, respecto de la *Ideologiekritik*, una radical y definitiva vuelta de tuerca: no se trata de desvelar y «hacer propio» el soterrado orden trascendental de la experiencia desalienada, ni coadyuvar la restauración de orden de una totalidad dialéctica, sino de poner de manifiesto la inconsistencia de la tradición —metafísica— que piensa el ser desde la perspectiva del

¹⁴ Ibid.: p. 26.

ente. Cosa que destituye toda esperanza de futura reconstrucción de la armonía perdida.

Privado de la estabilidad el ser no puede más que aparecer como transmisión, juego, nacimiento y muerte. Al pensamiento no le queda otra cosa más que preparar una nueva ontología, contando con esta constatación como base. Haciéndolo, recoge el testigo de los pensadores del final de la dialéctica: el pensamiento negativo de Adorno, la micrología de Benjamin, la «*noch-nicht-Bewusste*» de Bloch. Se puede concluir, de momento, diciendo que el pensamiento de la hermenéutica es resultado y profundización de la tendencia disolutiva ya presente en la dialéctica. y no lo es solamente porque prosiga algo propio de la dialéctica, sino porque sobrepasa —*distorsionándola*— a la tradición metafísica y a su última gran figura: la dialéctica hegelomarxista¹⁵. Todo se juega en el movimiento de la *Verwindung* que permite la reapropiación sin que el siervo se haga finalmente patrón, heredando las armas de las categorías metafísicas. Comienzan a urdirse los elementos de una hermenéutica que se presenta al modo, podría decirse, de una última y definitiva figura del Absoluto hegeliano, no ya como una totalidad completa, inmanente, intrascendible, autoreferencial, sino dinámica y caracterizada por una diferencia irresoluble.

*

A lo largo de la década de los ochenta y bien entrados los noventa se consideró que bajo la rúbrica «pensamiento débil» debía entenderse una tendencia, más o menos generalizada, que afectaba al pensamiento italiano. Así como los términos «post-estructuralismo» o «diferencia» prestaban al pensamiento francés cierto carácter unitario, frecuentemente desmentido, la etiqueta «pensamiento débil» aludía borrosamente a la posición italiana. Sin embargo, es difícil hacer coincidir esto con la percepción que se produjo en la Italia de aquellos días, marcados por una agresiva recepción. Finalmente se ha producido una identificación integral entre la etiqueta y el autor, nombrando la primera la producción filosófica de Gianni Vattimo, quien, a pesar de haber introducido variaciones esenciales respecto a sus primeras

¹⁵ Ibid.: p. 21. Cfr.: G. Vattimo: «La filosofía del mattino», *aut aut*, n° 202, 1984; reaparece con un título convenientemente reconvertido a la moda posmoderna, «El nihilismo y lo posmoderno en filosofía», en *El fin de la modernidad*, op. cit., pp. 145-159; p. 180.

formulaciones, se ha mostrado siempre reacio al total abandono de la posición o a una rectificación *in toto*. Aproximadamente un cuarto de siglo después de la publicación del volumen *Il pensiero debole*, Umberto Eco, por lo demás el más notable de los autores incluidos en el índice, identificaba el origen de las lecturas reticentes en el error de haberlo tomado como un manifiesto o un documento programático, cuando no se trataba más que de una discusión académica entorno a un grupo de conceptos, cuyo *copyright* pertenecía, ya de largo, exclusivamente a Vattimo¹⁶. Un error natural, de hecho, si se tiene en cuenta el tono enfático de algunos de los escritos y, sobre todo, de la *Premessa* o advertencia preliminar de los editores, Vattimo y Rovatti, que hace las veces de prólogo. En las páginas que siguen, y antes de analizar en profundidad la estructura argumental y las consecuencias de la propuesta de Vattimo, abordaremos los dos sentidos en que debe leerse la palabra «débil». «Débil» como respuesta a los grandes discursos hegemónicos que aspiran a orientar la praxis, en el sentido que ya fue apuntado en «Deperimento della politica». «Débil» en el sentido de un pensamiento carente de fundamentación estable, de un modo que queda implicado en la crisis de la epistemología que, desde Frege, había venido sacudiendo los fundamentos de la «racionalidad» como proyecto occidental. Dos lecturas, dos ejes críticos que, sin embargo, avanzan juntos en solo movimiento del que se deriva una radical transformación en la autocomprensión del conocer y del hacer, de la naturaleza de la filosofía y su relación con la praxis política.

2. *El pensamiento débil*, 1983. Crisis del fundamento y ética de la incertidumbre.

La debilidad es respuesta, decíamos, a una crisis compleja en la que, además del desmoronamiento del metarrelato emancipador del socialismo, entraba en juego la crisis de los fundamentos que había sacudido los cimientos de la epistemología desde Frege. No habiendo, por así decirlo, espacios estancos en el pensamiento, es imposible separar las consecuencias en los distintos ámbitos. Como apunta Viano,

¹⁶ U. Eco: «Weak Thought and the Limits of Interpretation», en S. Zabala (ed.): *Weakening Philosophy*, op. cit., p. 41.

si razón y tradición quedan atrapadas en una red de referencia mutuas, también los discursos revolucionarios que pretenden insertarse en una vía de legitimación que apela a la tradición revolucionaria resultarán necesariamente afectados¹⁷. Tampoco los nuevos programas, que se oponen a los anteriores apelando a la imaginación y al deseo, quedan libres de los esquemas especulativos y sus tradicionales artefactos fundacionales. Esta constatación de corte epistémico constituye uno de los puntos de arranque del pensamiento débil: «El debate filosófico tiene hoy al menos un punto de convergencia: no hay una fundación única, última, normativa»¹⁸.

Una aproximación posible al significado de pensamiento débil consiste en preguntarse por el *pensamiento fuerte*. ¿Qué es, pues, el pensamiento fuerte? Exceptuando la nostalgia de la «*strenge Wissenschaft*» de Husserl, el sintagma «pensamiento fuerte» no formaba parte de los discursos habituales en la época. Aunque claramente sugiere modelos clásicos de racionalidad como *fundamentum*, implícitos —o no tanto— residuos de platonismo, férreas convicciones sobre el funcionamiento de la naturaleza como un resorte mecánico, etc. Ciertamente, resulta inevitable asociarlo a los debates que, en la década del cincuenta, coincidiendo con la naturalización de la epistemología llevada a cabo por Willard O. Quine dentro del paradigma anglosajón, juntamente con el agotamiento de los esfuerzos neopositivistas que condujeron a un eventual abandono del ideal de una *logische Aufbau der Welt*. En un contexto temporal más próximo se produjo la disputa del positivismo en la sociología alemana que, con incrementos variables de intensidad, se

¹⁷ C. A. Viano: «La razón, la abundancia y la creencia», en A. Gargani (ed.): *La crisis de la razón*, op. cit., pp. 271-326.; p. 274.

¹⁸ G. Vattimo y P. A. Rovatti: «Advertencia preliminar» a *El pensamiento débil*, op. cit., p. 7.

prolongará más de quince años¹⁹. No sólo el concepto de fundamento se ve afectado, sino la idea misma de racionalidad en su alcance universal y en su papel en la historia. Abriendo otro flanco por el lado de la filosofía crítica orientada al análisis de los fenómenos sociales y culturales. Las producciones tardías de los clásicos de la Escuela de Frankfurt, sobre todo *El eclipse de la razón* de Horkheimer y *Dialéctica negativa* de Adorno, contribuyen a difundir un pesimismo cultural sobre los destinos de las sociedades occidentales, leídas a través de las manifestaciones históricas de la razón: dominio técnico, desencantamiento de la naturaleza, deshumanización, burocratización, etc. Ello contribuye a identificar el concepto de racionalidad, desde Descartes, con el programa de la cultura burguesa que aúna prácticas de dominio, sobre la naturaleza y sobre el hombre, con una progresiva e incesante hispóstasis en la organización social de las categorías abstractas del capitalismo.

*

¹⁹ Comienza, como se sabe, en 1961, en la célebre *Tagung der deutschen Gesellschaft für Soziologie* de Tubinga, los representantes de la Escuela de Frankfurt acusan a los del racionalismo crítico de positivismo, cuando se presentaban como todo lo contrario. En 1963 Habermas lo reactiva con ocasión del *Festschrift für Adorno*. Un efecto similar tendrá la incorporación de Hans Albert al debate. Se considera que cuando apareció la traducción al inglés de los informes y las conclusiones, *The positivist Dispute in German Sociology* (Heinemann, Londres, 1976), los términos de la disputa estaban consolidados y las posiciones suficientemente maduradas. Por otro lado, quizás sirva asimismo de marcador temporal la enorme repercusión de las ediciones ampliadas y revisadas, en 1972 y 1979 respectivamente, de las obras de K. Popper *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* y *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*.

Una idea de la razón como fuerza histórica autónoma es lo que Carlo Viano llama una *ragione forte*²⁰, una razón que contiene una indicación unívoca sobre la finalidad global de la experiencia humana. Esta segunda crítica, que contiene una componente nietzscheana, en tanto parte de un examen de la conexión entre conocimiento y poder, entre la organización de los saberes y la organización social de la explotación, engloba a la primera. Y es, por lo demás, lo que sirve de demarcación entre nociones más o menos radicales del distintivo «débil». De hecho, la crisis de la razón es un tema recurrente en la filosofía italiana de los años setenta²¹. Precisamente, la ya citada *Premessa* de 1983 da comienzo con la referencia a «los italianos» empeñados en el «intento de salvar la capacidad de síntesis y el poder de generalizar que todavía se le atribuía a la razón», en salvarla del «fantasma del irracionalismo, todavía no suficientemente exorcizado»²². Sin embargo, existe una considerable coincidencia de presupuestos entre las posiciones que proponen una debilitación de la razón y las que optan por una debilitación de la ontología. El «fuerte empeño italiano por la

²⁰ C. A. Viano: «La razón, la abundancia y la creencia», loc. cit. p. 268. Vattimo ha reconocido en la noción de Viano de *ragione debole* una inspiración, cuanto menos léxica, en su formulación definitiva del *debolismo*. Viano somete a una crítica sistemática las diversas formas históricas de racionalidad que desembocan en la mitología parareligiosa de la ciencia positivista. Su crítica promueve la búsqueda de un espíritu crítico más profundo del que caracteriza a la ciencia, con la intención final de involucrar también a ésta en su proyecto, *una racionalidad que se realiza en la historia*, no más allá de ella y que sea, además, consciente del proceso (p. 299). El modelo teórico en el que encuentra atisbos de solución es, como en propio el Vattimo, Sartre. El problema de la *escasez* no se resuelve en un indefinido desarrollo técnico, y sus promesas de *abundancia*, porque más allá del conflicto de intereses materiales (asunto único de análisis del marxismo escolástico) persistirán conflictos de *actitudes* (tal es, como sabemos, el sentido de la *fusión* confrontada a la *inercia*). Citando a Sartre, Viano acude a un concepto amplio —y *debole*— de racionalidad que tenga como referencia versión «abierto» de totalidad histórica: «Pero precisamente porque se tiene en cuenta la reducción histórica de la racionalidad técnico-científica la búsqueda debe realizarse en el campo de la *totalidad* de la historia. Debe tratarse de una totalidad auténtica, es decir, crítica, dinámica, abierta (...) Las totalidades histórico-críticas apuntan precisamente a que la historia no está cerrada y se orientan a buscar un vínculo no analítico ni reductivo del futuro con el presente y con el pasado» (p. 309; cfr.: J.-P. Sartre: *Crítica de la razón dialéctica*, op. cit., p. 395.).

²¹ En 1980 aparece el volumen colectivo editado por Aldo Gargani, *Crisi della ragione* [op. cit.], con la participación destacada de Carlo Viano, Remo Bodei y Carlo Ginzburg, obtuvo una amplia difusión e influencia. Algunos años antes, el mismo Gargani había abierto la senda con *Il sapere senza fondamenti* [Einaudi, Turín, 1975], al que se suma la compilación, no menos importante, de V. Ghisi (Ed.): *Crisi del sapere e nuova razionalità*, Bari, De Donato, 1978. Cfr.: G. Cantarano: *Immagini della nulla*, op. cit., pp. 198 ss.

²² G. Vattimo y P. A. Rovatti: «Advertencia preliminar» a *El pensamiento débil*, op. cit., p. 13.

reconstrucción de la razón» identifica el pensamiento clásico con la elevación de un *superorden* y un *superlenguaje* sobre esquemas abstractos desde los que se intenta disciplinar todo evento y toda experiencia. Y ello es resultado de una denonada y violenta aspiración a un orden definitivo y absoluto de seguridad —no se trata de la verdad, como observa Hilbert, sino de *seguridad*: la búsqueda cognitiva está conjugada con una estrategia dirigida a disciplinar tanto a los fenómenos naturales como la conducta intelectual, moral y social, dentro de un sistema de normas y de paradigmas para los cuales no se prevén ni límites ni excepciones y que, por tanto, son asumidos como irrevocables y absolutos²³. Consecuentemente, se produce una suerte de absolutismo ontológico consagrado ritualmente por la trasustanciación del concepto: «La línea recta debía estar de algún modo ya trazada para poder trazarla, pensaba Frege. Esta actitud satisface el impulso conservador de los hombre en el sentido de detener o impedir nuevos movimientos en el pensamiento o en la realidad»²⁴; «cuando los esquemas geométricos del tiempo y el espacio en la física clásica eran invocados para determinar las funciones físicas de la inercia y la aceleración, sin ser, a su vez, modificadas por ellas, estaba en marcha un modelo de racionalidad y de jerarquía conceptual que se encuentra asociado a una imagen del poder»²⁵. A los planteamientos de Gargani subyace la idea de que la crisis de la racionalidad abre nuevas *chances* a la experiencia y, a la inversa, la crisis es correlativa con nuevas formas de vida que ya no cabían en los viejos modelos engricados. «La relatividad contiene una nueva concepción epistemológica en el interior de una teoría física que ha puesto en crisis la imagen clásica de la ciencia [...] Al cuestionar los esquemas abstractos y apriorísticos, restituyó grados de libertad a la conciencia intelectual y a la imaginación científica[...] se trataba de emancipar la actividad intelectual de esquemas preconcebidos»²⁶. Es el automatismo social el que entra en crisis frente a la pujanza de nuevas necesidades y energías que terminan por romper los códigos tradicionales. Constatación que da lugar a vigorosos anuncios programáticos:

²³ A. Gargani: «Introducción» a *La crisis de la razón*, op. cit., p. 11.

²⁴ Ibid.: p. 16.

²⁵ Ibid.: p. 22.

²⁶ Ibid.: p. 25.

Rechazamos la ciega obediencia a un estilo intelectual instalado en la tradición y en los lenguajes institucionalizados porque la elección y la necesidad de aproximar el pensamiento, la escritura o la búsqueda científica a un contacto más cercano con las formas de nuestra vida, imponen forzar el sistema de las convenciones que han disciplinado hasta ahora nuestro modo de ver la realidad²⁷.

Entonces, se afirma —con cierto grado de nietzscheanismo— que son las composiciones de fuerza las que, nietzscheanamente, dan forma a la experiencia de la que la racionalidad tiene que dar cuenta. Ya una lectura superficial muestra que existen concomitancias notables con el planteamiento vattimiano. A través de una simple sustitución de términos en las fórmulas, resultará una notable coincidencia con el *motto* principal de la filosofía *debolista*: la identificación de metafísica y violencia. De hecho, a pesar de denostar sumariamente las «peroratas italianas en torno a la crisis de la razón», Rovatti y Vattimo señalan como aspecto central del programa propuesto el de establecer «el nexo entre la evidencia metafísica (y, por tanto, entre la vigencia del fundamento) y las relaciones de dominio dentro y fuera del sujeto»²⁸. Y, abundando en ello, también la cuestión del racionalismo es fundamentalmente política. «Racionalismo» es el sistema que afirma la supremacía de la *ratio* tecnocientífica y la supremacía de la política como ámbito único de coordinación y subordinación jerarquizada de los múltiples conflictos que se producen en el seno de la sociedad. Sin embargo, y es aquí donde pude encontrarse una divergencia fundamental, la crisis de esta forma de racionalismo no se resuelve en el reconocimiento de la quiebra de los fundamentos de la ciencia clásica y en la teorización de la pluralidad de las lógicas, como hace Gargani: «pura y simple exaltación enfática de las razones múltiples, de los diferentes e irreductibles juegos del lenguaje, sin que jamás se vaya más allá de esta glorificación de la pluralidad contra la unidad»²⁹. Al contrario, dicha pluralidad no es una instancia irracionalista sino la demostración de la efectividad de la *ratio* de operar en una creciente diversidad de niveles, lenguajes, códigos, etc. Reforzándose a sí misma

²⁷ Ibid.: p. 46.

²⁸ G. Vattimo y P. A. Rovatti (eds.): *El pensamiento débil*, op. cit., p. 14.

²⁹ G. Vattimo: «L'ombra del neo-razionalismo. Note a *Crisi della ragione*». Rev. «aut aut», n° 175 (1980), pp. 17-26; p. 23.

constantemente, como de hecho la expansión de la filosofía analítica wittgensteniana confirma. Por otro lado, como sabemos, para Vattimo la solución no pasa tampoco por el pensamiento negativo de Cacciari, con su eliminación estrictamente tecnocrática de la ilusión metafísica y humanista que niega todo menos la centralidad del sujeto como voluntad —con ingenuidad impropia tras la crítica heideggeriana a la metafísica de la voluntad de Nietzsche³⁰. Con estos argumentos Vattimo justifica sus precauciones frente al proyecto de debilitación aplicado exclusivamente a la razón y su pretensión de que el *pensiero debole* representa una definitiva vuelta de tuerca respecto frente a aquél. Las implicaciones y consecuencias de este planteamiento serán examinadas más adelante, después de hacer un recorrido por los aspectos fundamentales del contenido colectivo de *Il pensiero debole*.

*

A su modo, también Umberto Eco indaga en «El Antiporfirio» uno de los grandes malentendidos de la razón, la «falacia semántica», de un modo que le procura, a todos los efectos, su inclusión entre los críticos de los fundamentos³¹. Asume un concepto de debilidad sin compromisos ontológicos que, por otro lado, conduce a conclusiones genéricamente pragmatistas. Umberto Eco hace alarde de su estilo caracterizado, como se sabe, por una abrumadora erudición en asuntos tales como escolástica, patristica, doctrinas contemporáneas del lenguaje o la historia del cómic, todo ello apoyado en una potente capacidad de exposición. Porfirio fue el primero en traducir la teoría de la definición y los predicables de Aristóteles a un modelo de árbol. La teoría se apoya en la idea de que existe una definición apropiada para cada término y al modelo subyace una metafísica de corte neoplatónico afianzada en la noción de la *scala naturae*, todo ello combinado produce un enorme malentendido que, a partir de la traducción de Boecio, se difunde por la tradición occidental. Este error consiste en el ideal semántico del pensamiento fuerte. Un pensamiento que se corresponde con lo que el semiótico denomina una semántica de diccionario, aquella orientada a garantizar los requisitos para formar correctamente expresiones en un lenguaje dado. Una semántica de este

³⁰ Ibid.: p. 19.

³¹ U. Eco: «El antiporfirio»; en G. Vattimo y A. Rovatti: *El pensamiento débil*, op. cit., pp. 76-110.

tipo se articula en función de una universal organización jerárquica de *qualia*, de especies subsumidas en géneros, cuya representación idealizada abunda en grafismos arbóreos. Frente a él, una *semántica de enciclopedia*, estaría orientada a acumular informaciones juntamente con los contextos que las originan. Sirva para explicarlo un ejemplo del propio Eco: toda definición que el diccionario pueda aportar de «hombre» (animal racional, bípedo de uña plana, en función del criterio que sirva de selección de diferencias específicas) queda incluida en la enciclopédica, además de, por ejemplo, el hecho de ser el animal terrestre que llegó a la luna. Además, Eco muestra cómo toda la técnica semántica del diccionario, en la aplicación de la diferenciación como su herramienta fundamental, está destinada a la autodestrucción, dado que es imposible detener la proliferación que la propia diferenciación genera. Independientemente de qué tipo de árbol se intente construir, termina por fragmentarse en una infinidad de intersecciones, en una inesperada y no deseada multiplicación de *qualia*, entre la que es inviable imponer jerarquía alguna.

Con ello se muestra que, en realidad, el diccionario era, inadvertidamente, una forma imperfecta de enciclopedia que, además, se convierte en «el único medio con el que podemos dar razón no sólo del funcionamiento de una lengua determinada o cualquier sistema semiótico, sino también de la vida de la cultura, en cuanto sistema constituido por la intersección de distintos sistemas semióticos»³². Un modelo que, frente a la semántica fuerte, referencialista, del diccionario, debemos tomar como *débil*.

El pensamiento semántico de enciclopedia no es débil en el sentido de que no alcance a explicar cómo usamos el lenguaje para explicar algo a través de él. Lo es, más bien, porque somete las leyes de la significación a la determinación constante del contexto y de las circunstancias. (...) lo que [la] torna fructíferamente débil es el hecho de que jamás se presenta como una representación definitiva y cerrada (...) no ofrece un modelo completo de *racionalidad*, ya que no refleja de manera unívoca un universo ordenado, sino tan sólo reglas de *racionabilidad*, es decir, reglas para determinar en cada

³² Ibid.: p. 105.

caso las condiciones que nos permiten usar el lenguaje con el fin de explicar un mundo desordenado³³.

Así, el esquema metafísico subyacente del árbol se ve sustituido por el de laberinto. Un laberinto cuya estructura no coincide, precisamente, con la del jardín barroco diseñado y construido *more geometrico*, sino con la del *rizoma* deleuziano, con sus consabidas características: es reversible (no formalizable o, al menos, no de forma exhaustiva), antigenealógico (no jerarquizable), sin centro ni fuera-dentro, etc. Un pensamiento que coincide con razonabilidad, que no pretende trascender el contexto ni su carácter de conjetura, a la vez que razonable porque «consiente el control intersubjetivo y no desemboca ni en la renuncia ni en el solipsismo».

La disolución de la semántica referencialista es también el tema del trabajo que presenta Diego Marconi. Representante en Turín de la filosofía analítica anglosajona, centra su estudio en la evolución de la concepción del lenguaje en la obra de Wittgenstein. En «Wittgenstein y las ruedas que giran en el vacío»³⁴ explica que tras ciertos flirteos, breves, con el verificacionismo, Wittgenstein termina por abandonar la teoría de la representación del *Tractatus*, basada en la idea de identidad de forma lógica entre proposiciones y estados de cosas. Mantuvo durante algún tiempo la creencia de que el lenguaje privilegia, de algún modo, la función descriptiva, de que «es aún, antes que nada, un conjunto de enunciados descriptivos»³⁵. Más adelante, sobre todo a partir de las investigaciones sobre las matemáticas, concluye que cabe hablar de vínculo con la *realidad* sólo si se incluyen en esta última esferas ópticas no contempladas por la epistemología empirista. Por tanto, se producen hallazgos que le conducen a establecer la autonomía de ciertas áreas del lenguaje respecto a la realidad externa. Finalmente, a raíz del desarrollo de tales investigaciones, el mito del *lenguaje descriptivo* cede espacio a consideraciones de carácter antropológico. Por ejemplo, que la preferencia (metafísica) a confundir problemas gramaticales con problemas sustanciales responde, en realidad, a la «profunda necesidad de convención» que opera en las comunidades humanas. Si unimos a esto la imposibilidad, aclarada por Wittgenstein

³³ Ibid.: p. 107 s.

³⁴ D. Marconi: «Wittgenstein y las ruedas que giran en el vacío», en Ibid.: pp. 229-252.

³⁵ Ibid.: p. 246.

en *On Certainty*, de alcanzar un punto de vista neutro, un exilio cósmico desde el que censurar las formas de vida subyacentes a los lenguajes naturales, se llega a un cierto núcleo nihilista de la investigación wittgensteniana, en el que la distinción entre apariencia y realidad termina por ser abolida.

Maurizio Ferraris ocupa una posición más netamente «continental», a la vez que aporta un aspecto de radicalidad a los planteamientos semánticos que contiene el libro³⁶. A pesar de su primera vinculación académica con la hermenéutica germana y su vinculación personal con Gadamer, el joven Ferraris adopta sin ambages la crítica derridiana, en la línea de Vattimo y aún yendo más allá de él, al conservadurismo gadameriano. Ataca las mutaciones internas que se han producido dentro del campo de la hermenéutica a partir de la publicación de *De l'interprétation. Essai sur Freud* de Paul Ricoeur. Mutaciones que han restado pujanza a la hermenéutica de la sospecha propia de Marx, Nietzsche y Freud, dotada con un fuerte carácter crítico, en favor de una hermenéutica *general*, con origen en Gadamer, calificada por una actitud más pacífica que no se presenta ya como ruptura y superación de la tradición filosófica sino como su rememoración y conservación. La *Wirkungsgeschichte* gadameriana da por sentado que la obra es constitutivamente espuria, inauténtica, y que la interpretación se lleva a cabo en «un terreno ya comprometido», por lo que el desenmascaramiento, la adquisición del sentido más allá de aquella antigua metáfora que es la verdad (Nietzsche) se revela constitutivamente imposible. Tales intentos coinciden con aquello que Gadamer llama *hermenéutica reconstructiva* y, por ello, sus críticas son válidas para aquellos. La posición de Gadamer respecto a la integración será, cabalmente, un procedimiento *débil*, menos perentorio y metafísico. Al sustituir la filosofía hegeliana de la historia por la *Wirkungsgeschichte* debilita la voluntad desenmascaradora y sumerge a la hermenéutica en una constitutiva opacidad, como reza el conocido *dictum* de Gadamer: *ser histórico significa no poder jamás tornarse plenamente autotransparente*. Sin embargo, y este reproche es también plenamente vattimiano, el modelo hermenéutico de Gadamer adolece de un problema: el predominio de la *continuidad*, entre presente y pasado y entre los distintos momentos de la tradición. Dos razones la convierten

³⁶ M. Ferraris: «Envejecimiento de la escuela de la sospecha», en *Ibid.*: pp. 169-191.

en un problema: el acceso incuestionado del intérprete al legado de la tradición (textos, documentos, monumentos) y la excesiva facilidad con la que pretende establecer el diálogo entre los textos de la tradición y las condiciones actuales del diálogo social. En términos heideggerianos, Gadamer *hace presente* con excesiva facilidad la tradición. El pasado, a través de la escritura, conquista una paradójica simultaneidad con el presente —*la conciencia que lee se encuentra potencialmente en posesión de la historia*—, en virtud de una suerte de carácter espiritual y de abstracta idealidad del lenguaje. Frente al acento de los aspectos vertiginosos y aporéticos de la interpretación de la escuela de la sospecha, Gadamer presenta un relación demasiado lineal y pacífica del intérprete con la tradición. Este «hacer presente» queda expuesto mirado a la luz de la *gramatología* de Derrida. Señala éste en su examen de la *mitología blanca* una disfunción constitutiva, una contradicción *originaria*, que caracteriza al proyecto desenmascarador. La pretensión nietzscheana de la superación de la metafísica a través de una hermenéutica radical ¿se diferencia realmente de la metafísica misma? Lo contrario: la voluntad desenmascaradora es el acto originario de toda metafísica. La metafísica es tal, no por ignorar que la verdad es una antigua metáfora, sino por intentar reducir lo metafórico a su significado propio, adecuado, conceptualmente unívoco. Considerada así, la hermenéutica de la sospecha no está ya ligada a la dialéctica de la Ilustración sino a la *historia de la metafísica* como olvido del ser, presentándose como colofón de la aventura. El sujeto que desvela es el sujeto metafísico por excelencia, encarna la propia voluntad de poder en la voluntad de interpretar. Para Derrida, en efecto, los objetos de la tradición (básicamente, los textos) no se ofrecen en su «verdadera espiritualidad» sino en su opaca materialidad, como *signos* o *huellas* que nunca podrán hacerse presentes. Las pretensiones de la operación hermenéutica no son ya reconstruir el pasado ni integrarlo, ya sean hegeliana o gadamerianamente, sino deconstruirlo, pensarlo a través del concepto de diferencia, de la distancia insuperable que separa a la interpretación de su objeto. La tradición se mantiene sólo como objeto hermenéutico, como unidad de interpretación no como criterio positivo de comprensión ni fuente de legitimación.

*

Proveniente de la tradición fenomenológica —discípulo y continuador de Enzo Paci—, Rovatti mantiene un prejuicio militante contra la

palabra «ser»³⁷. Tras la *Kehre* heideggeriana, el paso al *Sein* que deja atrás el *Dasein*, la cuestión del sujeto es considerada improductiva y abandonada o desconectada reapareciendo, sin embargo, una y otra vez, aparece en la forma de paradoja, «una aporía que perderá su importancia si tratamos de destruirla o superarla. En lugar de eso debemos permanecer dentro de ella desarrollando sus posibilidades»³⁸. La caída de las garantías y el aumento de los riesgos que acompañan el fin de la metafísica no «pasan la página del sujeto, como decreta Heidegger» sino que abre una incesante *messa in gioco* que se convierte en una nueva condición de posibilidad de la subjetividad³⁹. Cosa que significa una nueva productividad de la que, de hecho, depende la posibilidad de rellenar de verdadero contenido ético el pensamiento débil. El sujeto ocupa, pues, el centro del análisis en su aportación al *Il pensiero debole*⁴⁰. no las articulaciones posibles entre aperturas históricas la legitimidad teórica del filosofar presente, ni la crisis de los metarrelatos, sino la posición del sujeto y la modificación sustancial de su experiencia en el momento vivido, que es, por ende, un presente difícil, privado de certezas. No se trata de un examen, digamos, ontológico e histórico (*geschichtliches*) con categorías tomadas de Heidegger, Adorno o Nietzsche, al estilo de Vattimo, sino del examen de los conceptos límite de *fuerza* y *debilidad* a través de personajes literarios de Handke, Serres y Kafka. La experiencia del nihilismo es presentada como experiencia personal, quizás no propia, pero de *personas*, lo que viene a ser lo mismo, de personajes. De la célebre, y muy querida por Vattimo, afirmación nietzscheana sobre el hombre, aquella que afirma que es lo que se aleja rodando del centro hacia la x, enfatiza, en lugar de la operación general de alejamiento y el carácter

³⁷ P. A. Rovatti: «Weak Thought 2004», en S. Zabala (Ed.): *Weakening Philosophy*, op. cit., p. 137.

³⁸ Ibid.: p. 138.

³⁹ De ahí el título de su libro *Posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto* (Bompiani, Milán, 1987), una reflexión cuyo contenido esencial quizá podría ser resumido en la cuestión «¿quién es el sujeto del pensamiento débil?» y que conduce a una constante reivindicación de la figura de Husserl que sólo un malentendido, con origen en el fetichismo heideggeriano del ser, encierra en el corsé de metafísico y fundamentalista (en este sentido son prescriptivas las páginas de los dos primeros capítulos, pp. 7-57). Lo que se pone en juego es la doble naturaleza que alberga la noción de subjetividad, activa y pasiva a la vez; el sujeto es, a su vez, el campo de este juego. Estos asuntos adquieren elaboración sistemática definitiva en G. Rovatti: *Trasformazioni del soggetto: un itinerario filosofico*, Il Poligrafo, Milán, 1992.

⁴⁰ P. A. Rovatti: «Transformaciones el curso de la experiencia», en G. Vattimo y A. Rovatti: *El pensamiento débil*, op. cit.: pp. 43-75.

enigmático de su destino (o sea, el nihilismo), el aspecto del *rodar*. Se acentúa el sesgo existencialista: el sujeto es, ahora, lo que rueda, lo que se encuentra en sobrecogedora transición hacia no se sabe qué. El pensamiento débil es el correlato intelectual de esa perplejidad en la que uno no renuncia, sin embargo, a orientarse: «hay algo de transitorio y de intermedio en la expresión *pensamiento débil*. Provisionalmente, encuentra un lugar entre la razón fuerte del que dice la verdad y la impotencia refleja [*speculare*] del que contempla la propia nada. Desde esta zona intermedia puede hacer las funciones de un indicador»⁴¹. Un pensamiento, por lo demás, que no ha de tomarse como un conocer fundado, sino como la actividad de un sujeto que se desdibuja, que se pierde, pero que, a pesar de todo, *funciona*. Que no termina desapareciendo sino que «mengua, mientras que crece la experiencia»⁴².

En análogos parámetros existencialistas, si pueden llamarse así, Dal Lago indaga la noción de «debilidad» en la obra de Simone Weil⁴³. Desde la perspectiva de la «fuerza», de un modo afín a Nietzsche, elabora Weil una doctrina de la tragedia sobre los elementos de «fuerza» e «ilusión»⁴⁴. Fuerza es de la necesidad que se presenta como destino, la ilusión corresponde con el esfuerzo humano por dominarla. La afinidad con Nietzsche tiene, sin embargo, un breve recorrido: mientras que el discurso de éste pone la mirada en un *más allá*, el de Weil no encuentra un orden superior al que trasladar los asuntos humanos. Frente a la necesidad no cabe más que ser instrumento consciente de su despliegue, lo cual no resulta en una exaltación de la fuerza. La posición de Weil queda suspendida en un juego de aceptación y desapego, de medida y desmesura en el que se revela la necesidad. La debilidad es, precisamente, conocimiento de la debilidad. Un conocimiento que hiera, que no es apropiación de lo real, sino pasión por lo real: *conocer es padecer*⁴⁵.

Especialmente interesante es la reflexión que integra a Weil en el asunto general del nihilismo. El habitar humano de nuestro tiempo está

⁴¹ Ibid.: p. 75.

⁴² Ibid.: p. 73.

⁴³ A. Dal Lago: «La ética de la debilidad. Simone Weil y el nihilismo», en *ibid.*: 128-168.

⁴⁴ Ibid.: p. 135.

⁴⁵ Ibid.: p. 153.

marcado por la sustitución de la medida por el reino de lo ilimitado. El límite es «aquello que da forma a la vida, evitando que se transforme en repetición de sí misma»⁴⁶. El mundo moderno agranda la brecha entre cosmos —límite— e imaginación haciendo a ésta ilimitada: *desencadena a la imaginación*. Con ello, sin embargo, no se conquista una nueva libertad sino que se produce la sujeción a un nuevo tipo, ilimitado, de necesidad. Desvinculada del cosmos, la imaginación se libera para ligarse exclusivamente a sí misma. Esta rotación del conocimiento sobre sí mismo recibe el nombre de «obsesión», un movimiento del alma sin objeto, incompleto y vacío que conduce al alma a su agotamiento. La experiencia del dolor, por ejemplo, en el mundo premoderno, no obsesivo, tiene aún *un sentido*. La aceptación de la necesidad y la conciencia de la fatalidad se producen teniendo a los otros presentes por lo que adquiere la forma de «responsabilidad». En la sociedad moderna, concebida como dominio ilimitado, «la mirada vaga sin poder detenerse en el rostro de nadie». La sociedad encarna el poder de lo imaginario ilimitado sobre la medida de lo humano: «El capitalismo ha realizado la liberación de la colectividad humana respecto a la naturaleza, ahora la colectividad ejerce sobre el individuo la opresión que antes correspondía a la naturaleza»⁴⁷. Mas, nada de esto puede ser enmendado por el pensamiento. La fuerza obsesiva, la potencia moderna, el sometimiento del hombre a sus objetos, la fetichización universal... el pensamiento no puede más que reconocer esta situación como *normal*. En este reconocimiento consiste la *debilidad* del pensamiento y de la existencia misma frente al nihilismo. El nihilismo no es en sí mismo algo patológico, como afirma Heidegger en *Über die Linie*⁴⁸. La debilidad consciente conduce al pensamiento a replegarse sobre sí mismo. Pensar equivale a aceptar la pérdida del cosmos como *necesaria*.

La noción de debilidad indica la frágil constitución del actual pensamiento filosófico, su oscilación entre el reconocimiento-aceptación del proceso de plena realización de la metafísica como Historia del Ser —la normalidad del nihilismo— y la superación, accidentada, necesariamente ambigua, intermitente, de esa misma

⁴⁶ Ibid.: p. 166.

⁴⁷ Ibid.: p. 159.

⁴⁸ Ibid.: p. 162: «En lo que respecta a la *esencia* del nihilismo, no hay esperanza de curación».

condición. El pensamiento se instala «débilmente» en la diferencia⁴⁹.

De ello se desprende la posibilidad de una ética. No una ética fundada en el esfuerzo por imponer el valor del humanismo a la opaca fuerza de la técnica, cosa destinada a convertirse una y otra vez en la reformulación del propio proceso de imposición. Ni ningún otro tipo de ética orientada a fijar términos operativos. «La noción de debilidad puede asociarse a la ética de una manera diferente, *puede ser la ética misma*»⁵⁰. La debilidad no es condición lógica sino patológica que remite a la debilidad como horizonte de la existencia. En Simone Weil, como en Heidegger, la debilidad está vinculada a una enigmática reflexión sobre el hombre que se reconoce sumido en la necesidad modulada por la idea de justicia: «venirse abajo con el mundo limitando en la medida de lo posible la contribución a la injusticia». Limitación, debilidad, son, para Dal Lago, las formas hoy posibles de responsabilidad.

En continuidad con la línea abierta en los textos de Rovatti y Dal Lago, Franco Crespi explora la conexión entre política y debolismo, apuntando ya desde el momento mismo de su formulación las discordancias y dificultades que cercan el proyecto vattimiano⁵¹. Desvanecida la autoridad de la fundamentación metafísica, ¿qué opciones de proyecto social quedan? ¿Cuáles son las características generales de la experiencia de la falta de fundamento, considerada como fenómeno social? ¿Puede mantenerse en el contexto del pensamiento débil la función crítica que la teoría sociológica venía ejerciendo? ¿Puede esbozarse una experiencia colectiva del fin del fundamento o el *debolismo* será un pensamiento de élites cultas y, por tanto, una nueva forma de iluminismo?⁵² Tomar conciencia crítica de la fuerza destructora inscrita en la *ratio* no es el resultado de un auténtico debilitamiento de la estructura de poder, sino que surge en el momento en el que, por haber alcanzado ese sistema su máximo grado de objetivación, entran en crisis las formas ideológicas que lo legitimaban —Lyotard—. Consecuencia de ello que es el poder aparece desnudo de

⁴⁹ Ibid.: p. 165, énfasis añadido.

⁵⁰ Ibid.: p. 167.

⁵¹ F. Crespi: «Ausencia de fundamento y proyecto social», en *ibid.*: 340-363.

⁵² Ibid.: p. 342 s.

los ropajes sacros que lo revestían. Ahora puede ser criticado, pero por un pensamiento que debe a su vez admitir su impotencia relativa.

Fue Adorno quien puso de manifiesto la esencia destructiva del proyecto ilustrado. A pesar de la extrema alergia que mostró frente a la jerga de Heidegger, la distancia de sus análisis es relativa. A lo sumo, nos dice Crespi, ocupa una «posición intermedia» entre las concepciones *fuertes* de la metafísica clásica y el pensamiento *débil* del nihilismo heideggeriano. La proximidad está en la idea central de la dialéctica negativa: toda mediación simbólica —indispensable para el desarrollo del pensamiento— acaba convirtiéndose en su contrario, una modalidad de ocultamiento que obstaculiza al pensar mismo. De ahí parte su crítica de la *identidad* en la que es negada toda tendencia a su absolutización—frente al idealismo— y, en coherencia con ello, a la absolutización de la *no-identidad* —frente al *irracionalismo*—. El intento de mantener la crítica dentro de los límites de la razón, y con ello una conexión con el pensamiento *fuerte*, es alentado por la «esperanza de conciliación». La negación de la utopía positiva no elimina, en Adorno, la tensión utópica concebida como apertura hacia lo posible y no determinado. Una suerte de *mesianismo negativo* el pensamiento ha de mostrar el mundo en sus fracturas. Con todo, se mantiene fiel Adorno a este modelo de función ineludible de la racionalidad y apertura hacia la promesa, intentando permanecer próximo a la tensión entre lo decible y lo indecible⁵³. La razón profunda es la preocupación por el orden social y la lucha contra el dominio. Expresado en el imperativo categórico adorniano: «orientar pensamiento y acción de manera que Auschwitz no se repita»⁵⁴.

Ahora bien, la función social de la cultura, como sistema de significantes que constituye la *realidad*, necesita de los mecanismos de selección (de unos contenidos sobre otros) y formas operativas de absolutización y totalización. «La *posibilidad de prever* el obrar, condición esencial sin la que lo social no puede establecerse, sólo será asegurada por unas reglas de juego ciertas e indiscutibles o, lo que es lo mismo, *absolutizadas* [...] La regla cuya misión consistiera en

⁵³ Ibid.: p. 355.

⁵⁴ T. W. Adorno: *Dialéctica negativa. Jerga de la autenticidad*, Akal, Madrid, 2005 [trad.: Alfredo Brotons; orig.: *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970]; p. 334.

relativizar todas las reglas, no podría formar parte del sistema de esas normas, pues la conciencia de que falta un fundamento para esos procesos sólo podría subsistir fuera del juego»⁵⁵. Es evidente que surge una contradicción entre las consecuencias de la «crítica de la ontología» (fundamentalmente la fractura de las certezas) y la cohesión social, que muestra, antes que una debilidad *teórica*, una endebles *práctica*. En el nivel práctico las formas tradicionales de pensamiento fuerte gozan de mayor capacidad de hacer inteligible el orden social. Los detentadores del poder *absolutizan* las reglas del juego, reservándose para sí la plena conciencia de su carácter relativo. Desde esta perspectiva surge la cuestión: ¿es posible una pedagogía social del *debolismo*, que pase por hacer comprender *a todos* el carácter convencional de cualquier orden simbólico? Una solución elitista consistirá en asumir que la experiencia de la inseguridad ontológica estará reservada para individuos aislados y discursos expertos, siendo imposible que derive en una organización social o una experiencia colectiva. De lo que resultaría una élite que vive en un contexto simbólico de relativa movilidad, frente a un colectivo amplio que vive bajo la necesidad de las normas y referencias absolutas. La experiencia de la ausencia de fundamento bien puede tornarse una nueva forma de Ilustración. Por otro lado, es propio de la sociología reaccionaria considerar que las masas son agitadas por fuerzas de tipo emotivo y fideísta, por lo que optar por una instrumentación de las mismas se correspondería con una lógica ilustrada fuerte. Por el contrario, para sociedades democráticas habrá de buscarse un modelo que cuente con algunas reglas fundamentales sometidas a absolutización, que hagan posible una pluralidad de juegos distintos. En eso consistiría una *concepción iluminista débil*.

*

Crespi concluye, pues, vinculando una concepción ilustrada débil con la naturaleza plural de las sociedades democráticas. *Grosso modo* éste es el núcleo fundamental: en realidad, lo que se prepara bajo esta variedad de argumentos éticos, epistemológicos y ontológicos es, quizá, una nueva consideración sobre la democracia, en una situación en la que la crisis del ideal transformador de la izquierda se lleva consigo toda la arquitectura clásica de la legitimación. Esta es, así lo creemos, la clave

⁵⁵ F. Crespi: «Ausencia de fundamento y proyecto social», en G. Vattimo y A. Rovatti: *El pensamiento débil*, p. 357 s.

interpretativa que de un modo efectivo puede dar cuenta de la formación de la «estructura de la debilidad», que abordamos en la sección siguiente. Antes de eso, con vistas a completar la exposición precedente, dedicamos unas líneas a la intervención vattimiana en el *Il pensiero debole*. El título nos sitúa sobre la pista del procedimiento argumentativo: «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil»⁵⁶ apunta una relación entre *debolismo*, con los otros dos componentes que, en principio, se presentan como antagónicos. Ya habíamos visto que, para Vattimo, la dinámica interna de la tradición dialéctica, que fija una totalidad como *telos* de los movimientos de reapropiación, conduce — en sus últimas figuras prominentes, Adorno, Benjamin y sobre todo Sartre— a su disolución. Dinámica disolutiva en la que se coloca, de modo insólito, a Heidegger en línea con los anteriores, en tanto que amplía e intensifica la disciplina de la crítica de la ideología que consiste, como se sabe, en deconstruir la apariencia de realidad en los dispositivos que la constituyen como una producción contingente de sentido destinada al mantenimiento (a través de su ocultación) de situaciones de privilegio, explotación, etc., que alienan la estructura *dada* —y verdadera— de la naturaleza humana. Aquí es donde encaja el descubrimiento fundamental de Heidegger: la trascendencia del ser respecto del ente en la forma de horizonte en el que los entes se tornan accesibles al hombre y el hombre a sí mismo. Un horizonte que en sentido estricto «no es», sino que se presenta como acontecer, como instancia «posibilitadora *a priori*» que, al contrario del trascendental ahistórico kantiano, sufre una radical inserción temporal. A resultas de ello, el ser se presenta exclusivamente como «transmisión» y «envío».

Las consecuencias de este planteamiento son, como sabemos, enormes. Sobre todo afecta a los tipos de legitimación que son posibles después de las *constataciones* heideggerianas. Supone, en primer lugar, el desmontaje del procedimiento dialéctico: no hay un método privilegiado —un modo de *intuición* precategorial— con el que descubrir y apropiarse una naturaleza auténtica, concebida al modo del *ontos on*. Aunque no por ello se debe dar a la dialéctica como totalmente amortizada. En general la metafísica no puede ser superada al modo de un teoría refutada, como ya apuntó Heidegger, la superación —la *Aufhebung* hegeliana— es la operación metafísica por excelencia. Al pensamiento

⁵⁶ G. Vattimo: «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil», en G. Vattimo y A. Rovatti: *El pensamiento débil*, op. cit., pp. 18-42.

se le abre un nuevo ámbito que, si bien poco frecuente en sus escritos, Heidegger recoge bajo el concepto de *Verwindung*⁵⁷. La *Verwindung* no sólo no supone la superación canceladora de la dialéctica sino que, de hecho, se propone como la continuación de la dialéctica por otros medios. El darse del ser como acontecimiento limita todas las operaciones metafísicas (captación del *arjé*, proyección al futuro, deducción de categorías morales, etc.) pero, a la vez, abre la posibilidad de una cierta apropiación de ese ámbito originario al que remiten las formaciones de sentido. Si las categorías de la metafísica no son canceladas definitivamente en la operación de la *Aufhebung*, permanecen en la forma de «huellas» [*tracce*] que evocan su origen como unido al de la mortalidad del hombre y la finitud de las cosas humanas. Lo que indica una determinada actitud *adecuada*: la *pietas*; un criterio ético extrametódico y extracategorial —«un irreductible respeto por el pasado»⁵⁸—, no deducido de la estructura de la razón, sino inducido de la situación en el que el ser nos coloca y a la que pensamiento debe *corresponder*. Se trata, pues, de *repetir* la fórmula metafísica anteponiendo la conciencia de la quiebra del fundamento y la *presencia* de la diferencia que se abre con ella. Logrando «una legitimación que no apela a la estructura del ser ni tampoco a una ley de la historia, sino a un ‘tomar nota’, *marcado por un deje de historicismo* —, el pensamiento débil asume y continúa la herencia de la dialéctica y la conjuga con la de la diferencia»⁵⁹.

Además de «*Verwindung*» y «*pietas*», conceptos clave de la formulación de 1983, la transición al *debolismo* a lo largo de los años precedentes se construye sobre la base de otras adopciones terminológicas extraídas de Heidegger. Produce, además, el desplazamiento definitivo de Nietzsche a un segundo plano, que aparece ahora más como eficaz crítico de los contenidos de la metafísica que como garante de la proyección escatológica y revolucionaria del sujeto. Heidegger, en cambio, proporciona los elementos para la comprensión metahistórica de la dinámica de apertura que constituyen el giro al *debolismo*. Sin duda, el núcleo central sobre el que giran el resto de conceptos es el de *Andenken*, punto de llegada en el que el agotamiento

⁵⁷ Ibid.: p. 30.

⁵⁸ Ibid.: p. 38.

⁵⁹ Ibid.: p. 35. Énfasis añadido.

de la metafísica coloca al pensamiento, del que habrán de partir los ensayos de posibles nuevos movimientos del pensar postfundacional. De algún modo cifra el *Andenken* el recogimiento del pensamiento, su impotencia proyectiva contrasta radicalmente con las formas metafísicas y dialécticas que aún pretenden el dominio sobre su objeto, la configuración de la realidad a partir del concepto, que termina por justificar la violencia metafísica, de la que el terrorismo revolucionario era la última expresión. La rememoración sustituye, pues, a la proyección, remontándose a la esencia de la verdad como libertad, según es presentada en la célebre conferencia heideggeriana, en la que el ser aparece como un trasfondo de indeterminación que proporciona un suelo, a la vez que priva de perentoriedad, a toda decisión histórica⁶⁰. Una situación de precariedad y préstamo, si se mira desde la pretensión metafísica de establecer, con carácter inconcuso y definitivo, la seguridad del fundamento. Tal situación *convoca* al pensamiento a pensar la lógica —contingente, no teleológica— de su proveniencia y, en general, de la proveniencia como tal, que conduce a pensar el ser como ámbito de oscilación en la que toda formación de sentido queda suspendida.

Veremos, entonces, que el acceso a la posibilidad del *Andenken* no es producto de una mera decisión teórica sino que viene inducida por la situación calificada por la *Ge-stell*, el momento decisivo y terminal de la provocación técnica que sirve de preámbulo al *Ereignis* y en el que la determinación de las características que la metafísica atribuía a hombre y ser son suspendidas en un original e inédito ámbito de oscilación y que permite pensar una nueva forma de pertenencia mutua. El *Grund* metafísico se transforma, pues, en esta fluctuante nueva ausencia de fundamento estable que, sin embargo, no se presenta como una inmoderada confusión en la que todos los gatos son pardos. No se abandona el fundamento para internarse en el puro azar. Por un lado, es cierto que la disolución del ser de la tradición en acontecimiento implica la apertura a una pluralidad de modo análogo a cómo la experiencia del sentido se articula entorno a individuos, grupos y épocas, dando lugar a una forma u otra de relativismo. Sin embargo, el argumento de la procedencia —el carácter de destino implicado en el hecho de la apertura— limita la dispersión en tal proliferación,

⁶⁰ M. Heidegger: «De la esencia de la verdad», en *Hitos*, op. cit., pp. 151 ss [GA 9: 177 ss].

previando los efectos perniciosos de un relativismo que asume la desaparición de los fundamentos últimos para anunciar la multiplicación de mónadas autorreferenciales destinadas a chocar entre sí indefinida y violentamente en el vacío. En efecto, se perfila una totalidad débil, «heterogénea» la llama Franca D'Agostini⁶¹, que garantiza la permeabilidad entre tradiciones, la comunicación entre *pietates* mediante «operaciones concretas de persuasión»⁶². Esto da contenido a la propuesta de una ética de la *pietas*: una ética de «bienes» antes que de imperativos⁶³, a la vez que constituye la base para una identificación estricta, al modo que ya Heidegger había decretado, entre filosofía y hermenéutica. Ello proporciona a la filosofía su independencia e, incluso, prioridad respecto de la ciencia, en tanto que la apertura es previa y constituyente respecto a toda correspondencia o adecuación. Mas además, y sobre todo, se deriva una hermenéutica cuyas operaciones tienen un carácter irremediabilmente retórico que, sin embargo, insistamos, abarca a la infinita pluralidad de los discursos, de los vínculos, fidelidades, pertenencias, etc., en un solo ámbito de procedencia. Dicho ámbito servirá de instrumento de legitimación a un concepto, muy general y poco matizado, de democracia que quizás resultara obvio en el momento de su formulación. Finalmente, el característico tono profético que, de modo inquietante, termina apareciendo en Vattimo invariablemente, no es abandonado en el nuevo proyecto que apunta, una vez más, a «preparar la humanidad ultrametafísica»⁶⁴.

⁶¹ F. D'Agostini: «Dialéctica, diferencia, hermenéutica, nihilismo: las razones fuertes del pensamiento débil», loc. cit., p. 48.

⁶² G. Vattimo: «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil», loc. cit., 38.

⁶³ Ibid.: p. 39.

⁶⁴ Ibid.: p. 42.

3. La estructura de la debilidad: Heidegger revisitado.

Desde que iniciara la serie de reflexiones sistemáticas sobre el significado de Nietzsche, durante y después de la guerra, Heidegger integra cada vez más sólidamente el asunto de la técnica en su discurso sobre el problema de la metafísica. Llegará a afirmar que «técnica» es sólo un nombre para designar a la metafísica una vez que se ha comprendido su estructura y, sobre todo, *su historia*. Una historia que, como vimos en su momento, tiene en el propio Nietzsche su conclusión. Sin entrar en mayores complejidades, diremos que la técnica coincide con la «voluntad de voluntad» como imposición totalizadora que pone a la realidad entera bajo el aspecto de la producción. No se piensa, pues, la técnica como un objeto, ni sólo como la organización de recursos con vistas a la solución de problemas prácticos, sino como una suerte de decisión previa que tiende a poner la cosa como *representación*, cuya realidad hay que «imponer». La cosa, toda cosa, el ser mismo, acaban convertidos en piezas y recambios de una representación. De ello se deriva una visión de la técnica que subvierte la imagen tradicional que la considera aplicación derivada de la ciencia. Al contrario, la relación de aquella con la verdad es originaria y, por tanto, *anterior a la propia ciencia*. Ya en los años cincuenta⁶⁵, podrá afirmar Heidegger que más allá de las máquinas y de la producción, bajo la técnica se da la posibilidad de articular la comprensión de la totalidad de lo que hay.

Aquí este nombre [la «técnica»] abraza todas las zonas del ente que están equipando siempre la totalidad del ente: la Naturaleza convertida en objeto, la cultura como cultura que se practica, la política como política que se hace y los ideales como algo que se ha construido encima. La palabra «técnica» no designa entonces las zonas aisladas de la producción y del equipamiento por medio de máquinas.

⁶⁵ Además de, como se ha dicho, en sus estudios sobre Nietzsche, la reflexión sobre la técnica transcurre por una serie de hitos bien conocidos que apuntamos brevemente: «La época de la imagen del mundo» (1938), «¿Y para qué poetas?» (1946), ambas incluidas en *Caminos de bosque*, culminando en «La pregunta por la técnica» y «Superación de la metafísica» contenidas en *Conferencias y artículos* (1954). Respecto a estas obras, *Identidad y diferencia* (1957), supone un vuelta de tuerca. Vid.: A. Leyte: *Heidegger*, op. cit., pp. 221-236. Cfr.: del mismo autor, el imprescindible estudio introductorio a M. Heidegger: *Identidad y diferencia*, op. cit., pp. 7-55.

Ésta tiene ciertamente una posición de poder privilegiada que hay que determinar de un modo más preciso y que se basa en la primacía de lo material como presuntamente elemental y objetual en primera línea⁶⁶.

El hombre también habrá de sucumbir ante la emergencia de este inmenso poder de manipulación. En efecto, la técnica moderna como metafísica cumplida se manifiesta en la remisión de lo común de todo lo ente, de la realidad como tal, al sujeto, a aquello que Descartes llamó *cogito*. Lo cual, aún bajo el aspecto de un empoderamiento del hombre, tiene, sin embargo, la consecuencia nociva de ponerlo bajo el efecto de la instrumentalización generalizada. Porque, de hecho, la técnica no es algo humano. Aquello que es llamado sujeto no es más que el procedimiento reunificador que recibe también el nombre de «método»: *el sujeto es el procedimiento que asegura a todo lo ente, incluido el hombre considerado bajo esta determinación*. Y, visto desde la perspectiva de la producción, si toda la naturaleza es puesta bajo la estructura de la *provocación* (se la provoca para que produzca algo de determinada manera) haciéndola funcionar como reserva constantemente disponible para aquello que provoca, el hombre será, a su vez, uniformado bajo la figura del trabajo, que no consistirá en otra cosa más que en provocar a la naturaleza para que aparezca técnicamente. Esta uniformización reduce al hombre a la máxima unidimensionalidad del trabajo y el consumo que lo pone también en la reserva de lo intercambiable y lo disponible.

En la situación técnica, entonces, el hombre aparece como el ente al que le corresponde asegurarlo todo bajo la forma del cálculo y el plan que se ha de extender indefinidamente. Pero también a todo ente, al ser, natural e histórico, se le impone aparecer como objeto del plan y del cálculo. Hombre y ser están determinados bajo esta imposición que los dispone

⁶⁶ M. Heidegger: *Conferencias y artículos*, op. cit., p. 72 [GA 7: p. 94.].

y obliga a aparecer. Heidegger llama a esta situación *Ge-stell*⁶⁷, palabra que nombra a un tiempo todo aquello que de común hay en lo que llamamos «organización», «información», «planificación», «funcionalización» y para lo que carecemos de una representación. Carece de representación y de concepto porque no nos concierne como algo presente, no es sustancia ni objeto para un sujeto, es precisamente el *juego* en el que todo aparece bajo el signo de la reemplazabilidad. Es, antes bien, la constelación en la que hoy hombre y ser se copertenecen, la expresión de la esencia de la técnica que ya no pertenece al hombre sino que hace valer al hombre así como hace valer al ser.

Paradójicamente, el cumplimiento definitivo de la metafísica en la situación técnica, nos pone en una posición comparable a la que se le atribuye al pensamiento de Parménides. En la *Ge-stell* aflora de nuevo la *mismidad* que quedó extraviada con la irrupción de la metafísica; ambas, una como el *antes* y otra como el *después*, señalan, cada uno a su modo, un estar *fuera* de ella y, por tanto, *fuera de su historia*. Pero, ¿qué significa este fuera? ¿Cómo se está *fuera* de la metafísica? El extremo y total desterramiento nos coloca fuera de la historia que lo ha provocado. Sin embargo, se puede estar fuera y no percatarse. De hecho, *hay que entrar en el fuera en el que hemos sido colocados*⁶⁸. Empezar, por ejemplo, la crítica de los efectos perversos de esta

⁶⁷ El término ha sido traducido de diversos modos: «com-posición» (Leyte y Cortés), «estructura de emplazamiento» (Garrido y Duque), «*im-posizione*» (Vattimo). Heidegger emplea *Gestell*, un nombre colectivo formado por la partícula «*ge-*» (junto a, conjunto de cosas) y «*stellen*» (de «*Stall*», lugar o posición), escribiéndolo «*Ge-stell*» para expresar la escisión entre «tierra» y «mundo» que es emplazada en la «forma» [«*Gestalt*»] de la obra de arte («El origen de la obra de arte», en *Caminos de bosque*, op. cit., pp. 61 ss.). Más adelante, «*Ge-stell* significa lo coligante de aquel emplazar que emplaza al hombre, es decir, que lo provoca a hacer salir de lo oculto lo real y efectivo en el modo de un solicitar en cuanto un solicitar de existencias (...) el modo de salir de lo oculto que prevalece en la esencia de la técnica moderna, un modo que él mismo no es nada técnico» («La pregunta por la técnica», en *Conferencias y artículos*, op. cit., p. 22 [GA 7: p. 27]). Es tomado, en general, como el conjunto de la técnica moderna, su *Wesen* en el mundo contemporáneo como elemento que determina, «*be-stimmt*», el horizonte del Dasein. La traducción de Leyte, «com-posición» recoge algo de lo que la mencionada partícula «*Ge-*» significa, carácter colectivo, general, que indica la *totalidad* del poner (*Stellen*); pero la de Vattimo «*im-posizione*» hace mención a la urgencia e inderogabilidad de ese poner, también clave en la lectura que aquél hace del término heideggeriano. Podríamos decir que es *impuesto* como *totalidad*. «Como totalidad del mundo técnico, el *Ge-Stell* define la condición (la situación) de nuestro específico arrojamiento histórico-finito. Él es también la condición de posibilidad del venir de los entes al ser en esta determinada época». (G. Vattimo: *Más allá del sujeto*, op. cit., p. 60.)

⁶⁸ A. Leyte: «Introducción» a M. Heidegger: *Identidad y diferencia*, op. cit., p. 42.

historia deja intacta su esencia, a la vez que bien puede implicar que recaigamos una y otra vez en el pensar metafísico. Y mientras persista la metafísica continuará el extravío. Sin embargo, acceder desde la metafísica a su esencia y a su historia significa para el pensamiento la posibilidad de dar un *salto* [*Sprung*] que, junto al «paso atrás» [*Schritt Zurück*], descrito en la segunda parte de *Identität und Differenz*, constituyen los movimientos fundamentales del pensar postmetafísico. El salto se hace posible por la situación de extremo desterramiento que nos devuelve a donde ya estábamos: a la constelación de hombre y ser regidos por la esencia de la técnica moderna. Por otro lado, una vez exhausta la metafísica, el pensamiento puede acceder a la diferencia por el procedimiento del «paso atrás» que trata, fundamentalmente, de pensar el ser no ya como fundamento sino precisamente como diferencia. Veamos la lectura que de todo ello extrae Vattimo.

*

La metafísica se realiza como totalidad técnica en la que teoría y praxis se hacen solidarias, mas no como una absolutización del sujeto según la proyección romántica y marxista, sino por mero efecto de aplastamiento bajo el sistema del cálculo. Toda teoría es comprensión objetivadora, toda praxis tiende a resolverse en trabajo. La metafísica como totalidad reificada ha bloqueado por doquier la posibilidad de acceder a *lo que se era*, poniendo al hombre en la situación generalizada de desterramiento (*Heimatlosigkeit*). ¿Qué significa, pues, pensar fuera de la metafísica? ¿Queda, de hecho, algo por pensar?

¿Acaso podemos opinar nosotros que la entrada con el pensamiento en el origen de la esencia de la identidad puede llegara a realizarse algún día? Justamente porque tal entrada necesita un salto, precisa su tiempo, el tiempo del pensar, que es diferente al del calcular, que hoy tira en todo lugar de modo violento de nuestro pensar. Hoy en día, la máquina del pensar calcula miles de relaciones en un segundo: a pesar de su utilidad técnica, están privadas de esencia. De cualquier modo que intentemos pensar, y pensemos lo que pensemos, pensamos en el campo de la tradición [*wir denken im Spielraum der Überlieferung*]

[...] Sólo cuando nos volvemos con el pensar hacia lo ya pensado, estamos al servicio de lo por pensar⁶⁹.

Frente a la «máquina de calcular» es necesario, pues, abrir el «tiempo de pensar». El pensamiento sólo puede abandonar la metafísica preguntándose por ella, indagando su historia. Precisamente, pensando la historia de la representación en sus diversas acuñaciones se abre la vía a un pensamiento no representacional. Este pensamiento se desarrolla en la mencionada complementariedad de los dos *actos de pensamiento*⁷⁰, uno de retracción hacia la constitución de la metafísica y otro orientado a un ir más allá del ser. La retracción consiste en el pensamiento rememorante o *Andenken*⁷¹, uno de los temas centrales de Heidegger retomados por Vattimo para llevar a cabo su transición desde la dialéctica. Lo cierto es que el término no ha sido tenido en cuenta con la igual intensidad que otros del repertorio heideggeriano. Entre los comentaristas y críticos ilustres de Heidegger, dejando a un lado aquellos momentos en los que está en liza la relación de éste con la poesía de Hölderlin, a penas han mostrado interés por la productividad del concepto. Destaca de nuevo la excepción de Habermas, quien lo identifica como núcleo argumental útil para ilustrar la renuncia heideggeriana al proyecto de la modernidad: «El acontecer del ser ya sólo puede experimentarse en un pensar rememorativo y exponerse narrativamente, no es posible darle cobro ni exponerlo

⁶⁹ M. Heidegger: *Identidad y diferencia*, op. cit., p. 95 s [GA 11: p. 50]. Énfasis añadido.

⁷⁰ M. Haar: *Heidegger et l'essence de l'homme*, op. cit., pp. 136 ss.

⁷¹ «*Andenken*» da nombre a un célebre poema de Hölderlin de 1808 así como a un no menos célebre comentario de Heidegger a este poema, datado en 1943 y reunido junto a otros trabajos sobre el poeta en el volumen *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung*. «*Andenken*» se vierte al castellano normalmente como «recuerdo» o «memoria» aunque resulta insuficiente dado que el uso heideggeriano del término lo pone en juego con «*denken an*», «pensar en», lo que lo liga al tiempo presente y al futuro, recurso del que carece nuestra palabra «memoria»: «Bien está pensar [*denken an*] en lo ya sido, pero ahora lo que importa también, como si de un único y mismo pensar se tratara, es pensar en [*An-Denken*] lo venidero». (M. Heidegger: *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 129 [GA 4: p. 110]. Cfr.: en *ibid.*, la nota de los editores; p. 87 n. 1). «*An-Denken*» se vincula, a su vez, con «*An-dacht*», prestado del léxico religioso que designa recogimiento del alma y devoción. «Recogimiento del alma [*Gemüt*] junto al ser», se dice en *Wass heisst Denken?* donde Heidegger expone el sentido del *Andenken* acotando un campo semántico vinculado al antiguo alemán «*Gedanc*»: «*Denken*» [pensamiento], «*Gedächtnis*» [memoria] y «*Danken*» [agradecimiento]. Notable acento piadoso (¡«*pietas*»!). *Denken ist Danken*, el pensamiento del *Andenken* entiende el ser como un don. *Andenken* tiene también el sentido de «conmemoración» en el sentido de que es lo contrario de olvidar este don. (M. Heidegger: *¿Qué significa pensar?*, op. cit., p. 188 [GA 8: 231]).

argumentativamente»⁷². Resalta Habermas que la creatividad en las formaciones de sentido que abren el mundo, que según fueron expuestas en *Sein und Zeit* contaban aún en el inventario de las facultades humanas, son definitivamente transferidas al ser. Por su parte, al *Dasein* no le quedaría más que plegarse a la autoridad de un sentido del ser que no está ya a su disposición y se le despoja de toda voluntad de autoafirmación en cuanto sospechosa de subjetividad⁷³.

Vattimo encuentra, sin embargo, un enorme filón en el concepto. Para éste, el *Andenken* contiene la clave del pensamiento que «olvida el ser como fundamento»⁷⁴, el que abandona el ámbito metafísico de la representación, en el que la realidad se despliega en un orden de mediaciones y concatenaciones dialécticas y el que, precisamente en cuanto se sustrae de esta cadena de la fundación, salta fuera del ser entendido como *Grund*. Este salto debe conducirnos, dice Vattimo siguiendo a Heidegger, allí donde ya estamos, a la constelación de hombre y ser configurada en el *Ge-Stell*. El salto retorna porque deja su lugar de inicio sólo para *reapropiárselo*, es por ello que es al mismo tiempo *Andenken*: «*Der Sprung bleibt Sprung nur als andenkender*», dirá Heidegger⁷⁵. «Salto» y «paso atrás» conforman una suerte de estructura *kinética* que se corresponde con el fenómeno de la *Ge-stell* que es, al mismo tiempo, su posibilizador. El *Andenken* debe, pues, ser pensado conjuntamente con el *Ge-stell*⁷⁶. Ambos son colocados en un relato en el que del sombrío y omnímodo poder alienador de la técnica emerge la posibilidad de dejar atrás el fundamento sobre el que ésta se sustenta. Y ello presenta, de momento, dos consecuencias importantes.

⁷² J. Habermas: *El discurso filosófico de la modernidad*, op. cit., p. 186.

⁷³ Maliciosamente añade Habermas que esta vacía disponibilidad a la entrega debe completarse con la igualmente vacía fórmula del «pensar conmemorativo» que, por supuesto, cualquiera puede rellenar con todo tipo de exigencias según le dicte su estado de ánimo. Habermas se refiere explícitamente a Reiner Schürmann y su lectura subversiva y anarquista de la ontología heideggeriana (vid.: p. 174 n. 23), aunque claramente la misma crítica, como veremos, podría ser aplicada a la lectura de Vattimo. En cualquier caso, es de destacar que Habermas considere la figura del *Andenken* como el aspecto teórico fundamental en el último Heidegger y lo emplee como expediente con el que medir la filosofía de éste a otras criticadas en el libro. Cfr.: Especialmente las de Bataille (p. 131), Derrida (p. 228) y Foucault (p. 336)

⁷⁴ G. Vattimo: *Más allá del sujeto*, op. cit., p. 50

⁷⁵ M. Heidegger: *La proposición sobre el fundamento*, op. cit., p. 134 [GA 10: p. 158]: «Sólo en cuanto conmemorativo sigue siendo el salto salto»

⁷⁶ G. Vattimo: «Dialéctica y diferencia» (1979), en *Las aventuras de la diferencia*, op. cit., p. 149

Por un lado, significa una proximidad de Heidegger con autores como Bloch o Benjamin, en la aceptación de la técnica como destino del hombre moderno. Así, además —o más allá— de la crítica de la alienación técnica emerge una novedosa valoración positiva de una instancia posibilitadora para una eventual superación de la metafísica. Por otro lado, insiste Vattimo en que para Heidegger la rememoración del *Andenken* está marcada por una *impotencia* constitutiva, que es, precisamente, la que se reconoce en la conexión mencionada entre «*Denken*» y «*Danken*». Lo cual significa, ante todo, que el pensamiento lo encuentra como aquello por lo que es sostenido y de lo que no dispone; es por esto, en el fondo, que no lo puede hacer presente como objeto, porque el objeto es asimismo aquello de lo que el sujeto siempre, en principio, dispone. «El pensamiento como memoria piensa el *Anwesen* como *Anwesenlassen*»⁷⁷, impidiendo la identificación de la apertura histórica con el ser como tal. Significa, en cambio, captar la apertura del ser, en la cual estamos arrojados, como acontecimiento; o también «recordar la *Schickung* como *Schickung*, como hacer-ser-presente, es decir, estar frente a la totalidad de lo fundante-fundado de la metafísica desplegada en técnica como frente a una posibilidad histórica, y no como frente al ser mismo»⁷⁸. Esta impotencia del pensamiento, que impide todo perentorio cierre categorial, se corresponderá con una visión depotenciada del ser mismo, dando lugar al argumento *debolista*.

*

Ein erstes, bedrängendes Aufblitzen des Ereignisses erblicken wir im Ge-stell.
Martin Heidegger

El célebre *dictum* heideggeriano sobre el destello del *Ereignis*⁷⁹ funciona, para Vattimo, en un sentido idéntico a la frase nietzscheana «Dios ha muerto». En ambos casos estamos frente al anuncio de un evento *fundante-desfundante*: «fundante, en cuanto define y determina la condición (la posibilidad, el hecho) del venir de los entes al ser;

⁷⁷ G. Vattimo: «An-Denken. El pensar y el fundamento» [«An-Denken. Il pensare e il fondamento», publicado en *Nuova corrente*, 1978, fasc. 67-67]; en *Las aventuras de la diferencia*, op. cit., p. 119.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ M. Heidegger: *Identidad y diferencia*, op. cit., p. 91 [GA 11: p. 47]: «En la composición vemos un primer e insistente destello del Ereignis».

desfundante, porque esta condición está definida y determinada precisamente como privada de todo fundamento»⁸⁰. Expliquemos esto brevemente: la muerte de dios no es un concepto sino un acontecimiento; un evento que, una vez ocurrido, dada su colosal envergadura, necesariamente condiciona toda otra experiencia posible en nuestro mundo. Lo mismo ocurre con el *Ge-stell*, es el evento que constituye y determina una constelación de «pertenencia», a la vez que nos abre a nuevas formas de experiencia (del ser). Es por ello que el *Ge-stell* funciona como fundamento, aunque no en el sentido *absolutum et inconcussum* de un *Grund* metafísico, pero sí con la capacidad de garantizar un modo determinado de darse algo como algo, a saber, como oscilación, «suspendido en un movimiento de transpropiación». Como el anuncio del dios muerto, el *Ge-stell* se presenta con una perentoriedad propia, la fuerza de un hecho insoslayable, del que el pensamiento debe dar cuenta y al cual debe corresponder, es «la ‘verdad’ que fundamenta el pensamiento de la desfundamentación»⁸¹.

Las figuras, si es lícito llamarlas así, del «salto» y el «paso atrás», así como el hecho de que sea en la intensificación del *Ge-stell* —cuyo efecto priva al hombre de arraigo⁸²— que brille el atisbo del *Ereignis*, implican una forma alternativa (a la de la metafísica, la de la dialéctica) de acceso a una posición desde la que mirar a la historia como totalidad, una forma peculiar de unidad y, en consecuencia, una tentativa postmetafísica de fundamentación. No se trata, nos dirá Vattimo, de un itinerario de reapropiación, sino de lograr la forma de habitar en los umbrales del *Ereignis*⁸³. La «confusión» a la que conduce el *Ereignis* no es ceguera, sino el tipo de visión que corresponde una vez queda deshecho el hechizo del fundamento en el que la metafísica nos mantiene. El acceso al ámbito de oscilación adquiere, así, un ulterior y más explícito carácter hermenéutico; responder a la apelación del *Ge-*

⁸⁰ G. Vattimo: *Más allá del sujeto*, op. cit., p. 59 s.

⁸¹ Ibid.: p. 57. Ello difiere sensiblemente de la que Vattimo considera la alternativa en la lectura del mensaje heideggeriano: el pensamiento francés que tiende a *representar* la diferencia, sacándola del olvido en el que había caído. *La diferencia sólo puede ser aferrada en la transitividad, que es también transitoriedad*.

⁸² M. Heidegger: *La proposición del fundamento*, p. 59 [GA 10: p. 60]: «privándolo de todo suelo y fundamento que le permita echar arraigo, es decir privándolo de aquello de donde ha crecido, hasta ahora, toda era grande de la humanidad, todo espíritu que ha abierto nuevos horizontes para el mundo, toda acuñación de la figura humana».

⁸³ G. Vattimo: «Dialéctica y diferencia», loc. cit., p. 163.

stell comporta también un salto que nos pone en una relación liberadora con la *Überlieferung*⁸⁴, aquel juego de transmisión de mensajes, de palabras, en que consiste el único elemento de posible «unidad» de la historia del ser (que en esta transmisión de mensajes se resuelve completamente). Precisamente, lo que permite el «salto» es la captación de la lógica del fundamento en su totalidad. Esto había sido anticipado por el Heidegger de *Sein und Zeit* y su estudio sobre la capacidad de la muerte para servir, retrospectivamente, de fundamento sobre el que restituir la totalidad perdida del Dasein. Este fundamento no opera como el *Grund* metafísico que «ha significado desde siempre el cierre de la serie de las conexiones, la constitución justamente de una totalidad, contra el regreso in infinitum»⁸⁵.

La constitución del ser-ahí en un *continuum* histórico tiene que ver radicalmente con la muerte en cuanto ésta, como permanente posibilidad de la imposibilidad de todas las otras posibilidades, y por tanto como posibilidad auténtica en cuanto auténtica posibilidad, deja ser todas las otras posibilidades más acá de ella, y las mantiene también en su específica movilidad, impide su enrigidecimiento en posibilidades-realidades exclusivas, permitiendo, en cambio, que se constituyan en un tejido-texto⁸⁶.

⁸⁴ Este concepto es, como veremos en las páginas que siguen, fundamental en el inventario léxico que Vattimo extrae de Heidegger. La diferencia en *Überlieferung* y *Tradition* es, seguramente, de matiz, pero no por ello menos deja de ser crucial. Como apunte introductorio fijémonos en la aparición de los términos en *Ser y tiempo*. Ahí la «tradición» es lo que convierte en cosa obvia lo que nos ha sido *legado* o *transmitido* [*überlieferte*] obstruyendo de ese modo el acceso a las fuentes originarias (§6, p. 45 [GA 2: p. 21]). En general, *Tradition* se vincula a la tarea de la *Destruktion* mientras que *Überlieferung* se vincula a la repetición y a una forma auténtica, *geschichtlich*, de relación con el pasado (§74, pp. 398 ss [GA 2: pp. 382 ss.]).

⁸⁵ G. Vattimo: *Más allá del sujeto*, op. cit., p. 54.

⁸⁶ *Ibidem*. A propósito de la temporalidad: «El horizonte más comprensivo es aquel en el que el ser es probado como temporalidad «débil», es decir, no tanto como articularse de pasado, presente y futuro en relación a la dimensión aún humanista de la decisión, como podía parecer en las páginas más ‘existencialistas’ de *Ser y tiempo*; la temporalidad no es sólo y ante todo el constituirse del flujo de la historia (de la existencia) en un contexto orgánico en virtud de la anticipación decidida de la muerte, es también, y más radicalmente, destitución de toda continuidad histórico-hermenéutica en relación al hecho mismo de la muerte, experimentado como lo que vuelve efímera toda colocación histórico-cultural, y, por tanto, como el lugar en el que se despliega la forma de lo Mismo que hace ser las diferencias destinales de las épocas y las existencias»; G. Vattimo: *Las aventuras de la diferencia*, op. cit., p. 171.

Juntamente con el proyecto de una «fundamentación hermenéutica» comparece por primera vez en los textos de Vattimo el concepto de «debilidad», que implica una ubicación, la explicitación de una situación intermedia entre la aspiración (*excesivamente* metafísica) de la dialéctica y la cesión apresurada del ejercicio legítimo del pensamiento implicado en el relativismo de la afirmación de una pluralidad irreductible: «El *Ge-stell* nos introduce en el *Ereignis* como ámbito de oscilación también y sobre todo en cuanto destituye la historia de su *auctoritas*, haciéndolo justamente no una explicación-justificación dialéctica del presente, y tampoco una desvalorización relativista de él, sino el lugar de una urgencia limitada, de una universalidad problemática»⁸⁷. Puesto en la proximidad del *Ereignis*, el pensamiento accede a un ámbito en el que toda emergencia del presente es reconducida a una red de relaciones que se extienden *in infinitum*, suspendiendo el proceso en un remontarse indefinidamente, sin un origen en el que detenerse. Tal es la tarea infinita de la interpretación cuyo correlato es el carácter inagotable del ser⁸⁸. Dicho ámbito es lo que en lenguaje heideggeriano se designa como «oscilación» y en el que, una vez perdidos los caracteres metafísicos que la tradición les había atribuido, queda al descubierto la *constitución* «débil» de la relación hombre-ser.

*

¿Qué significa, entonces, «debilidad»? Sobre todo que el pensamiento rememorador implica «acoger a la totalidad» de la historia del ser no como proceso ordenado causal, necesaria o dialécticamente, sino como acceso al ámbito de oscilación⁸⁹. El movimiento de la rememoración implica, pues, además de una mirada retrospectiva otra prospectiva, que conserva el impulso del inicio y lo proyecta hacia tal espacio oscilatorio. Y, no teniendo que ver con la lógica acumulativa, ni exclusivamente anamnésica de la *Erinnerung* de Hegel, lo cierto es que

⁸⁷ G. Vattimo: *Más allá del sujeto*, op. cit., p. 65.

⁸⁸ Existe una notable coincidencia con los trabajos que Pareyson llevaba a cabo también por esos tiempos. Vid.: L. Pareyson: *Verdad e interpretación*, op. cit., II §13.

⁸⁹ G. Vattimo: «Dialéctica y diferencia», loc. cit., p. 166.

se le reconoce a la mirada, al pensamiento, un poder sinóptico y panorámico que bien podría ser considerado un sospechoso ascendente hegeliano. ¿Hasta qué punto la conexión no dialéctica entre *Andenken* y *Ge-stell* configura un metarrelato? ¿Se conserva en Vattimo el recurso a una filosofía de la historia como paradigma de justificación? No caben muchas dudas sobre el hecho de que el tema del *novum* marca la coherencia de esta nueva posición vattimiana con los problemas que guiaron sus primeros trabajos. El *novum* no es otra cosa que la posibilidad de salida de la historia de la metafísica. El «fin de la historia» como «nuevo inicio»: *el Ge-Stell no es toda la Ereignis, sino su preludio*⁹⁰. Entonces, más allá de la tendencia a la planificación generalizada y la persistente reducción de todo a *Grund*, cosa que tendría como consecuencia inevitable un eventual agotamiento de la novedad en el marco de la total planificación, el *Ge-stell* se presenta como justamente lo contrario: como la condición previa del acontecimiento que nos aproxima a la posibilidad de un nuevo comienzo.

En el planteamiento que Vattimo toma de Heidegger permanecen residuos hegelianos, si bien Hegel se somete a una depuración controlada de aquellos elementos que conforman una metafísica de la identidad, el telos acumulativo y la idea de totalidad como cierre categorial y fin de la historia. Mas sería difícil negar que la operación nombrada como *Andenken* guarda aún las aspiraciones totalizadoras que habían sido exploradas en sus coqueteos con el modelo dialéctico. El *Andenken* es un apropiador incompleto, *débil* si se quiere, pero definitivamente apropiador. Prueba de ello es que el propio Vattimo, incluso en las obras que lo convierten en acreditado postmodernista, ceda una y otra vez a la tentación, compartida por las fuentes originarias del pensamiento postmetafísico (Hegel, Nietzsche, Marx y, cómo no, el propio Heidegger) de colocarse en el lugar y el momento próximo a la transformación crucial, meta-histórica, ya sea considerada como el fin de la historia o en un nuevo comienzo.

⁹⁰ Ibid.: p. 161 s. Cfr.: M. Heidegger: *Identidad y diferencia*, op. cit., p. 87 s. [GA 11: p. 45 s.]: «Lo que experimentamos en la com-posición [*Ge-stell*] como constelación de ser y hombre, a través del moderno mundo técnico, es sólo el preludio de lo que llamamos acontecimiento de transpropiación [*Er-Eignis*]. Pero la com-posición no se queda necesariamente detenida en su preludio pues en el acontecimiento de transpropiación habla la posibilidad de sobreponerse al mero dominio de la com-posición para a un acontecer más originario».

Ya Gadamer había puesto de manifiesto un punto central de convergencia de la filosofía de Heidegger con la de Hegel. El hecho de la *Kehre*, del abandono de la concepción trascendental del yo y de la fundamentación del planteamiento de la pregunta por el ser en la comprensión ontológica del sujeto, nos dice Gadamer, recuerda al espíritu desdoblado en absoluto que trasciende las figuras del espíritu subjetivo (conciencia y autoconciencia). Mas, sobre todo, existe una proximidad crucial con el idealismo especulativo que consiste en la «inclusión de la historia en el entramado básico de la investigación filosófica»⁹¹. Es claro, en cualquier caso, que Heidegger no piensa en una *necesidad* como la que la Razón hegeliana impone a la historia universal («la historia no es el paso que se ha recorrido, ni el presente se encuentra en la totalidad de lo que ha sido»), motivo por el que habría optado por evitar en sus últimos escritos los términos de resonancia hegeliana «historia» [*Geschichte*] e «historicidad» [*Geschichtlichkeit*], favoreciendo en su lugar aquellos relacionados con «destino» [*Geschick*]. Sin embargo, se desprende de su planteamiento que a la metafísica subyace una estructura, «una cierta consecuencia interna», como unidad del olvido del ser, además de una cierta *necesidad* que conecta aquello olvidado que habrá de retornar. Dice Gadamer:

En la apertura al futuro, que sustenta todo proyectar humano, parece operar una especie de autojustificación histórica: la radical agudización del olvido del ser, tal como es consumada en la era de la técnica, justifica ante el pensar la expectativa escatológica de una inversión que, por detrás de todo cuanto es producido y reproducido, permita que se vea aquello que es. Debe admitirse que semejante autoconciencia histórica no es menos omní-abarcante que la filosofía del Absoluto de Hegel⁹².

⁹¹ H.G. Gadamer: *La dialéctica de Hegel*, Ed. Cátedra, Madrid, 2000 [trad.: Manuel Garrido; orig.: *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*, Verlag J. C. B. Mohr, Tübinga, 1971; p. 131.

⁹² *Ibid.*: p 137. Debe añadirse que idea narrativa mencionada es ella misma *histórica*, una perspectiva que emerge de una situación específica. El relato heideggeriano no pretende erigirse ley universal que pueda determinar los momentos futuros. «Tal vez mediante esta explicación [...] salga a la luz algo permanente que atraviesa el sentido del ser desde el principio hasta su consumación. Pero con todo, sigue siendo difícil decir cómo debe ser pensada esa permanencia, puesto que, no es algo general que valga para cada caso, ni una ley que garantice la necesidad de un proceso en sentido dialéctico». M. Heidegger: *Identidad y diferencia*, op. cit., p. 145 [GA 11: p. 74].

Este es el núcleo esencial al que se adhiere Vattimo. Si la lógica en el desarrollo fenomenológico del Espíritu (la conexión racional-real), nos dice, hace que pensamiento y fundamento avancen unidos, «también para Heidegger podemos pensar porque estamos en una determinada situación histórica. Pero nuestra situación, caracterizada por el hecho de comenzar a captar la *Prägung* del ser como logos en tanto *Prägung* o impronta histórico-destinal y ya no como estructura ‘necesaria’, está también privada de lógica, no tiene un fundamento y no puede tenerlo»⁹³. La reiteración, no siendo imprescindible, puede resultar ilustrativa: no hay una razón (*Grund*) para el evento de la metafísica, esto es, la época en el que el ser se da al hombre en el horizonte del *Grund*. Sencillamente, no hay un porqué de tal evento: «se da, *es gibt*, bajo esta luz, sucede según esta *impronta*, y basta»⁹⁴. Por otro lado, se da una suerte de maduración que permite nuevos modos de pensamiento precisamente porque los resortes que actúan en el interior de la metafísica que se agota lo hacen posible. Reconocer el carácter «histórico-destinal» [*Geschicklich*] del manifestarse del ser como fundamento, esto es, considerarlo como no *explicable* históricamente en base a conexiones necesarias, nos sitúa ya al margen de la *Prägung*. Sin embargo, reconocer esta situación no significa que se pueda *señalar un fundamento de nuestra situación*. Queda acentuado el hecho de que la estructura del *Geschick* heideggeriano carece de *telos* necesario y, por tanto, de toda lógica histórica.

Por otro lado, la ausencia de una lógica histórica no significa que nos encontremos sin más arrojados en un ámbito de puro azar o casualidad. Al contrario, el transcurrir de lo acontecido nos pone frente a la exigencia de dar cuenta, rememoración mediante, de nuestra situación, esa que *convoca* nuestra atención de modo perentorio. Tal «situación» es la *Ge-stell*: marco que nos abre la posibilidad de pensar el ser como *Ereignis*, como constante y recíproca transpropiación entre hombre y ser. Pero, sobre todo, se abre la perspectiva de pensar el ser no ya como fundamento sino como el soporte que hace aparecer a los entes en la apariencia a la vez que, y ello *constantemente*, les sustrae sus contornos

⁹³ G. Vattimo: «Las aventuras de la diferencia» (1979), en *Las aventuras de la diferencia*, op. cit., p. 153.

⁹⁴ *Ibid.*: p. 152.

y los destituye⁹⁵.

En cualquier caso, lo que queda al final de esta travesía es la confusión, la sacudida de la provocación total en el que concluye el discurso heideggeriano de la *Schwingen*: «El acontecimiento de transpropiación [*Ereignis*] es el ámbito en sí mismo oscilante [*in sich schiwigende Bereich*], mediante el cual el hombre y el ser se alcanzan uno al otro en su esencia y adquieren lo que es esencial al perder las determinaciones que la metafísica les prestó»⁹⁶. Así, el *Ge-stell* nos coloca en una situación en que «todo nuestro ser se encuentra por todas partes provocado, ahora jugando, ahora impulsivamente, ahora azuzado, ahora empujado a darse a la planificación y al cálculo de cada cosa, y esto interminablemente»⁹⁷. Toda esta urgencia de la provocación tecnológica en que es arrojada nuestra existencia histórica, la sacudida y el ámbito de oscilación al que hombre y ser son entregados, garantizan la posibilidad del *novum*, de nueva historia ya no, desde luego, como consecuencia de la liberación de la creatividad simbólica del *Übermensch* sino del pensamiento del ser que abandona el modelo metafísico de la representación: «El ser no es uno de los polos de oscilación, que acaso se desenvuelve entre el Dasein y los entes, es el ámbito, o la oscilación misma»⁹⁸. Con la metafísica cae el orden de mediaciones y concatenaciones dialécticas y, precisamente en cuanto se sustrae de esta cadena de la fundación, salta fuera del ser entendido como *Grund*, cuyo contenido consistirá en un nuevo modo de *fundamentación hermenéutica*.

*

El término *Verwindung*, otro insigne préstamo heideggeriano, viene a completar el esquema teórico que se presenta como superación definitiva del pensamiento dialéctico y que compone el núcleo fundamental de la propuesta del *pensiero debole*. Una superación que no debe ser confundida con la noción hegeliana de *Aufhebung*, a la que subyace la idea de una secuencia o una jerarquía en la que los elementos inferiores son disueltos, absorbidos y, finalmente, cancelados en los

⁹⁵ G. Vattimo: «Dialéctica y diferencia», loc. cit., p. 161.

⁹⁶ M. Heidegger: *Identidad y diferencia*, op. cit., p. 89 [GA 11: p. 46].

⁹⁷ G. Vattimo: *Más allá del sujeto*, op. cit., p. 61.

⁹⁸ *Ibid.*: p. 63.

momentos posteriores, más perfectos, que dirigen el total del proceso a una compleción definitiva. *Verwindung* aparece pocas veces y de modo disperso en los últimos textos de Heidegger⁹⁹. Exclusivamente en aquellos en los que se asoma a la esencia de la técnica de un modo que hace ver a la metafísica como prehistoria ya cumplida de ésta. La reflexión muestra este proceso como un destino ineluctable frente al que no cabe más actitud que, precisamente, la *Verwindung*. Frente a *Überwindung*, la «superación» que da título al texto heideggeriano central en la interpretación de Vattimo, que aún puede resultar sospechosa de camuflar algún residuo de la «artificialidad de la voluntad», *Verwindung* completa y agudiza el gesto de alejamiento de la *Aufhebung*. Significa, fundamentalmente, que la metafísica no puede ser superada definitivamente. No se puede intentar rebasar la metafísica sin recaer en ella, *hay que abandonarla a sí misma sin querer cambiar nada en ella*, como si de una enfermedad se tratara¹⁰⁰.

De hecho, esta acepción de *Verwindung* como «convalecer» o «reponerse» de una enfermedad, poco frecuente en el alemán, es la que explota Vattimo con mayor intensidad. Así, sometiéndose a [«rimettendosi *alla*»] la metafísica y al resultado de su desarrollo, el pensamiento puede recuperarse de [«remettersi *dalla*»] la metafísica como pretensión constante y perentoria de llevar el ser a la presencia¹⁰¹. Es en este sentido en el que Vattimo utiliza el término *Verwindung* que, a su vez, dota de un peculiar sentido a la «torsión» mediante la que la metafísica se convierte en su contrario, en tanto que todo fundamento termina por mostrarse como arbitrario. El primitivo sentido heideggeriano, que apunta a aceptación y profundización, no sin ciertas resonancias místicas, como formas de resignación, es reconducido por Vattimo hacia un sentido aún remoto pero que tendrá consecuencias notables, que conecta, a su vez, con el discurso del *schwinden* u oscilación, a través de la raíz «*winden*». «*Verwindung*» será entonces

⁹⁹ Además de en «*Überwindung der Metaphysik*» («Superación de la metafísica» [1954], en *Conferencias y artículos*, op. cit., pp. 51-73 [GA 7: pp. 67-95]) donde figura como tema central, reaparece más adelante en «Entorno a la cuestión del ser» [1955], en *Hitos*, op. cit., p. 335 [GA 9: 385-425]; y, finalmente, en *Identidad y diferencia* [1957], op. cit., p. 88 s. [GA 11: p. 45].

¹⁰⁰ F. Volpi: *Heidegger. Aportes a la filosofía*, Maia Ed., Madrid, 2010 [trad. y ed.: Valerio Rocco; orig.: «Sur la grammaire et l'étymologie du mot 'être'» en J.F. Courtine: *Introduction à la métaphysique d'Heidegger*, L. P. J. Vrin, Paris, 2007; pp. 125-143]; p. 67 s.

¹⁰¹ G. Vattimo: «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil», loc. cit., p. 31.

una torsión que gira hacia la *distorsión*¹⁰², el concepto mediador, la transformación misma por la que el pensamiento de la diferencia, descubierto por Heidegger, se convierte en *pensiero debole* y hace a éste, a su vez, heredero de la dialéctica. Supone, pues, un acceso a una situación distinta que no opera como superación de la precedente, sino su *distorsión*. El modo de pensar el ser que se muestra no ya con la patencia del ente sino con el carácter difuso de la *Über-lieferung* y el *Ge-schick*: concluir en la constatación de que *el ser no es*. Ello conectará definitivamente con el *An-denken* como el pensamiento que corresponde a la *situación* constituida por el fin de la metafísica: el pensamiento que rememora, sin nostalgias, al *ontos on* perdido y lo acompaña en su despedida.

Todo ello se produce en el horizonte de desfundamentación operada por la *Ge-Stell*, que hace concebible al ser más allá del límite de la estabilidad y que sustrae a la metafísica la consistencia de su estructura interna abriendo una perspectiva en la que aparece ésta como *una* posibilidad del pensamiento, no como el único pensamiento posible. En la autodestrucción de la metafísica se produce la posibilidad de justificación de la legitimación de la hermenéutica como el pensamiento consciente de la propia «constelación de pertenencia», que asume la situación epocal y que piensa que el ser no se da ya metafísicamente, sino como «aquel juego de transmisiones de mensajes que constituye la única posible unidad de la historia del ser»¹⁰³. Se abre, además, la posibilidad de un pensamiento que no pretende salirse de la historia, tomándose en serio su proveniencia, esto es, el colapso del dispositivo metafísico de la fundamentación, pero que ofrece a cambio una lógica de su cumplimiento a través de la figura de la *Ge-Stell*.

Como hemos visto, el modo de pensamiento que corresponde a esta lógica es el del *Andenken*. Un pensamiento que quisiera supera la ausencia de fundamentación de la metafísica deberá abandonar toda pretensión de pensar el ser como el objeto de un sujeto. Si se quiere dar un fundamento al pensamiento habrá de saltarse, no en el vacío, pero sí en el único terreno que permite el pensar, el *Boden* sobre el que estamos colocados, el qué de nuestro estar arrojados, como apertura de la

¹⁰² G. Vattimo: «El nihilismo y lo posmoderno en filosofía», loc. cit., p. 151.

¹⁰³ G. Vattimo: *Más allá del sujeto*, op. cit., pp. 71 ss.

diferencia entre existencia y sentido. En definitiva, un *quedarse donde se está*. Paradójicamente se dirá que la metafísica se supera no superándola. Si la metafísica es nuestra historia no se podrá dejar ésta atrás sin más. Es, diciéndolo con Heidegger, nuestra *Schikung*. Si el ser no es sino que se da —como apertura u horizonte en cuyo interior acceden los entes a la presencia— el pensamiento que rememora este peculiar acaecer histórico del ser, como suelo sobre el que ya siempre es puesto el Dasein en su estar arrojado, es el pensamiento que, yendo más allá de la llamada [*Anspruch*] del principio de razón, renuncia a hacer presente el ser como fundamento objetivo y busca escuchar la llamada [*Zuspruch*] más distante y que no se deja representar totalmente¹⁰⁴.

*

Andenken y *Verwindung* indican el camino para la filosofía que ya aportó Heidegger: la hermenéutica. Una hermenéutica radicalizada que pretende ir más allá de la técnica de interpretación e, incluso, de la que se *acomoda* en la mera constatación de la lingüisticidad del ser (Gadamer); una hermenéutica que, ante todo, habrá de considerarse una ontología que tiene como principio fundamental que «el ser no es otra cosa que transmisión de aperturas históricas y de destino que constituyen la posibilidad de acceso al mundo para cada humanidad histórica»¹⁰⁵. En *Dialéctica, diferencia y pensamiento débil*, se apresura Vattimo a advertir que, aún asumiendo la impureza constitutiva del pensamiento privado de anclajes trascendentales, la alternativa a la doctrina del fundamento no es el *absurdum*, ni el dilema puesto en juego entre *arché* metafísico y *an-arché* como una radical anarquía de los principios y el conocimiento. La alternativa al fundamento metafísico es la *fundamentación hermenéutica*: existe una lógica (aunque su estructura de categorías no pertenezca a un mundo ideal imperecedero) y la posibilidad de distinguir entre coherencia y arbitrariedad del discurso. «Simplificando, podemos decir que el transcurso, en el seno de la filosofía occidental del siglo XX, de la filosofía dialéctica al pensamiento de la diferencia se puede describir como el paso de la primera sospecha de que los intereses y la violencia subyacen a los principios estables del sentido a la eventual afirmación

¹⁰⁴ G. Vattimo: «An-Denken. El pensar y el fundamento», loc. cit., p. 128.

¹⁰⁵ G. Vattimo: «El nihilismo y lo posmoderno en filosofía», loc. cit., p. 155.

de la ausencia una *lógica del sentido*»¹⁰⁶. La primera e ineludible tarea del pensamiento es hacer constar, levantar acta —*hermenéuticamente* hablando—, del momento en el que se vive. El nuestro viene marcado por la experiencia de la pérdida del fundamento. Vattimo insiste en tomar como modelo el gesto nietzscheano que constata la muerte de dios. «Dios ha muerto» significa, para Nietzsche, que las condiciones que sustentaban el trasmundo que le servía a aquél de hábitat desaparecen. Cosa que abre una nueva situación que exige del hombre un descomunal esfuerzo de autocomprensión, ya sin apoyos trascendentales. Esta situación se presenta como una verdad con una inderogabilidad propia, no como una *presencia* sino como una *despedida*, no un cierre categorial sino el argumento central del programa de una nueva ontología¹⁰⁷.

Partir de la constatación del «oscurecimiento de la verdad», sitúa al pensamiento en una *Stimmung* marcada por la mortalidad, la finitud, la caducidad... Abandonadas las pretensiones de perentoriedad de la metafísica periclitada, el pensamiento se limitará a recorrer la ruinas y monumentos de lo pensado, marcado por el *sentimiento* de «respeto irreductible» o *pietas*. Las facultades del pensamiento que garantizaban el acceso a la presencia son reconducidas a la instancia única del recuerdo. Habiéndole sido negado todo acceso precategoral, al pensamiento postmetafísico no le queda más que poner en juego las nociones de la metafísica *distorsionándolas, rebajándolas, privándolas* de aquello que las constituía como metafísicas. Es así como adquieren un «valor», en tanto que *monumentos*, que «merecen» el respeto de las huellas de lo vivido. La *pietas* «junto a *Andenken* y *Verwindung* sirve para caracterizar el pensamiento débil de la ultrametafísica»¹⁰⁸. Aunque no cuenta entre los ejemplos que Grondin proporciona en su exposición sobre la latinización llevada a cabo por Vattimo de los términos fundamentales de la filosofía alemana contemporánea, hay en el de *pietas*, sin duda, una veta claramente meridional¹⁰⁹. La *pietas*, como se sabe, constituye la virtud cardinal de la *civitas* romana, nombra el respeto y el sentimiento del deber que, como la «*pietas erga parentes*,

¹⁰⁶ G. Vattimo: «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil», loc. cit., p. 41.

¹⁰⁷ Ibid.: p. 33.

¹⁰⁸ Ibidem.

¹⁰⁹ J. Grondin: «Vattimo's Latinization of Hermeneutics», en S. Zabala (Ed.): *Weakening Philosophy*, op. cit., p. 203 s.

pietas erga Patriam», la tradición coloca sobre el individuo otorgándole una identidad y exigiéndole unos deberes. Aunque tiene su origen en un profundo sentido religioso, no está claro que deba confundirse con el sentido del concepto de «caridad» que desarrolla Vattimo a partir de *Credere di credere*¹¹⁰. Más adelante veremos que la conexión natural, siguiendo la doctrina heideggeriana, del concepto es más próxima a la noción de serenidad o *Gelassenheit*, tal y como habrá de ser desarrollada, en la forma de una mística secularizada, por Rainer Schürmann. Todo el pasado se nos ofrece en la forma de *pietas*, de huellas, voces pretéritas, que no concurren en virtud de modo natural de funcionar de la razón ni por acción de una ley inmanente a la secuenciación de los fenómenos de la historia, sino que se afirman en virtud de un sentimiento de respeto irreductible por los monumentos que se nos presentan en la doble dimensión de caducidad y de duración por la *trans-misión*. Si bien Vattimo parece negarse a asumir la impotencia práctica del concepto, y deberemos discutir hasta dónde ésta es un posición meramente nominal, admite que la primera consecuencia a la que conduce es a la de un pensamiento «antifuncionalista»¹¹¹: perdido el anclaje en el *Grund* metafísico, la filosofía pierde el poder de administrar la legitimidad que justifica las grandes transformaciones. A cambio, ofrece una nueva dimensión de fruición estética, en una disposición del ánimo que invita a la aceptación de la ambigüedad del presente. Presente y pasado quedan envueltos en una ficcionalización generalizada, una desrealización cuyo contenido emancipador venía ya prefigurado en la idea de *Andenken*. Una posición «menos netamente dividida entre realidad y ficción, información e imagen: el mundo de la mediatización total de nuestra experiencia, en el cual ya nos encontramos en gran medida»¹¹².

¹¹⁰ Dumézil aporta una sorprendente anotación sobre el sentido de la *pietas* que anticipa la discusión que abordaremos más adelante: «un sentir articulado bajo esquemas religiosos, y estrechamente ligado al contenido que encierra la palabra *religio*, que indicaba el conjunto de relaciones del hombre con lo invisible, designando inicialmente el escrúpulo, no un salto ni una forma de acción, sino un abstenerse, un dudar inquieto ante una manifestación que necesita ante todo comprender para adaptarse»; G. Dumézil: *La religione romana arcaica*, ed. italiana y trad. de F. Jesi, 2ª ed., Milán, 2001, p. 51. Citado en A. Clemente: «Dilucidando conceptos: ‘pietas’ y ‘caritas’», *Rev. Internacional de Derecho Romano*, octubre 2012, p. 241. (Accesible online: www.ridrom.uclm.es/documentos9/clemente9_imp.doc).

¹¹¹ G. Vattimo: «El nihilismo y lo posmoderno en filosofía», loc. cit., p. 155.

¹¹² *Ibid.*: p. 158.

*

La ontología que se abre paso habrá de asumir conscientemente la forma de un historicismo atenuado¹¹³: sólo hay aperturas destinales enviadas por un *Selbst* que se da exclusivamente en ellas y a través de ellas¹¹⁴. Además, no figurada bajo el modelo único de la diferencia, sino conservando el nexa con las *ilusiones* de la dialéctica¹¹⁵. Lo cual deja abiertas una serie de cuestiones a las que es difícil dar cobro. Por ejemplo, si el futuro queda anulado como dimensión de transformación y pasado y presente quedan envueltos en un solo acto de captación del tiempo, ¿qué sentido tienen entonces las recurrentes referencias a una «humanidad ultrametafísica»¹¹⁶ y al nuevo —*débilmente nuevo*¹¹⁷— comienzo? Colocar todas las formaciones históricas de sentido en un sólo ámbito de oscilación proporciona una cierta posición segura desde la que distorsionar o debilitar las pretensiones de perentoriedad de los grandes discursos metafísicos y de las múltiples formas de violencia que de ellos podrán eventualmente derivarse. Mas, ¿es ésta la única ganancia de la dinámica de reapropiación vinculada al *Andenken*? ¿Qué queda de la dialéctica después de que la necesidad histórica objetiva sea sustituida por el *Gabe* experimentado como destino¹¹⁸? Vattimo parece consciente de la importancia de la cuestión:

No es posible volver a apropiarse la realidad sin liberar previamente al ser del carácter de *estabilidad-presencia*, de la *ousia*. ¿Pero qué

¹¹³ G. Vattimo: «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil», loc. cit., p. 36.

¹¹⁴ G. Vattimo: «El nihilismo y lo posmoderno en filosofía», loc. cit., p. 154. Nótese que este historicismo atenuado, *verwindet*, lleva aparejado un relativismo también mitigado que, sin embargo, dada la presencia de la noción del *Selbst*, impide la aplicación de una multiplicación pluralista indefinida. No obstante, la pluralidad es un hecho irreductible, cosa por la que la *pietas* se presenta en formas múltiples: «así como es diversa la belleza que reconocen diversos individuos, grupos y épocas —reconociéndose al mismo tiempo en ella y constituyéndose, en consecuencia, como grupo—, también las *pietates* resultan históricamente diferentes». (G. Vattimo: «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil», loc. cit., p. 38). La comunicación entre ellas, la extensión de contenidos entre unas y otras, la permeabilidad entre tradiciones, se produce mediante operaciones concretas de persuasión. Todo ello constituye el tema de la hermenéutica, que en Vattimo (como en el propio Heidegger) es sinónimo estricto de filosofía.

¹¹⁵ G. Vattimo: «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil», loc. cit., p. 30.

¹¹⁶ *Ibid.*: p. 42.

¹¹⁷ G. Vattimo: «El nihilismo y lo posmoderno en filosofía», loc. cit., p. 158.

¹¹⁸ G. Vattimo: «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil», loc. cit., p. 41.

sería una *nueva apropiación* que nada tuviera que ver con el ser como estabilidad?¹¹⁹

La dinámica retrospectiva que se le impone al pensamiento a partir de la renuncia al futuro como proyecto no excluye una nueva consideración sobre alienación y emancipación, en una moción nombrada «Heidegger *contra* Schiller»¹²⁰, oposición de semblantes que ya había sido empleada por Cacciari [*supra*]. Parte ésta de la identificación del persistente residuo clasicista en todo planteamiento dialéctico, de la consideración de una humanidad ideal como totalidad armónica que comienza en Winckelmann y Schiller y es continuada en la estética hegeliana y en el pensamiento marxista contemporáneo. La antropología heideggeriana se presenta como un remedio formidable frente a dicha tradición. Para Heidegger no existe *ya* la necesidad de suprimir la alienación: «desalienación» podría significar que el ser se diera como tal en la presencia. El antisubjetivismo de Heidegger se extenderá a través de la discontinuidad del *Abgrund* que rompe también la consistencia interna del sujeto metafísico, como el nietzscheano sueño que sabe que sueña. Sin embargo, el *deseo* de emancipación no desaparece completamente de la *teoría*: el pensamiento retrospectivo que Vattimo apoyado en la noción de «*Andenken*», consiste en pensar el ser como envío, como *Schickung*, incluyendo su movimiento de «retracción» respecto a la presencia. O lo que es lo mismo, piensa la presencia desde su proveniencia. Si el pensamiento del fundamento piensa el ente en su ser presente, como «presentación» [*presentificazione, Vergegenwärtigung*] o representación, forma fundamental del darse el ser como objetividad. Por su parte, el «pensamiento que piensa al propio objeto siempre como diferido, como constitutivamente no presente, es el *Gedächtnis*, el *Andenken*, la memoria»¹²¹. Este remontarse hermenéutico *in infinitum* invierte las prescripciones de la lógica y, logrando la suspensión de toda perentoriedad, *libera al Dasein para otros contextos*. Antes que dialéctica, la relación del pensamiento del *Andenken* respecto del dominio —sobre todo «dominio» se aplicará progresivamente excluyente al «dominio técnico» sobre el hombre y la naturaleza, desdibujándose el contenido político de la emancipación buscada— es

¹¹⁹ Ibid.: p. 30. Énfasis añadido.

¹²⁰ Gianni Vattimo: «An-Denken. El pensar y el fundamento», loc. cit., p. 125.

¹²¹ Ibid.: p. 118.

*oblicua*¹²²: anida dentro del pensamiento calculante, debilita la identificación del hombre como proletario, o como productor técnico, el hombre de la técnica.

Dado que el pensamiento no tiene a su disposición un sistema categorial alternativo al de la dialéctica carece, entonces, del poder para impugnarla definitivamente. A cambio, pretenderá hacer valer la ligazón con la propia proveniencia histórico-destinal que, si bien renuncia a los expedientes canceladores —*Aufhebung*— o que impliquen a la voluntad empoderada —*Überwindung*—, sin embargo retiene de la dialéctica el paso *definitivo* que pretende abandonar la situación de alienación, lo que sin duda representa el *argumento fuerte* del pensamiento débil. Y ello según el procedimiento dialéctico de la negación de la negación: niega que la escisión entre existencia y significado sea reconciliable en una presencia. Niega, además, lo negativo de la escisión y, haciéndolo, hace positiva la diferencia entre ser y ente. Todo ello produce un pensamiento consciente de no ser el pensamiento de la verdad definitiva del ser, sino sólo una interpretación destinada a la caducidad, pero no por ello sin pretensiones de inteligencia y legitimidad todavía, eso sí, *débiles*. Si bien Vattimo no termina nunca de aclarar en qué sentido sigue operante la dialéctica en su propuesta, parece significar que no renuncia a una cierta tensión superadora, frente a la impotencia mística de la vía postmetafísica abierta por Heidegger —según es seguida por Schürmann¹²³—, y frente a la filosofía reconstructiva del *logos* común (Gadamer). La pérdida de los dispositivos metafísicos de la identidad, individual y colectiva, así como la disolución de los ligámenes fuertes entre convicción y acción, ponen al diálogo social como única fuente de sentido y a la democracia como el sistema que se corresponde con este nuevo ámbito que ofrece como su medio exclusivamente significaciones difusas —he aquí la ganancia por la que nos preguntábamos.

[La democracia] no es sólo un método sino un valor, el único que podemos asumir como base. No hay valores «absolutos» a realizar mediante el diálogo y, por tanto, por medio de la democracia; como no hay un lugar definitivo al que nos dirigimos. Sólo existe, como significado de la existencia, la experiencia del remontarse *in infinitum* de la

¹²² Ibidem.

¹²³ J. D. Caputo: *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Fordham U. Press, Nueva York, 1986; pp. 201 ss

red en la que estamos presos y dados a nosotros. Este remontarse es, en el plano de la experiencia social y de las instituciones que la estructuran, lo que se llama democracia¹²⁴.

Sustraerle al ser su esencia como rasgo estable se lleva consigo la estructura interna y trascendental del sujeto y de toda noción de fundamento para el pensamiento. ¿Qué queda entonces tras la *svolta debolista*? Lo que resta es el acaecer histórico del ser en el lenguaje entendido como diálogo entre hablantes que pertenecen a una humanidad histórica determinada, bajo la herencia de la que provienen. El diálogo es el lugar histórico concreto del sentido, que proviene y se da en la palabra como patrimonio —¡reapropiado!— de todos los que participan y que en ellos se disuelve. Cosa que es, de algún modo, coherente con la *Crítica de la razón dialéctica*: «[N]uestra tarea histórica en el seno de este mundo polivalente —dice Sartre— es la de aproximar el momento en que la Historia *sólo tenga un sentido* y en el que tenderá a disolverse en los hombres que la hagan en común»¹²⁵. Heidegger aporta los instrumentos para exacerbar el polo de la disolución, entrevisto pero no llevado a sus últimas consecuencias por Sartre. Romper la exclusividad del vínculo entre ser y presencia estable aparece como la condición efectiva para una *reapropiación posible*, ya no metafísico-dialéctica, del sentido del hacer y del conocer. No hay condiciones de sentido no históricas. A lo que corresponde un pensamiento que no busca ya la superación de la alienación sino su mantenimiento: *sólo un ser que no es dueño de sí mismo, permite al Dasein el ejercicio de su responsable comprensión hermenéutica, no reduciéndolo a un momento de su despliegue hacia la total transparencia de sí. Sólo un Dasein que no es dueño de sí mismo, resolviéndose en total autotransparencia, puede abrirse al ser como algo distinto de sí, y corresponderle responsablemente. Sólo de este modo se produce la posibilidad de una reconciliación —o reapropiación del sentido— que no se resuelva en la prevalencia del uno sobre el otro.*

¹²⁴ G. Vattimo: *Más allá del sujeto*, op. cit., p. 14 s.

¹²⁵ J.-P. Sartre: «Cuestión de método», loc. cit., p. 85. Cfr.: G. Vattimo: «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil», loc. cit., p. 31.

conclusión

fortaleza y debilidad: una evaluación crítica

Dios ha muerto y las grandes finalidades se apagan, pero a nadie le importa un bledo.

G. Lipovetsky

Concluimos con unas últimas líneas con las que enmarcar someramente la ontología política implicada en el pensamiento débil. Es de suponer que, después de lo dicho hasta ahora, no debemos justificar con más argumentos la neta orientación hacia la praxis de la teoría vattimiana. Corresponde ahora, entonces, discutir aspectos más concretos y contextuales. Para ello seguiremos ceñidos a nuestro propósito inicial, evitar las aventuras políticas y teóricas del autor más allá de 1983 y considerar el *debolismo* como un «objeto» independiente, un cuerpo de doctrina que comenzó a forjarse en 1977 y obtuvo una formulación definitiva en aquella fecha.

En lugar de comenzar con una «historia de la crítica», adoptaremos como referencia inicial para nuestra evaluación el libro de Alessandra Ricciardi (*After la Dolce Vita*). Un trabajo compuesto según el canon de los *cultural studies*, escrito en un tono agresivo y militante que, no obstante, presenta la ventaja de contener una cuidadosa síntesis de la vastísima literatura crítica que el *debolismo* ha suscitado. La tesis fundamental de Ricciardi es que la filosofía de Vattimo, entre otros fenómenos del orden cultural de la época, ha contribuido

ostensiblemente al desmantelamiento del complejo ideológico y organizativo de la poderosa izquierda italiana, especialmente, aunque no sólo esa, la que tenía como núcleo de adhesión al PCI. En lugar de compromiso, movilización y conciencia crítica, a los italianos se les ofrece una nueva ideología de consumo inmediato, hedonismo vulgar y aquiescencia generalizada a la que, desprovistos de las viejas armas de la dialéctica y la disciplina de partido, no podrán más que plegarse. Ponemos en discusión la visión reductora que Ricciardi aplica a Vattimo, sobre todo en lo que concierne a la relación de éste con el legado del pensamiento dialéctico, argumentando, como hemos hecho ya en páginas anteriores, que el pensamiento débil es una *continuación de la dialéctica por otros medios*. Esa difícil convivencia de Heidegger y Hegel en el seno del pensamiento débil, reconocida al principio sólo marginalmente por el propio Vattimo, cobra una relevancia específica cuando se trata de ubicarlo en el espectro ideológico del momento de su formulación. Para aclarar el alcance de la fidelidad que Vattimo debe a Heidegger o, dicho en otras palabras, en qué aspectos fundamentales modifica el lenguaje y la visión de éste para adaptarlos a la suya propia, nos acercaremos a otro heideggeriano singular, Reiner Schürmann¹. Creemos de gran interés la simultaneidad, coincidencia temática y puntos de divergencia entre las interpretaciones de Heidegger que

¹ Hijo de un oficial de la *Wehrmacht*, Reiner Schürmann nació en Amsterdam durante la ocupación alemana. Parece ser que la historia de su origen le atormentó durante toda su vida, según narra en una novela autobiográfica que le proporcionó premios y un temprano prestigio (*Les origines*, Paris, Fayard, 1976). Vivió en Francia y es el francés su lengua de trabajo filosófico. Atendió cursos de Heidegger en Friburgo a principio de los setenta, se ordenó sacerdote dominico en 1975 y, tras su mudanza a Nueva York ese mismo año, se convirtió en *protégé* de Hanna Arendt. El núcleo de su investigación filosófica es Heidegger, del que ofrece una fina interpretación conectada con la mística alemana. En este ámbito de interés publicó dos libros importantes: *Maître Eckhart et la joie errante* (1972) y *Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir* (Seuil, Paris, 1982). Tomamos este último texto como referencia del abordaje de la cuestión de la praxis en Heidegger, juntamente con «Political Thinking in Heidegger» (*Social Research*, Vol. 45, n.º. 1, 1978; pp. 191-221) y «Que faire à la fin del la métaphysique?» (en *Heidegger*, Cahier de l'Herne, n.º. 45, dir. por Michel Haar, Ed. de l'Herne, Paris, 1983; pp. 354-369). A pesar del sorprendente paralelismo de los planteamientos de Schürmann y Vattimo, sus itinerarios no se cruzan hasta 1984, con motivo de la publicación inglesa de «Dialettica, differenza e pensiero debole» en la revista americana en la que Schürmann es asiduo y en la que publicó una notable respuesta a la propuesta vattimiana. El primer indicio del que hemos podido obtener noticia posterior a esa fecha, por parte de Vattimo, se localiza en la introducción a la primera edición italiana de *La fine della modernità* de 1985. A partir de ese momento se producen citas esporádicas que celebran la lectura anarquista efectuada por Schürmann, sin análisis ni más base documental en las que apoyar un diálogo significativo con éste.

elaboran Schürmann y Vattimo, por lo que nos serviremos de un análisis comparativo para ilustrar el sentido de la reconstrucción vattimiana y los resultados prácticos que pretende extraer de ella. Finalmente, intentamos una breve disquisición sobre la posibilidad —no lograda— de extraer del *debolismo* categorías políticas.

*

Pier Paolo Pasolini presentó en 1966 una película premonitoria y delirante llamada *Pajaritos y pajarracos (Uccellacci e uccellini)*. En ella, el viejo Totó y Ninetto recorren los arrabales de Roma acompañados por una hurraca parlante cuyo discurso consiste, fundamentalmente, en un conglomerado de retórica marxista enunciada según el estricto código académico. El discurso del pájaro sirve de introducción a una serie de escenas bufonescas que representan la lucha de clases en Italia desde el siglo XIII. En el montaje se entremezclan largos planos documentales de la afligida militancia que llena las calles durante el cortejo fúnebre de Togliatti. La muerte del líder comunista parece albergar un significado simbólico sobresaliente en la película, seguramente relacionado con el final de la Italia de la resistencia, el ocaso de aquella mezcla de fe católica y solidaridad de partido que se proyectaba como aspiración insatisfecha de unión proletaria y conquista del poder. El final de tal aspiración deja tras sí formas precarias de adhesión, vínculos no orgánicos e intensificación del individualismo propios de una sociedad a la que el milagro industrial ha convertido en rica². Los escritos de Pasolini de la década del setenta —los recogidos en *Escritos del corsario* (1975) y *Cartas luteranas* (1976)— testimonian una inquebrantable actitud crítica ante lo que se anticipaba como una suerte de contracultura invertida, que funda en el consumo sus consecuencias fundamentales: conformismo y anuencia social. Finalmente, el destino del viejo sistema de categorías marxistas, juntamente con la tradición de análisis crítico de la realidad social, aparecen figurados en la escena final de *Uccellacci e uccellini*, en la que los dos protagonistas humanos devoran los últimos despojos de la hurraca dialéctica al borde de un camino que no parece dirigir a ninguna parte.

² P. Adams Sitney: *Vital Crises in Italian Cinema: Iconography, Stylistics, Politics*, Oxford U. Press, Oxford, 2013; p. 25.

La despolitización de la cultura italiana y la «entrega incondicional de las armas de la crítica» por parte de intelectuales insignes, presuntamente ligados a la izquierda, es tema de análisis de Alessandra Ricciardi en *After la Dolce Vita*³. En su análisis establece una conexión causal entre la devaluación del legado político del PCI y la posterior constitución de una nueva hegemonía cultural disciplinada por la emergente industria mediática que, a su vez, desemboca en el encumbramiento del *berlusconismo* político de los noventa⁴. En este proceso ejercerán el papel de facilitadores una nueva generación de intelectuales que tienden a sustituir los rigores del compromiso por una suerte de hedonismo intelectual y optimismo militante que celebra la dilapidación del valioso patrimonio crítico que, de Gramsci a Pasolini, había atesorado el PCI, sustituyéndolo por una total indiferencia hacia cuestiones de justicia social. La nueva visión avanza por la vía abierta por Umberto Eco, en sus obras insignes de los sesenta: *Opera aperta* (1962), *Apocalittici e integrati* (1964) y *La struttura assente* (1968). Calificados como «anti-Escuela-de-Frankfurt»⁵, estos intelectuales de nueva planta imponen un rechazo a los aspectos grises y tediosos de la teoría crítica por otra más *cool*, que celebra el placer de una semiosis sin límites y el carácter laberíntico de toda actitud enciclopédica, como en el caso del *Antiporfirio*, utilizando tiras de cómic y aplicando refinadas categorías semióticas al análisis de los contenidos de la cultura popular. Un trabajo preparatorio para la definitiva legitimación del mundo de los *mass media*, el individualismo posesivo, la democracia formal, etc. El

³ A. Ricciardi: *After la Dolce Vita: A Cultural Prehistory of Berlusconi's Italy*, Stanford U. Press, Stanford, 2012.

⁴ Recordemos que bajo el gobierno de Craxi («cuyo triunfo también Vattimo celebró», apunta maliciosamente Ricciardi) y auspiciado por aquél, creció el inmenso poder mediático y el imperio inmobiliario de Berlusconi. Una vez que el craxismo encalla en sus propios bajos fondos, ya estaba preparada una formidable máquina de marketing que dio en llamarse Forza Italia, el partido de Berlusconi que toma su nombre de los cánticos que apoyan desde las gradas el juego de la selección de fútbol italiana. Forza Italia fue el primer partido europeo en funcionar como una corporación, gestionada por Publitalia, una agencia de marketing propiedad de Fininvest, el núcleo duro de la red empresarial de Berlusconi. Berlusconi funda Fininvest en 1978 y Canale 5, la primera televisión privada de ámbito nacional en Italia, en 1980, con escandalosas modificaciones legales fabricadas a medida. Poco tiempo después es propietario de un porcentaje elevadísimo de las empresas mediáticas italianas. Perry Anderson ofrece una sintética y brillante visión de este asunto (P. Anderson: *The new old world*, op. cit., pp. 286 ss.). Un estudio en profundidad puede encontrarse en P. Ginsborg: *Silvio Berlusconi. Televisión, poder, patrimonio*. Foca Ed., Madrid, 2006 [trad.: Ana Varela; orig: *Silvio Berlusconi. Television, Power, Patrimony*, Verso Books, Londres, 2005].

⁵ A. Ricciardi: *After la Dolce Vita*, op. cit., p. 2.

espacio liberado por el sentido crítico es ocupado por una nueva ideología de lo ficcional cuyos representantes prominentes son, en el estudio de Ricciardi, la estética de Italo Calvino, la *Transvanguardia* de Achille Bonito Oliva y la «metafilosofía» *debolista* de Gianni Vattimo. Además de la debilidad vattimiana, los otros dos serán responsables de la introducción en el ideario cultural italiano de las nociones, respectivamente, de «*lightness*» [*leggerezza*] y «*softness*» [*mollezza*]... innovaciones retóricas que vienen a rebajar las aristas de la árida cultura filosófica que había dado soporte a las grandes aspiraciones políticas de las dos décadas gloriosas de posguerra⁶. Del mismo modo que Henry-Levy y Glucksmann creyeron hallar una conexión vinculante entre Marx y el Gulag, Ricciardi coloca estas posiciones como condición necesaria y «prehistoria intelectual» del posterior monopolio mediático de Fininvest. Ricciardi se hace eco persistentemente de las afirmaciones de Viano sobre cómo la brillantez del nuevo uso del lenguaje y de los conceptos abandera solapadamente un retorno a la concepción mágica del mundo⁷. Quizás haya un poso de idealismo en todo este planteamiento, en el que se atribuye un formidable poder transformador de la realidad social a las ideas, olvidando otros factores que habrán de entrar en interacción con ellas. Curiosamente, Fredric Jameson había diagnosticado, tan pronto como en 1971, el sentido político de la desrealización mediática, sin ignorar los factores estructurales involucrados.

En términos psicológicos, podríamos decir que como economía de servicios estamos, de ahora en adelante, tan alejados de las realidades de la producción y del trabajo que habitamos un mundo soñado de estímulos artificiales y experiencias televisadas: jamás en ninguna civilización anterior las grandes preocupaciones metafísicas, las cuestiones fundamentales del ser y del sentido de la vida habían parecido tan remotas e insustanciales⁸.

No cuestionaremos la habilidad de Ricciardi para captar la unidad interna de la cultura postmarxista italiana, ni su hipótesis sobre el

⁶ Ibid.: pp. 126 ss.

⁷ C. Viano: *Va pensiero*, op. cit., p. 15. Resuena también los viejos acordes de Antonio Negri, (*La differenza italiana*, Nottetempo, Roma, 2005) y Paolo Virno («Do you Remember Counterrevolution?», en N. Balestrini y P. Moroni: *La horda de oro*, op. cit., pp. 641-661).

⁸ F. Jameson: *Marxism and Form*, op. cit., p. xvii s.

inmediato enraizamiento genealógico en Umberto Eco. Aunque seguramente se pueda achacar a una estrechez de miras el intento de reducir las transformaciones sociales a una suerte de conflicto entre cosmovisiones, excluyendo de su análisis las razones internas y externas por las que se produce el agotamiento de los complejos discursivos de la izquierda. Se le pasa por alto, por ejemplo, el hecho de que los planteamientos que se producen desde el ámbito de la defundamentación constituyen un intento de reparación o, cuanto menos, de comprensión de la fractura de sentido *ya* creada por el fracaso de las experiencias revolucionarias previas, así como la desmoralización e incertidumbre que el colapso de su metarrelato tuvo como consecuencia⁹. Como apunta Jameson, durante décadas se habían venido preparando las condiciones —básicamente, terciarización de la economía, a la que habría que añadir la progresiva deslocalización y consecuente desindustrialización de los países occidentales— que desactivarían el motor de la transformación social, esto es, la lucha de clases. Un problema que ha permanecido abierto desde entonces y que ha propiciado el auge de la noción de «antagonismo» como resultado de la búsqueda de un principio emancipador sustitutivo¹⁰. Por otro lado, un balance más equilibrado debería asumir las posibles ganancias, incluso contando con su ambivalencia, que puedan encontrarse en el ocaso del *ethos* disciplinario de los viejos partidos: la sustitución de la lógica de la identidad fuerte por «arraigos dinámicos»¹¹; logros en lo que concierne a políticas de identidad, reivindicación de la mujer, sensibilidad hacia las minorías¹² —descartadas de los grandes proyectos hegemónicos—; los procesos de «personalización» como autoconstrucción del individuo en formas más flexibles, narcisistas y expresivas, alejadas de las viejas formas de unidimensionalidad¹³; etc.

⁹ J. Alexander: «Moderno, anti, post, neo: cómo se ha intentado comprender en las teorías sociales el “nuevo mundo” de “nuestro tiempo”»; en *Sociología cultural*, Anthropos, Barcelona, 2005 [trad.: Celso Sánchez; orig.: *The Meanings of Social Life. A Cultural Sociology*, Oxford. U. Press, Nueva York, 2003]; pp. 57-127.

¹⁰ G. Therborn: «Después de la dialéctica. (La teoría social radical en un mundo poscomunista.)», *New Left Review*, ed. esp., n° 43, Marzo-Abril 2007; pp. 81 ss.

¹¹ B. Arditi: *La política en los bordes del liberalismo*, Gedisa, Buenos Aires, 2009; p. 49 s.

¹² *Ibid.*: p. 39.

¹³ G. Lipovetsky: *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 1986 [trad.: Joan Vinyoli, Michèle Pendants; orig.: *L'ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporaine*, Gallimard, París, 1983]; pp. 49-135.

Teniendo en cuenta lo dicho hasta ahora, no es sorprendente que el *debolismo* se presente como una típica respuesta *easygoing* de la filosofía italiana a problemas seriamente planteados y una perpetuación de una forma de amor ritualizada por todo lo que es vago e indeterminado¹⁴. Un buen número de las críticas que esgrime Ricciardi son, sin duda, acertadas. Sobre todo aquellas que ponen en su punto de mira a un Vattimo contaminado por el éxito editorial que se interpreta a sí mismo constantemente y termina por reducir el legado de Nietzsche y Heidegger a un truísmo intercambiable, aplicable a todo y capaz de explicarlo todo¹⁵. Ricciardi da buena cuenta del flanco más frágil de la producción teórica de Vattimo, aquél que conecta debilitación de la ontología con la multiplicación de los medios de comunicación. Un planteamiento sordo a las críticas de Debord al «espectáculo integrado», las reflexiones de Baudrillard sobre simulacro, hiperrealidad, etc., e incluso a las finas observación que Adorno había producido ya en los años cincuenta. Un planteamiento, por lo demás, ciego a la poderosísima función anestésica de esa vulgaridad espectral propagada por Canale 5 o el oscurantismo en el que se formaron los nuevos monopolios. En todo esto habrá que concederle a Ricciardi la razón y preguntarse, además, qué forma de apresuramiento, miopía o candidez llevó a Vattimo a imaginar esa rudimentaria inversión de la lógica orwelliana de la comunicación totalitaria y todavía empeorar las cosas enredando todo eso con la jerga de la posmodernidad. Seguramente, el argumento de la pluralización se inspira en la «realidad única», producida por los grandes monopolios estatales de la comunicación a Este y Oeste del telón de acero. En una época las emisoras pirata y la distribución de *fanzines*, así como la experiencia en la órbita soviética de distribución mano en mano de los *samizdat*, resultaban acciones clandestinas ligadas a vanguardias artísticas y políticas de un signo claramente de izquierdas y difícilmente asimilable a la prehistoria del *berlusconismo*. Por lo demás, falla Ricciardi en captar el interés que tiene la arqueología del *debolismo*, analizándolo exclusivamente desde la perspectiva de las consecuencias catastróficas sobre el metarrelato y

¹⁴ A. Ricciardi: *After la Dolce Vita*, op. cit., p. 147.

¹⁵ Esa faceta de Gianni Vattimo está dispersa por un número extenso de publicaciones circunstanciales que, sin embargo, se han alternado con otras que presentan una intachable factura académica y que, pasados los días de interminables polémicas a propósito del *debolismo*, han contribuido a mantener su perfil de intelectual comprometido y tenido en cuenta.

el poder efectivo del PCI. Parece recobrase la crítica de Lenin a la enfermedad infantil del izquierdismo, asépticamente impartida esta vez desde una confortable cátedra universitaria estadounidense. Una condena con muy pobres intereses en la comprensión del fenómeno. Resulta dura, exacerbada, y hasta dogmática, la afirmación de una voluntad consciente de desmantelamiento y liquidación del patrimonio socialista por parte de Eco, Rovatti, Perniola, Calvino o Vattimo. Explicable, sin duda, por la situación que vivimos en la que lo que parecía sólido en nuestras sociedades se esfuma en un torbellino de acontecimientos que no obtienen respuesta política y en la que deploramos la ausencia de opciones ideológicas o partidarias fuertes. Sin embargo, y esto es aplicable al caso de Vattimo y quizás a otros de su generación, hemos expuesto las razones coactivas que determinaron las decisiones teóricas que hoy estudiamos. Razones nada vagas, por cierto, ni indeterminadas, a pesar de la brumosa indeterminación a la que sus propuestas terminan por conducir

*

Pretender recuperar a Heidegger para la causa ecologista o para cualquier otra evasión de la empresa tecnocrática es haber comprendido mal su crítica de la violencia.

Rainer Schürmann

La presentación internacional del pensamiento débil consistió en la publicación de la versión inglesa de «Dialectica, differenza e pensiero debole» en la revista americana *Graduate Faculty Philosophy Journal*¹⁶, acompañada de la respuesta de Rainer Schürmann¹⁷. Teniendo en cuenta la coincidencia temporal y temática de los trabajos de ambos autores, no es difícil imaginar los motivos del interés que dedica Schürmann a la propuesta procedente de Italia. De hecho, en una lectura ágil y certera, detecta la proximidad del programa vattimiano a

¹⁶ G. Vattimo: «Dialectics, Difference and Weak Thought», trad. Thomas Harrison, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 10:1, 1984; pp. 151-164.

¹⁷ R. Schürmann: «Deconstruction Is Not Enough: On Gianni Vattimo's Call for 'Weak Thinking'», *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 10:1, 1984; pp. 165-177.; más adelante incluida por Santiago Zabala en *Weakening Philosophy*, op. cit., pp. 117-130. En adelante citamos esta última edición.

la herencia dialéctica, cuestionando, a partir de ahí, la autenticidad de su filiación heideggeriana. Schürmann asume como propios algunos aspectos del asunto de la debilitación, como el rechazo de la práctica deconstruccionista francesa inaugurada por Derrida, que pretende colocarse de un golpe, en un solo gesto, fuera de la metafísica, proponiendo, en cambio, mantenerse dentro del ámbito de juego de la *Verwindung*, «permanecer en su interior distorsionándola»¹⁸. Se verá, además, que como en Vattimo, el discurso de Schürmann sobre la historia pretende mostrar la inestabilidad que está a la base de las construcciones epocales, que toda hegemonía es un principio absoluto de determinación de lo existente, pero que, a la vez, su ley alberga una fragilidad insoslayable. También como Vattimo, trata de recorrer el problema fundamental de la metafísica, a través del doble canal de genealogía y fenomenología que Schürmann descubre en Heidegger, para «anular los instrumentos jurídicos de un poder que por tan largo tiempo se ha configurado como legítimo»¹⁹, lo que equivale a legitimar argumentativamente la posibilidad de la *Kehre* y la captación transformadora del fondo *abgründig* de toda afirmación de sentido. Sin embargo, Schürmann rechaza radicalmente y sin ambages el espíritu de la propuesta vattimiana por las ligaduras, demasiado fuertes, con la tradición metafísica, que lo hipotecan y condenan al fracaso desde su nacimiento. A continuación repasaremos algunos de los aspectos que explican esta fundamental divergencia.

El crucial descubrimiento del juego entre genealogía y fenomenología en la filosofía de Heidegger pone a Schürmann en disposición de pensar la interrupción de las sucesiones epocales y es sobre esta senda en la que coloca su avance hacia la *anarchie*. La genealogía cumple un papel estratégico: capta las rupturas internas en la metafísica hasta hacer posible el *giro* que marca la ruptura con la metafísica. Tal cosa permite a Heidegger poner en entredicho la entera estrategia fundadora de la metafísica y no sólo una hegemonía específica: «A partir de un cierto giro radical —el giro socrático—, las constelaciones *han comenzado* a ser dominadas por los principios; [...] con otro giro no menos radical que se anuncia con la revolución tecnológica, estas constelaciones

¹⁸ R. Schürmann: «Deconstruction Is Not Enough», loc. cit., p. 118.

¹⁹ R. Schürmann: *Le principe d'anarchie*, op. cit., p. 308.

pueden cesar de ser dominadas por los principios»²⁰. La *Kehre* inaugura aquello que Schürmann llama, a todos los efectos, «anarquía», en un sentido etimológico de privación de principios —«an-arché»— que más adelante revelará sus consecuencias radicales. La metafísica se pone fuera de juego, entonces, cuando se pasa de la deconstrucción genealógica —*deconstruction is not enough*— al ejercicio fenomenológico. El descubrimiento fundamental que marca la *Kehre* es la conciencia de que *Anfang* y *Ursprung* difieren radicalmente en cuanto a la posibilidad de dar curso a un orden histórico del ente. *Ursprung* se identifica con la *physis* prearistotélica: el puro venir a la presencia en el cual el ser es quebrantado entre presencia y ausencia, universalidad y singularidad, hegemonía y anarquía²¹. Una vez descubierta esta dimensión trágica que afecta a los principios epocales y la inestabilidad pluralizante, se hace imposible toda fundación ulterior. Cuando el pensamiento efectúa el *Schritt zurück* —precisamente el pasaje del *Anfang* al *Ursprung*— produce el final de la metafísica de la presencia e inaugura la posibilidad de *constelaciones anárquicas del ser*: «cuando la mirada fenomenológica retrocede desde la interacción de las cosas en la presencia hasta su *venir* a la presencia, la línea de descendencia en la que las constelaciones son colocadas se revela como nacida de un ocultamiento inicial»²².

Habíamos dicho que el giro radical más allá de la historia epocal no puede reducirse —*derridianamente*— a un repentino cambio de terreno. Se tratará, en cambio, de poner en juego la sutil diferencia entre *Überwindung* y *Verwindung*. Más que un sobrepasamiento neto y sin continuidad, el pensamiento del evento es una gradual salida del dominio de los principios. Coincidiendo en ello con Vattimo,

²⁰ Ibid.: p. 38.

²¹ Ibid.: p. 306. Ésta se manifiesta, en el escenario postmetafísico, no como una estructura *anómica* sino *antinómica*. El origen [*Anfang*] es el modo en el que la relación metafísica *pros hen* se hace concreta cada vez en la historia. En su estructura, el *Anfang* es capaz de sostener toda construcción epocal dotándola de un *fundamentum inconcussum*. En el curso del apogeo de una economía de la presencia dada no es posible dudar de la estabilidad de tal fundación. Ello proporciona una jerarquía universal que institucionaliza la violencia del isomorfismo como ley que o bien somete a todo fenómeno o bien lo proscribire y lo ilegaliza. La determinación epocal coincide con la totalización violenta del ente.

²² Ibid.: p. 40. «La descripción histórica permite al fenomenólogo extraer el venir a la presencia ‘originario’ de la destitución de los ‘originales’ [...] lo originario aparece sólo en su diferencia del original» (ibid.: p. 309).

Schürmann afirma que la *Verwindung* no opera despachando tradiciones históricas amortizadas sino profundizando en el pasado y socavando la solidez de los cimientos metafísicos, «confrontando» a la metafísica para arrancarle la realidad del *Ereignis*. En el transcurso, el pensamiento habrá de conquistar una nueva prestación no experimentada antes, deshabituarse del procedimiento demostrativo del modelo *reddere rationem*, lo que, más adelante, hará posible el salto al *Ereignis*: un nuevo pensamiento postmetafísico que corresponde a *una forma del ser*, dinámica, esquiva, proteica y no coercitiva para el pensamiento que, en definitiva, lo libera y lo deja ser: pensar deviene «recoger el venir a la presencia que en sí mismo no es otra cosa que el abandono. ‘Dejar’ es, por tanto, la esencia común de pensar y ser»²³.

«Abandono» es, pues, la palabra clave que unifica el evento, la historia epocal y el pensamiento y la lectura anarquizante del contenido práctico de la *Kehre* heideggeriana. Su sentido fundamental consiste en *poner preventivamente fuera de juego toda posible determinación postmetafísica de la vida a partir del pensamiento*. Desde las primeras páginas de *Le principe*, confronta Schürmann «lo que sucede con el viejo problema de la unidad entre ser y actuar una vez que *pensar* no signifique ya asegurarse un fundamento racional sobre el que disponer el conjunto de lo que es cognoscible, y que *actuar* no signifique conformar las propias iniciativas cotidianas, tanto públicas como privadas, al fundamento así establecido»²⁴. En este punto, en el que la pérdida de los *archai* hace volar por los aires el modelo tradicional de gestión de la praxis, se abre la gran *cuestión práctica*:

¿Qué hacer en el fin de la metafísica? Combatir todos los vestigios de un Primero que da la medida. En términos nietzscheanos: después de que el «mundo verdadero» se haya revelado como fábula —después de la «muerte de Dios»— la tarea consiste en destronar los numerosos ídolos con los que continuamos decorando la vida tanto privada como pública. En los términos de la *Carta sobre el humanismo*: la tarea consiste en abandonar el nomos como

²³ Ibid.: p. 153.

²⁴ Ibid.: p. 23. Puesto que «el evento es sin porqué» no se puede ya «dar razón» cosa que pone de manifiesto la ascendencia sobre Heidegger de la mística medieval alemana (significativamente representada por *Angelus Silesius* de Meister Eckhart) y que Schürmann retoma para su indagación sobre la conexión entre anarquía y la figura del «*Anwesen-lassen*».

artefacto de la razón y seguir solamente el nomos como «prescripción contenida en el decreto del ser». En términos aristotélicos: liberar el actuar de las representaciones de *arché* y de *telos*, representaciones que a partir de «la Física, el libro fundamental de toda la filosofía occidental», Aristóteles extendió ya indebidamente a la ética y a la política. ¿Qué hacer? Derrocar [*renverser*] los entes que reinan sobre el actuar a la manera de un comienzo, un mandamiento y un fin, ya sean autoridades sustanciales o formales-rationales. Ésta es la condición práctica para franquear la clausura metafísica y para que el actuar se vuelva «sin porqué», an-árquico y a-teleocrático²⁵.

El olvido del ser solamente puede ser superado en la recuperación de un estado de perplejidad para el pensamiento, un estado práctico-existencial antes que teórico, en una dimensión no filosófica. Privada de fundamento racional, *la acción se descubre anárquica a la vez que se convierte en la condición misma del pensamiento anárquico*. «En Heidegger, para comprender el giro, es necesario haber girado. Para comprender la temporalidad auténtica, es necesario existir de un modo auténtico. Para comprender la direccionalidad, el *Sinn* del ser, hace falta devenir *besinnlich*, meditativo»²⁶. ¿En qué podrá consistir entonces la acción de apartar todo vestigio de los principios? Para Heidegger, según Schürmann, una sola actitud está a nuestro alcance para anticipar el franqueamiento de la clausura y para sustraer los cambios públicos a la ofensiva de la voluntad: «El abandono [*délaissement, Gelassenheit*] es el juego preparatorio de una transgresión de las economías de principios»²⁷. La violencia del «asalto» [*Überfall*] de la provocación metafísica se neutraliza con la no-violencia del pensamiento, oponiéndole el *lassen* que «deja ser» a lo que viene a la presencia, que supone el retiro de la voluntad y «deja el campo libre a las cosas»,

²⁵ R. Schürmann: «Que faire à la fin del la métaphysique?», loc. cit.; p. 362 s.

²⁶ R. Schürmann: *Le principe d'anarchie*, op. cit., p. 460.

²⁷ R. Schürmann: «Que faire à la fin del la métaphysique?», loc. cit.; p. 365. Fue Meister Eckhart quien introdujo esta *corrosión* en el concepto de acción: «El justo no busca nada en sus obras. Son los siervos y los mercenarios quienes buscan algo en sus obras y quienes actúan en vista de algún 'porqué'».

haciendo pensable una nueva forma de praxis, un *actuar múltiple*²⁸. Recuperar, en definitiva una «inocencia recobrada de lo múltiple»²⁹ frente a la recurrente *reductio ad unum* legislativa que se exporta sistemática e inevitablemente a las doctrinas de la praxis, determinando lo que es factible y lo que no en cada época y que «se traduce en ordenación de los actos en un punto de mira que no deja de desplazarse históricamente: ciudad perfecta, reino celestial, voluntad del mayor número, libertad nouménica y legisladora, ‘consenso pragmático trascendental’ (Apel), etc [...] Para la cultura occidental, las cosas múltiples fueron congeladas —diversamente, por supuesto, según las épocas— alrededor de una verdad primera o de un *principium* racional»³⁰.

*

Desafortunadamente, el planteamiento de Schürmann adolece, superando en ello incluso a Vattimo, de una decepcionante falta de concreción respecto de qué aspecto puede cobrar un obrar múltiple en la experiencia empírica y cotidiana del atribulado ciudadano hostigado por la duda. Haciendo honor a la traducción francesa de *Holzwege* — *Chemins qui ne mènent nulle part*—, abolida la fe en la *teleocracia* y en el reino de la finalidad, los caminos de la acción no tienen ya un *telos* que los conduzca a parte alguna. «Heidegger experimenta con palabras siempre nuevas con vistas a desunir, para distinguir el actuar y la representación de la finalidad»³¹. Por supuesto, no hay desalienación, ni emancipación más allá de la que experimenta el ser respecto de la metafísica. Subsiste, eso sí, un idea de «justicia», de relación armónica, en el abandono, la aceptación del venir a la presencia. Desde una

²⁸ Ibid.: p. 364. «El abandono, la *Gelassenheit*, no es ni una actitud benigna ni una comodidad [réconfort] espiritual [...] El actuar múltiple, en función del acontecimiento finito: he aquí la praxis que «deja el campo libre a las cosas». Ella deviene pensable gracias al desplazamiento de la cuestión concerniente a la violencia. Heidegger no la promueve en términos de violencia y contra-violencia, como por ejemplo lo hizo Marx (‘La violencia material debe ser derribada por una violencia material’). No la promueve tampoco en términos humanistas, como lo hizo Merleau-Ponty (‘¿la violencia... es capaz de crear entre los hombres relaciones humanas?’). Heidegger pregunta cuál es la constelación de presencia-ausencia que hace que la técnica sea una posición histórica fundamental esencialmente violenta. El abandono, en cuanto praxis posible, nace de ese paso atrás hacia la esencia».

²⁹ Ibid.: p. 365.

³⁰ Ibid.: p. 358 s.

³¹ Ibid.: p. 362.

perspectiva existencial es la voluntad la que se interpone entre el pensamiento y el anárquico y polimórfico evento. «Derrocamiento, pues, del principio de razón: no son los entes presentes (y los actos, todavía entes) los que apelan a un fundamento, *Grund*, sino la presencia sin fondo, *abgründig*, la que interpela la existencia y reclama un actuar igualmente sin fondo»³².

Tal es el *a priori* práctico heideggeriano: la destrucción del dominio de los dispositivos teóricos sobre el pensamiento y la acción. La sintonía existencial con el evento garantiza una transformación del pensamiento, a la vez que el actuar hace posible la renuncia al fundamento y a sus efectos sobre el pensamiento. Es desde esta perspectiva de una practicidad sin medidas, Schürmann juzga severamente el llamamiento vattimiano a la revolución y la «constructividad» que pretende imponer a la *Verwindung* heideggeriana³³. En su respuesta al italiano, reformula la pregunta del *Cahier Heidegger* («Que faire à la fin de la métaphysique»): «*what remains, and what perishes, in the brake between metaphysical and non metaphysical thinking?*»³⁴. En ojos de Schürmann, Vattimo no parece dispuesto a asumir las pérdidas inevitables en la transición al pensamiento postmetafísico. Pretende nadar en las aguas libres del pensamiento sin fundamentos guardando la ropa de la normatividad, distorsionar la metafísica *manteniendo vivos a sus fantasmas más destructivos*: «Identificar debilitación con el rumiar monumentos culturales cae muy cerca de la abdicación»³⁵. La única medida para el pensamiento después de Heidegger es el *Ereignis*, que impide derivar estándares normativos enunciados. Vattimo no sigue a Heidegger en este último y decisivo paso, si lo hiciera desde luego no podría concluir que el pensamiento débil conduce a una ética en la que los valores supremos son los monumentos y las huellas de lo vivido formaciones simbólicas valiosas por sí mismas... *una ética de valores antes que de imperativos*³⁶.

³² Ibid.: p. 365.

³³ R. Schürmann: «Deconstruction Is Not Enough», loc. cit., p. 127.

³⁴ Ibid.: p. 128.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibid.: p. 126. «Si el pensamiento débil pretende tematizar simultáneamente el evento de la presentificación —que escapa a toda representación— y valores —los contenidos representacionales *par excellence*—, entonces aspira a cuadrar el círculo, conjugando lo no-metafísico y lo archi-metafísico». Lo cierto es que Vattimo habla de «*bienì*», aunque no se puede negar que revisten ese aspecto de valor al que se refiere Schürmann.

En este punto Schürmann ilustra con efectividad la divergencia de sus respectivas lecturas de Heidegger y los motivos por los que Vattimo no ha traspasado el umbral del pensamiento representacional. Vattimo se adhiere inflexiblemente a la primitiva comprensión del «ser» como tiempo, desentendiéndose de los cambios fundamentales que se producen en el tratamiento que el propio Heidegger ofrece del concepto de tiempo como *medida* del ser en el dilatado transcurso de su *Denkweg*. Una comprensión conservadora no depurada de un obstinado residuo de, llamémosle, «objetivación», lo que le impide a Vattimo seguir la senda que conduce fuera de la metafísica³⁷. Veamos el argumento: lo que se puede llamar comprensión no metafísica de la medida en Heidegger obtiene tres sucesivas formulaciones: «sentido del ser», «verdad del ser», «topología del ser». El primer intento, a través del planteamiento de la temporalidad extática del Dasein, retenía todavía demasiado del tratamiento neokantiano del sentido —todo *a priori* queda encerrado en el círculo de la mortalidad del hombre, que proporciona la medida de la temporalidad. Un segundo intento es denominado *aletheológico*, dado que es la verdad —*aletheia*— la medida propuesta: cada época de la historia es una red de ocultamiento y mostración en la que toda cosa que pueda ser pensada, así como toda acción, quedan inscritas. Los principios epocales proporcionan medidas, son *massgebend*. Heidegger no duda en igualar las medidas: «la historia del ser es el ser mismo» [*Ursprung des Kunstwerkes*], «el ser mismo es la única medida de los entes» [*Heraklit*]. Esto coincide claramente con lo que Vattimo identifica como las revelaciones histórico-culturales y destinales. La temporalidad de las medidas epocales es resultado del descubrimiento de Heidegger posterior a *Sein und Zeit*: que la cotidianidad tiene una historia. La temporalidad de los *a priori* de la que habla Vattimo se produce en esta fase: la medida para la acción y el pensamiento se vuelve aún más vacilante y contingente. Sin embargo, Heidegger parece hacerse consciente de que la historia de la *aletheia* conlleva el riesgo de que las manifestaciones epocales se conviertan en «ser», en una secuencia de positividades de un modo aproximado a como las piensa Foucault. Y de ahí viene su tercera formulación del concepto de tiempo: *Ereignis*. Heidegger reclama la contingencia diacrónica de las medidas epocales, pero va más allá de lo que Vattimo

³⁷ Ibid.: p. 124 s.

llama su «historicismo», asignándole también un carácter sincrónico. Para Heidegger, entonces, dirá Schürmann, «el *Ereignis* designa el fenómeno originario que es, a la vez, la condición del tiempo histórico y del tiempo extático». Esta medida auténticamente no metafísica, «irreductible a cualquier reducción existencial o historicista», supone un movimiento más allá del Dasein y de la historia del que no hay ni rastro en Vattimo.

Se nos hace claro ahora que, a la luz de la recuperación de la *physis* como dimensión temporal originaria, la asimilación pretendida por Vattimo entre diferencia y dialéctica es difícil de encajar en el esquema heideggeriano, como también lo es la «reapropiación» del sentido de los fenómenos históricos que subyace a tal asimilación. Por lo demás, la noción de *originariedad* lograda en el último periodo por Heidegger hace inviable, incluso, la formulación primitiva de «diferencia ontológica» en la que Vattimo se enroca³⁸. Esta puntualización es importante, dado que es cierto que en el tratamiento del asunto de la diferencia se muestra que Vattimo retiene algo del orden antropocéntrico de la existencia, poniéndola como resultado de la misma articulación temporal de la experiencia conectada a nuestra propia mortalidad³⁹. Precisamente, para Vattimo, hablar de la diferencia es hablar de una transformación posible, de la emancipación de *un* humanismo malversado por la metafísica⁴⁰. Cosa que sugiere, quizás, *otro* que no lo esté. En cualquier caso, es desde esa posición que se defiende una historicidad identificada como historia de mensajes, de interpretaciones y respuestas, a través de una radical *dialogización* de la

³⁸ Ibidem.

³⁹ G. Vattimo: «Dialéctica y diferencia», loc. cit., p. 164. Viene a colación este valioso texto rescatado, uno de tantos hoy imposibles de encontrar, de una cita en un texto de Peter Carravetta («Beyond interpretation?», en S. Benso y B. Schroeder (Eds.): *Between Nihilism and Politics. The Hermeneutics of Gianni Vattimo*. SUNY Press, Nueva York, 2010; p. 92 n. 22; la cita procede de un texto de Vattimo no nombrado publicado en el volumen compilado por Norberto Bobbio, *Che cosa fanno oggi i filosofi?* [Bompiani, Milán, 1982]): «Heidegger llama a la muerte el cofre de la nada, pero podríamos también llamarlo el cofre del ser. Lo importante en la idea de cofre es la de depósito de tesoros. Es el carácter mortal el que provee a la historia de su riqueza, lo que genera la posibilidad de construir una vida con sentido, una continuidad, un discurso. La lengua que me permite acceder al ser, que desoculta los horizontes dentro de los cuales las cosas me son dadas, es ricamente estratificada y densa precisamente porque contiene las marcas de generaciones que se han expresado en ella. En el plano ético, nuestro común carácter mortal, es quizás el único valor sobre el que fundar una moralidad, en el sentido de una *pietas*, del respeto por lo vivo y sus trazos».

⁴⁰ Ibid.: p. 157.

ontología de un modo que «no ha sido esclarecido ni por Heidegger ni por sus intérpretes»⁴¹. Por tanto, las observaciones de Schürmann son acertadas. Con vistas a salvar las naves de la normatividad, aunque en un sentido ciertamente mitigado, Vattimo renuncia a seguir a Heidegger hasta el final, revisando su *imperativo práctico* a la baja y conformándose con adquisiciones más modestas que aquellas a las que el propio Schürmann aspira: una metafísica no violenta, debilitada, distorsionada; una humanidad *no sujeta*, consciente de que el único soporte del sentido es el diálogo que somos, etc. Lo que se ve confirmado en la defensa de la filosofía como espacio y garantía de la argumentación y la reticencia a internarse definitivamente y sin vía de retorno en el pensamiento, como anhelante y completa entrega al ser. En consecuencia, permanece Vattimo en la proximidad de la historia, conduciendo la «estrategia genealógica» a la producción de efectos normativos intrahistóricos o intraepocales, lo que equivale a una cierta apropiación del fondo *abgründig* sobre el que descansa la historia acontecida⁴². Es en esta peculiar sutileza dialéctica, o «dialéctica

⁴¹ Ibidem.

⁴² En un diálogo más reciente con Martin Weiss, encabezado por el significativo título «Die Stärken des schwachen Denkens», explica Vattimo que la meta de su pensamiento es la afirmación de la multiplicidad poniéndole un límite al relativismo del «todo vale». Es en este sentido, y en lo que ello comporta un problema de justificación, es en el que se ha servido de la historia como soporte de su argumento. Reconoce en ello «una forma atenuada de hegelianismo en el que el progreso en la conciencia de la libertad (...) es sustituido por el proceso de debilitamiento (...) La única verdad proviene de la historia, no hay nada fuera de la historia»; M. Weiss: *Gianni Vattimo. Einführung*, Passagen Verlag, Viena, 2003; p. 173 s.

basilar»⁴³, donde se revelan las razones fuertes del planteamiento del *debolismo*. Y tal es la perspectiva desde la que cabría disputarle a Schürmann el uso del término «abdicación», si habría de corresponderle al espacio deshabitado de la mística y la conjeturada inocencia premetafísica de lo múltiple o, por el contrario, a las apropiaciones en precario, el *telos* debilitado y la totalidad heterogénea que se prefiguran en la tentativa vattimiana.

*

No es novedoso decir que el planteamiento del *debolismo* encierra una paradoja. La debilidad apenas se las apaña para ocultar una fuerza afirmativa que pretende cerrar el paso a los discursos metafísicos, así como a aquellos que llevan el planteamiento de la desfundamentación a espacios no reconducibles al diálogo social. Una fortaleza que se evidenció, además, en las razones históricas, personales y, por supuesto,

⁴³ F. D'Agostini: «Dialéctica, diferencia, hermenéutica, nihilismo», loc. cit., 17. Para D'Agostini, Vattimo desarrolla en la forma de una peculiar dialéctica la dinámica filosófica de superación que Nietzsche y Heidegger habían puesto en marcha. En efecto, en el contexto de disolución de la *theoria* y de relativismo generalizado, producto de la crisis de los fundamentos epistemológicos, históricos, políticos, según hemos ido apuntando, el *pensiero debole* contiene una propuesta de superación sin pretensiones de convertirse en un nueva perspectiva que subsuma en la forma de objeto, a través de un cierre epistémico, el asunto en el que se ocupa sino que, sorprendentemente, pretende la superación como una constante recaída en lo superado. «El discurso filosófico no es sólo la constatación de que todo es pluralidad e incompletud, sino la verificación de la incompletud y pluralidad de esta misma verificación». Avezada crítica de los métodos, se aplica D'Agostini en un muy analítico procedimiento expositivo de esta peculiaridad lógica del pensamiento débil, sobre cuyo esquema nos detendremos brevemente. La dialéctica de Vattimo partiría del enunciado nietzscheano tan querido por éste: «no hay hechos, sólo interpretaciones; y esto también lo es». Dicho enunciado encierra tres afirmaciones que se producen en tres respectivos niveles semánticos: [V₀= «todo es interpretación»]; seguida de: [V₁= «también V₀ es una interpretación»]; y, admitiendo ambas, logra el pensamiento débil su peculiar punto de partida: [V₂= «no podemos no pensar este juego autorrefutativo»] (p. 19). Así, [V₀] habla de la estructura de la realidad, de un modo negativo a propósito de la descripción de ésta, y se corresponde con lo que Nietzsche llamó nihilismo incompleto. [V₁] se sitúa en el nivel de la *descripción de descripciones*, sobre como describimos la realidad en el nivel crítico-transcendental aunque, de nuevo, y coincidiendo con una forma acabada de nihilismo, la alcanzada por el propio Nietzsche, limitando toda empresa de descripción trascendental. Finalmente, [V₂] es de nuevo una descripción de hechos, pudiéndose decir que supone una recaída en el nivel [V₀], aunque no nos hable ya de «hechos de conocimiento y experiencia», sino *eventos histórico-lingüísticos*. Lo que conduce a una combinación de pragmatismo y coherentismo o «coherentismo anómalo», como lo llama D'Agostini en otro escrito, cercano a los planteamientos de Pierce, en el que las condiciones que hacen posible la comprobación de proposiciones tienen la sustancialidad de contenidos fijados intersubjetivamente, a la vez que una fluidez que impide los anclajes perentorios de la referencia. Vid.: F. D'Agostini: «Vattimo's Theory of Truth», en S. Benso y B. Schroeder (Eds.): *Between Nihilism and Politics*, op. cit., pp. 33 ss.

políticas en las que se apoyó la formulación del pensamiento débil. La importante aportación descubierta en Heidegger, a propósito de la crítica de la ideología, esto es, que no hay una estructura necesaria subyacente de lo real que emancipar, abre, como sabemos, la dinámica de emancipación a una afirmación del caos *relativo* de lo múltiple. La emancipación se vincula, como hemos visto, al ámbito de la oscilación entre pertenencia, en el espacio comunitario y lingüístico implicado en la proveniencia —*pietas*— y el extrañamiento, el *Stoss* y la desorientación, que pone en juego la remisión a la indeterminación originaria. Si hay un barrunto de humanismo *no cativo* en Vattimo es probable que esté encerrado en esa noción de «oscilación»⁴⁴. Pero llega el momento de preguntarse por el genuino contenido político de la propuesta. ¿Hay un potencial emancipador real en la oscilación? Schürmann apunta que, aún habiendo una incuestionable prioridad de lo práctico en Heidegger, sería ridículo recurrir a sus textos para orientarse en cuestiones como cuántas autopistas debe construir un país o qué trazados deben seguir. Evidentemente, hay un elitismo inherente a la profundidad ontológica de «lo práctico» que excluye de su consideración los menesteres ónticos. Por contra, Vattimo se reivindica apegado a los niveles más pedáneos de la política y se jacta de acomodar su trabajo teórico a las cosas humanas. Resultará, entonces, pertinente preguntarse por la productividad de la libertad como oscilación en aras de construir una pedagogía política.

Atendiendo al contexto de su formulación en los años setenta, la opción por la debilidad se produce, y sin duda contribuye al menos en Italia, a

⁴⁴ Wolfgang Wesch (W. Welsch: «The Human, Over and Over Again», en S. Zabala: *Weakening Philosophy*, op. cit., pp. 90 ss) ha discutido de un modo tangencial el asunto del humanismo en Vattimo a propósito del reducto de antropomorfismo —o la recurrencia del «principio antrópico»— en la filosofía contemporánea. Según Welsch, la persistencia del principio antrópico como apriorismo no debe entenderse como un signo de racionalidad sino de ideología (p. 98). En ello están implicados también Nietzsche y Heidegger. Nietzsche: el mundo del superhombre es el de la antropomorfización superlativa y él el pensador antrópico por excelencia, según la profunda radicalización a la que somete a Kant (p. 89). Heidegger: funda un nuevo humanismo, el que piensa la humanidad del hombre como proximidad del ser, el vecino o el pastor del ser. Su *ontoantropología* profundiza la mentalidad antrópica sin trascenderla (p. 94 s.). Welsch identifica la filiación de Vattimo al principio antrópico en su remisión constante de su quehacer filosófico, su compromiso como intelectual y, como hombre público, con las cosas humanas (pp. 128 ss.). No acierta, por tanto, a captar un sentido algo más profundo consistente en, dicho en los términos de Schürmann, una armonización de medidas entre hombre, historia y lenguaje, en el ámbito de la oscilación interpretada como libertad. Si esto es cierto, un residuo de esencialismo y la presencia de Pareyson son innegables.

un cambio de paradigma en la izquierda. La sucesivas crisis revolucionarias de la década favorecieron un giro en la lógica de la reivindicación, en el que las grandes transformaciones sociales se sustituyen por la inspiración ética del compromiso *particularista* de las pequeñas causas. Al modo que se había venido produciendo en Estados Unidos la lucha por los *Civil Rights*, desde la década del cincuenta. En el espíritu del rechazo al esencialismo de la totalidad de los grandes proyectos ideológicos, se fragmenta la dinámica de la emancipación humana y se redistribuye la fuerza organizativa en colectivos, que tienen como base identidades compartidas, grupo étnico, orientación sexual, etc⁴⁵. La debilitación de la ontología operada por Vattimo encuentra aquí un encaje esclarecedor. Admite la lectura política de un intento de emplear la pérdida de la sujeción trascendental de los grandes ideales para deslegitimar toda forma de identidad metafísica —como intelectualmente insostenible y moralmente depravada, en tanto que generadora de violencia— a la vez que afirma el espacio democrático como único posible para poner en juego la pluralidad de opciones de sentido, a las que previamente se les ha privado de toda aspiración hegemónica. Ello muestra que el planteamiento debolista fue particularmente apropiado en el contexto de su formulación, a la vez que reduce su potencial crítico en lo que respecta a la deriva de las articulaciones internas de la democracia formal. Lo convertiría, además, en lo que Ricciardi bien podría llamar un *progresismo que ha perdido los colmillos*.

La posición del pensamiento débil con respecto al liberalismo —el tema político de nuestro tiempo— es, sin duda, ambigua. Como discurso antiesencialista opera contra el reduccionismo antropológico del sujeto soberano y el solipsismo posesivo del *homo oeconomicus*. Sin embargo, de algún modo produce su proyecto asumiendo tácita y acríticamente la democracia liberal como su marco. No habiendo elaborado categorías políticas alternativas, ha quedado desprovisto de la posibilidad de una crítica correctora efectiva de la secuencia de *eventos* políticos que habrían de suceder, por ejemplo los transcurridos entre el thatcherismo

⁴⁵ Vid.: B. Arditi: *La política en los bordes del liberalismo*, op. cit., pp. 39 ss.

y la negociación del TTIP⁴⁶. Una situación de urgente exigencia de teoría a la que finalmente se enfrentó Vattimo en una extemporánea —y extenuada— actualización del *debolismo* en *Ecce comu o Hermeneutical Communism*. Así, fuera del concreto momento de sus primeras formulaciones, adquiere el aire espectral que le achacan sus críticos que, como en el caso de Paolo Virno, llegan a identificarlo como la ideología del capitalismo inmaterial *posfordista*⁴⁷. El seductor horizonte de la desrealización es tan amplio que admite que se le atribuyan una gran variedad de fenómenos en el nivel de lo óntico —financiarización de la economía, la transferencia de la identidad personal y la interacción social al ámbito virtual, pongamos por caso— que, sin embargo, dejan intactas las realidades más viejas del mundo: desigualdad, explotación, etc. Podría cuestionarse si la oscilación representa un desafío al omniabarcante liberalismo o es, en cambio, una potenciación de su imaginario. O, en cualquier caso, si la representación de la libertad como exploración en la incertidumbre es exclusivamente una opción ética (de autonomía radical, de incertidumbre y autoinvención) sin trasvase político. Según intuyó Crespi, a falta de una gran Ilustración *debolista* y una pedagogía política fuerte, no resultará otra cosa que reparto desigual de la diferencia. Una élite capaz de gozar los privilegios de la oscilación en la forma, por ejemplo, de una fruición estética en el horizonte cognitivo de la desrealización, y una masa que opta por versiones simplificadas de la identidad y del orden. Lipovetsky había dicho que la exigencia de vivir según el deseo segrega a todos aquellos demasiado pobres o viejos o tristes o, añadimos, demasiado obtusos. Lo que reproduciría en el nivel simbólico las prácticas de exclusión económica propias del capitalismo. El problema seguramente reside en la sugerencia de pensar una política proponiendo conceptos políticamente indecidibles. Lo que sitúa a la oscilación como una ambivalencia que deja abierta una inquietante reversibilidad, entre la libertad en la incertidumbre y una posible nostalgia del fundamento. Es

⁴⁶«El posmodernismo atacó todas las grandes narraciones de la modernidad, a la par que tendía a ignorar la concepción dialéctica del marxismo. Pero todos sus avances sociopolíticos, todas sus conquistas en el espacio ideológico, estuvieron dirigidos contra la modernidad de izquierdas. Al mismo tiempo, una modernidad de derechas derrotaba a casi todos sus rivales conservadores tradicionalistas, con especial éxito en la Gran Bretaña de Thatcher; en efecto, el neoliberalismo puede ser considerado como una forma de tardomodernidad de derechas y los argumentos posmodernos a penas hicieron mella en ella»; G. Therborn: «Después de la dialéctica», loc. cit., p. 71.

⁴⁷ P. Virno: «Do You Remember Counterrevolution?», loc. cit., pp. 653 ss.

perfectamente imaginable, sino directamente constatable en los periódicos de hoy mismo, una situación que implique el peligro de que el incremento de oscilación provoque repentinas y masivas demandas de certidumbre y el consecuente encumbramiento de renovadas visiones autoritarias del mundo. Y entonces, quizás, el de la oscilación sería un argumento demasiado *débil* para confrontar sus propios efectos.

bibliografía

ADAMS SITNEY, P.: *Vital Crises in Italian Cinema: Iconography, Stylistics, Politics*, Oxford U. Press, Oxford, 2013.

ADORNO, T. W. (con M. Horkheimer): *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1998. Trad.: Juan José Sánchez. Orig.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1947), S. Fischer Verlag, Frankfurt, 1969.

—*Dialéctica Negativa. Jerga de la autenticidad*, Ed. Akal, Madrid, 2005. Trad.: Alfredo Brotons. Orig.: *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit* (1966), Suhrkamp, Frankfurt, 1970.

ALEXANDER, J. C.: «Moderno, anti, post, neo: cómo se ha intentado comprender en las teorías sociales el ‘nuevo mundo’ de ‘nuestro tiempo’»; en *Sociología cultural*, Anthropos, Barcelona, 2005; pp. 55-126. Trad.: Celso Sánchez. Orig.: *The Meanings of Social Life. A Cultural Sociology*, Oxford. U. Press, Nueva York, 2003.

ARDITI, B.: *La política en los bordes del liberalismo*, Gedisa, Buenos Aires, 2009.

ASPIUNZA, J.: «El giro ontológico: presentación de los *Prolegómenos a la Historia del Tiempo* de Heidegger», *Philosophica*, N° 29, 2006; pp. 61-92. (Accesible online: <http://mondodomani.org/dialegesthai/ja01.htm>)

ALTHUSSER, L.: «De 'El Capital' a la filosofía de Marx», en L. Althusser y E. Balibar: *Para leer El Capital*, Siglo XXI, México, 1987. Trad.: Marta Harnecker. Orig.: *Lire le Capital*, Maspero, Paris 1965.

ANDERSON, P.: *Considerations on Western Marxism* (1976), Verso Books, Londres, 1989.

—*The New Old World*, Verso, Londres, 2009.

—*Los fines de la historia*, Anagrama, Barcelona, 1997. Trad.: Erna von der Walde. Orig.: *The Ends of History*, Verso Books, Londres, 1992.

—*An Invertebrate Left. On Italy's Squandered Heritage*. Rev. *London Review of Books*. Vol. 31 No. 5. 12 de Marzo de 2009; pp. 12-18. (Accesible online: <http://www.lrb.co.uk/v31/n05/perry-anderson/an-invertebrate-left>)

ARENDT, H.: *Sobre la violencia*, Alianza Ed., Madrid, 2005. Trad.: Guillermo Solana. Orig.: *On Violence*, Hartcourt, 1969.

ARRIBAS, S.: «El otoño alemán», Rev. *Isegoría*, nº. 46, enero-junio 2012 (pp. 249-264); p. 253. (Accesible online: <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/viewArticle/782>)

ASCHHEIM, S. E.: *The Nietzsche legacy in Germany, 1890-1990*. U. of California Press., Berkeley, 1994.

ATTRIDGE, D.; Bennington, G.; Young, R (eds.): *Post-structuralism and the question of History*, Cambridge U. Press, Nueva York, 1987.

ÁVILA CRESPO, R.: *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*, Trotta, Madrid, 2005.

AXELOS, K.: *Marx, pensador de la técnica*, Fontanella, Barcelona, 1969. Trad.: Enrique Molina. Orig.: *Marx, penseur de la technique. De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde*, Editions de Minuit, 1961.

—*Argumentos para una investigación*, Fundamentos, Madrid, 1973. Trad.: Carlos Manzano. Orig.: *Arguments d'une recherche*, Editions de Minuit, Paris, 1969.

—*El pensamiento planetario. El devenir-pensamiento del mundo y el devenir-mundo del pensamiento*, Monte Ávila, Caracas, 1969. Trad.:

Susana Thénon, Sonia Lida. Orig.: *Vers la pensée planétaire*, Editions de Minuit, 1964.

AZZARÀ, S.: *Un Nietzsche italiano*, Manifestolibri, Roma, 2011.

BALESTRINI, N. (con P. Moroni): *La horda de oro (1968-1977). La gran ola revolucionaria y creativa, política y existencial*, Traficantes de sueños, Madrid, 2006. Varios traductores; orig.: *L'orda d'oro (1968-1977. La grande ondata rivoluzionaria e creativa, politica ed esistenziale)* (1988), Feltrinelli, Milán, 1997.

BATAILLE, G: «Propositions», *Acéphale* nº. 2, Enero, 1937. Trad.: Margarita Martínez, para Ed. Caja Negra, 2010.

BAUDRILLARD, J.: *La izquierda divina. Crónica de los años 1977-1984*, Anagrama, Barcelona, 1985 [trad.: Joaquín Jordá; orig.: *La gauche divine. Chronique des années 1977-1984*, Grasset & Fasquelle, París, 1985]; pp. 45 ss.

BENNINGTON, G. (con R. Young) (Eds.): *Post-structuralism and the question of History*, Cambridge U. Press, Cambridge, 1987.

BENSO, S. (con B. Schroeder), (Eds.): *Between Nihilism and Politics. The Hermeneutics of Gianni Vattimo*, SUNY Press, Nueva York, 2010.

BERNSTEIN, R. J.: *Violence: Thinking without Banisters*, Polity Press, Cambridge, 2013

BERTRAM, E.: *Nietzsche: Essai de Mythologie*, Paris, Éditions du Félin, 1990, reimpr. 2007. Orig.: *Nietzsche: Versuch einer Mythologie* (Berlín, Bondi, 1918; reeditado Bonn, Bouvier, 1989).

BLOCH, E: *Geist der Utopie* (1918). Gesamtausgabe (Band 16), Suhrkamp, Berlín, 1962.

— *Principio esperanza*, Trotta, Madrid, 2007. Trad.: Felipe González Vicén. Orig.: *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1959.

— *Sujeto-Objeto*, FCE, México, 1983. Trad.: Wenceslao Roces. Orig.: *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel* (1949), Suhrkamp, Frankfurt, 1962.

— *Herbschaft unserer Zeit*, Gesamtausgabe (Band 4), Suhrkamp, Berlin, 1962.

BOHR, F.; Wiegrefe, K.: «Der Alte und das Arschloch», *Der Spiegel*, 6/2013 (4 de febrero de 2013).

BUCK-MORSS, S.: *Origen de la Dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, Eterna Cadencia, Buenos Aires, Madrid. Trad.: Nora Rabotnikof. Orig.: *The Origin of Negative Dialectics: T. W. Adorno, W. Benjamin and the School of Frankfurt*, The Free Press, Nueva York, 1977.

BUTLER, J.: *Sujetos del deseo: reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Amorrortu, Buenos Aires, 2012. Trad.: Elena Luján. Orig.: *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia U. Press, 1987.

CACCIARI, M.: *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*, Siglo XXI, México, 1982. Trad.: Romeo Medina. Orig.: *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo di Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milán, 1976.

— *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Marsilio, Milán, 1977.

— *Dallo Steinhof. Prospettive viennesi del primo Novecento* (1980), Adelphi, Milán, 2005.

CAMPILLO, A.: *Contra la economía. Ensayos sobre Bataille*. Ed. Comares, Granada, 2001.

CANTARANO, G.: *Immagini del nulla. La filosofia italiana contemporanea*, Bruno Mondadori, Milán, 1998.

CARRAVETTA, P.: «Beyond interpretation?», en S. Benso y B. Schroeder (Eds.): *Between Nihilism and Politics. The Hermeneutics of Gianni Vattimo*. SUNY Press, Nueva York, 2010.

CERECEDA SÁNCHEZ, M.: «¿Qué es una mirada piadosa?», Á. Mollá (Ed.): *Conmutaciones. Ética y estética en la modernidad*, Laertes, Barcelona, 1992.

—«La historia como sentido», en *Problemas del arte contemporáneo*. *Curso de filosofía del arte en 15 lecciones*, CENDEAC, Murcia, 2008; pp. 25-47.

CHIESA, L. (con A. Toscano) (Eds.): *The Italian Difference*, Re.Press, Melbourne, 2009.

CLEMENTE, A.: «Dilucidando conceptos: ‘pietas’ y ‘caritas’», *Rev. Internacional de Derecho Romano*, octubre 2014. (Accesible online: www.ridrom.uclm.es/documentos9/clemente9_imp.doc).

COLLI, G.: *Después de Nietzsche*, Salamandra Ed., Barcelona, 2003. Trad.: Enrique Lynch. Orig.: *Che cosa ha detto Nietzsche* (1975), Adelphi, Milán, 1999.

COOPER, D. G. (con R. D. Laing): *Razón y violencia. Una década de la filosofía de Sartre*, Paidós, Buenos Aires, 1973. Trad.: Marta Eguía. Orig.: *Reason & Violence: a Decade of Sartre's Philosophy: 1950-1960*, Tavistock, Londres, 1964.

CORRADI, C.: *Storia dei marxismi in Italia*, Manifestolibri, Roma, 2005,

CORRIERO, C. E.: *Oltre l'abisso. Declinazioni italiane della «morte di Dio»*, Marco Valerio Ed., Turín, 2007.

CRESPI, F.: «Ausencia de fundamento y proyecto social», en G. Vattimo; P. A. Rovatti: *El pensamiento débil*, cit., pp. 340-363.

D'AGOSTINI, F.: «Dialéctica, diferencia, hermenéutica, nihilismo: las razones fuertes del pensamiento débil», introducción a G. Vattimo: *Vocación y responsabilidad del filósofo*, Heder, Madrid, 2012. Trad.: Antoni Martínez. Orig.: *Vocazione e responsabilità del filosofo*, Il Melangolo, Génova, 2000.

—*Logica dell nichilismo*, Laterza, Roma, 2000.

—*Analitici e continentali*, R. Cortina Ed., Milán, 1997.

DAL LAGO, A.: «La ética de la debilidad. Simone Weil y el nihilismo», en G. Vattimo; P. A. Rovatti: *El pensamiento débil*, cit., pp. 128-168.

—(con P. A. Rovatti): *Elogio del pudor*. Gedisa, Barcelona, 1991. Trad. Pedro Aragón. Orig.: *Elogio del pudore. Per un pensiero debole*, G. Feltrinelli Ed., Milán, 1989.

DE FEO, N.: *Analitica e dialettica in Nietzsche*, Adriatica Ed., Bari, 1965.

DELEUZE, G.: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2012. Trad.: Carmen Artal. Orig.: *Nietzsche et la philosophie*, PUF, París, 1962.

—(como Ed.): *Cahiers de Royaumont. Nietzsche*, E. de Minuit, París, 1965

—*La isla desierta y otros textos*, Pre-Textos, Valencia, 2005. Trad.: Jose Luis Pardo. Orig.: *L'Île déserte et autres textes, 1953-1974*, Editions de Minuit, París, 2002.

DESCOMBES, V.: *Lo mismo y lo otro*, Cátedra, Madrid, 1988. Trad.: Elena Benaroch. Orig.: *Le même et l'autre*, Minuit, París, 1979.

—«Nietzsche's French Moment», en L. Ferry; A. Renaut: *Why we are not Nietzschean?*, U. of Chicago Press, Chicago, 1997. Trad.: Robert de Loaiza. Orig.: *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Grasset & Fasquelle, París, 1991.

DERRIDA, J.: *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989; [trad.: Patricio Peñalver; orig.: *L'Écriture et la Différence*, Ed. du Seuil, París, 1967]

—*Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Trotta, Madrid, 1995. Trad.: J. M. Alarcón, C. de Peretti. Orig.: *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Éditions Galilée, París, 1993.

DOBSON, A.: *Sartre and the Politics of Reason*, Cambridge U. P., Nueva York, 1993.

ECO, U.: *Obra abierta*, Ariel, Barcelona, 1990. Trad.: Roser Berdagué. Orig.: *Opera aperta*, Bompiani, Milán, 1962.

— *Apocalípticos e integrados*, Lumen, Barcelona, 1984. Trad.: Andrés Boglar. Orig.: *Apocalittici e integrati*, Bompiani, Milán, 1965.

— *La definición del arte*, Martínez Roca, Barcelona, 1970. Trad.: no indicada. Orig.: *La definizione dell'arte*, Mursia, Milán, 1968.

— *La estructura ausente*, Lumen Barcelona, 1986. Trad.: Francisco Serra Cantarell. Orig.: *La struttura assente*, Bompiani, Milán, 1968.

— *Il superuomo di massa. Studi sul romanzo popolare* (1976), Bompiani, Milán, 1978.

— «El antiporfirio»; en G. Vattimo y A. Rovatti: *El pensamiento débil*, op. cit., pp. 76-110.

— «Weak Thought and the Limits of Interpretation», en S. Zabala (Ed.): *Weakening Philosophy, Essays in Honor of Gianni Vattimo*, McGill-Queen's U. Press, Quebec, 2007.

ELDEN, S.: «*Mondialisation without the World*», entrevista mantenida con K. Axelos en otoño de 2004, publicada en *Radical Philosophy*, marzo-abril, 2005. (Accesible online: <https://progressivegeographies.files.wordpress.com/2010/05/interview-with-kostas-axelos.pdf>)

FANON, F.: *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983. Trad.: Julieta Campos. Orig.: *Les damnés de la terre*, Maspero Paris, 1961.

FERRARIS, M.: «Envejecimiento de la escuela de la sospecha», en G. Vattimo, A. Rovatti: *El pensamiento débil*, cit., pp. 169-191.

— *Historia de la hermenéutica*, Akal, Madrid, 2000. Trad.: Jorge Pérez de Tudela. Orig.: *Storia dell'Ermeneutica*, Bompiani, Milán, 1988.

— *Nietzsche e la filosofia del novecento*, Ed. Bompiani, 1989. (Kindle edition/Amazon Media, 2011).

— *Nietzsche y el nihilismo*, Akal, Madrid, 2000. Trad.: Carolina del Olmo, César Rendueles.

— «Storia della volontà di potenza», en F. Nietzsche: *La volontà di potenza*, Bompiani, Milán, 2001.

FOUCAULT, M.: «Nietzsche, Freud, Marx», en G. Deleuze (Ed.): *Cahiers de Royaumont. Nietzsche*, E. de Minuit, 1965.

—«Más allá del bien y del mal» (1971) [trad.: Julia Varela, Fernando Álvarez-Uría; orig.: «Au delá du bien et du mal». Rev. Actuel, n.º 14, 1971]; en *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1979 ; pp. 31-44.

—*Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 2007. Trad.: Elsa Cecilia Frost. Orig.: *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, París, 1966.

—*De lenguaje y literatura*, Paidós, Barcelona, 1996. Trad.: Isidro Herrera. Orig.: *Langage et littérature*, Gallimard, París, 1994.

GADAMER, H.G.: *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 2010. Trads.: Ana Agud, Rafael de Agapito. Orig.: *Wahrheit und Methode* (1960), Verlag J. C. B. Mohr, Tubinga, 1975.

—*La dialéctica de Hegel*, Cátedra, Madrid, 2000. Trad.: Manuel Garrido. Orig.: *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*, Verlag J. C. B. Mohr, Tubinga, 1971.

—*Antología*, Sígueme, Salamanca, 2001. Trads.: Constantino Ruiz-Garrido, Manuel Olasagasti. Orig.: *Lessebuch*, Verlag J. C. B. Mohr, Tubinga, 1997.

—«Hermenéutica y diferencia ontológica», en *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2003, pp. 355-368 [ed. y trad.: Angela Ackermann; orig.: «Hermeneutik und ontologische Differenz», *Gesammelte Werke*, Tubinga, 1995, vol. 10; pp. 58-70]

GANSER, D.: *NATO's Secret Armies: Operation Gladio and Terrorism in Western Europe*, Frank Cass Publishers, Londres, 2005.

GENTILI, C.: «Italian Theory: Crisis y conflicto», *Pléyade*, nº 12, 2013.

—«Una crisi italiana. Alla radice della teoria dell'autonomia del politico», *MicroMega*, 27 de febrero de 2013. (Accesible online: <http://ilrasoiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/2013/02/27/una-crisi-italiana-alla-radice-della-teoria-dellautonomia-del-politico/>)

GEORGE, S.: *Der siebente Ring*, Holzinger, Berlin, 2013.

GINSBORG, Paul: *A History of Contemporary Italy (1943-1980)*, Penguin Books, 1990.

—*Silvio Berlusconi. televisión, poder, patrimonio*. Foca Ed., Madrid, 2006. Trad.: Ana Varela. Orig.: *Silvio Berlusconi. Television, Power, Patrimony*, Verso Books, Londres, 2005.

GOLDMANN, L.: *Lukács y Heidegger. Hacia una nueva filosofía. (Fragmentos póstumos reunidos y presentados por Youssef Ishaghpour)*, Amorrortu Ed., Buenos Aires, 1975. Trad.: Jose Luis Etcheverry. Orig.: *Lukács et Heidegger. Pour une nouvelle philosophie*, Editions Denoël, París, 1973.

GORZ, A.: «Sartre and Marx», *New Left Review* I/37, Mayo-Junio 1966.

GRAMSCI, A.: *Cuadernos de cárcel*, Era Ed., México, 1981. Trad.: Ana María Palos. Orig.: *Quaderni del carcere*, Einaudi, Turín, 1975.

GRONDIN, J.: *Universalité de l'herméneutique*, PUF, París, 1993.

—*Sources of Hermeneutics*, SUNY Press, Nueva York, 1995.

—*¿Qué es la hermenéutica?*, Ed. Herder, Barcelona, 2008. Trad.: Antoni Martínez Riu. Orig.: *L'herméneutique* (2006), PUF, París.

—«Vattimo's Latinization of Hermeneutics: Why Did Gadamer Resist Postmodernism?», en S. Zabala (Ed.): *Weakening Philosophy, Essays in Honor of Gianni Vattimo*, McGill-Queen's U. Press, Quebec, 2007.

HAAR, M.: *Heidegger et l'essence de l'homme*, (1990) Jérôme Millon, Grenoble, 2002.

—*La fracture de l'histoire. Douze essais sur Heidegger*, Jérôme Millon, Grenoble, 1994.

—*Is there a Heideggerian System of History?*, en R. Comay; J. McCumber (Eds.): *Endings. Questions of Memory in Hegel and Heidegger*, Northwestern U. Press, Evanston, 1999.

HABERMAS, J.: *Teoría y praxis. estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid, 1987. Trad.: Salvador Mas, Carlos Moya. Orig.: *Theorie und Praxis*, Luchterhand Verlag, Darmstadt, 1963.

—*La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988. Trad.: Manuel Jiménez Redondo. Orig.: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt, 1967.

— *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1975. Trad.: Manuel Jiménez Redondo. Orig.: *Philosophisch-Politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971.

— *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1993. Trad.: Manuel Jiménez Redondo. Orig.: *Die philosophische Discurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985.

HARDT, M.: *Gilles Deleuze: un aprendizaje filosófico*, Paidós, Buenos Aires, 2005. Trad.: Alcira Bixio. Orig.: *Gilles Deleuze. An Apprenticeship*, U. of Minnesota Press, 1993.

HEIDEGGER, M. Se citan entre corchetes los volúmenes correspondientes a la edición de la *Gesatmausgabe* llevada a cabo por la editorial V. Klostermann (Frankfurt) desde 1975.

— *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2014 (trad.: Jorge Eduardo Rivera). [GA 2].

— *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Alianza Ed., Madrid, 2005 (trad.: Helena Cortés, Arturo Leyte). [GA 4].

— *Caminos de bosque*, Alianza Ed., Madrid, 2012 (trad.: Helena Cortés, Arturo Leyte). [GA 5].

— *Nietzsche*, Destino, Barcelona, 2000 (trad.: Luis Vermal); vols. I-II. [*Nietzsche*, ed. de B. Sillbach; GA 6.1 y 6.2].

— *¿Qué significa pensar?* (1951-1952), Trotta, Madrid, 2005 (trad.: Raúl Gabás). [GA 8].

— *Conferencias y artículos*, Ed. del Serbal, Barcelona, 2004 (trad.: Eustaquio Barjau). [GA 7].

— *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000 (trad.: Helena Cortés, Arturo Leyte). [GA 9].

— *La proposición sobre el fundamento*, Ed. del Serbal, Barcelona, 2003 (trad.: Felix Duque, Jorge Pérez de Tudela). [GA 10].

— *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990 (trad.: Elena Cortés, Arturo Leyte). [GA 11].

—*Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Alianza Ed., Madrid, 2006 (trad.: Jaime Aspiunza). [GA 20].

—*Introducción a la metafísica* (1935), Gedisa, Barcelona, 2001 (trad.: Angela Ackermann); [GA 40].

HONNETH, A.: *Reificación. Un estudio sobre el reconocimiento*, Katz, Buenos Aires, 2007. Trad.: Graciela Calderón. Orig.: *Werdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp, Frankfurt, 2005.

HORKHEIMER, M. (con Adorno, T. W.): *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1998. Trad.: Juan José Sánchez. Orig.: *Dialectik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, S. Fischer Verlag, Frankfurt, 1969.

JAMESON, F.: *Marxism and Form*, Princeton U. Press, 1974.

JANICAUD, D.: *Heidegger en France*, Albin Michel, París, 2001.

JAY, M.: *La imaginación dialéctica*, ed. Taurus, Madrid, 1989. Trad. de Juan Carlos Curutchet. Orig.: *The Dialectical Imagination* (1974), Little, Brown & Co., Boston.

—*Marxism and Totality*, University of California Press, Berkeley, 1984.

KAUFMANN, W.: *Philosopher, Psychologist, Antichrist* (1950), Princeton U. Press, 2013.

KLEINBERG, E.: *Generation Existential. Heidegger's Philosophy in France, 1927–1961*, Cornell U. Press, Ithaca y Londres, 2005

KOJÈVE, A.: *Introducción a la lectura de Hegel*, Trotta, Madrid, 2013. Trad.: Andrés Alonso Martos. Orig.: *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, París, 1947.

Laing, R. D. (con D. G. Cooper): *Razón y violencia. Una década de la filosofía de Sartre*, Paidós, Buenos Aires, 1973. Trad.: Marta Eguía. Orig.: *Reason & Violence: a Decade of Sartre's Philosophy: 1950-1960*, Tavistock, Londres, 1964.

LE RIDER, J.: *Nietzsche en France, de la fin du XIX siècle au temps présent*, París, PUF, 1999.

LEVI, P.: *Si esto es un hombre*, Muchnik Ed., Barcelona, 1987. Trad. de Pilar Gómez Bedate. Orig.: *Si questo é un uomo* (1958), Einaudi, Turín.

LEYTE, A.: «Introducción» (1990), a M. Heidegger: *Identidad y diferencia*, op. cit., pp. 7-55.

—Heidegger, Alianza Ed., Madrid, 2005.

LIPOVETSKY, G.: *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 1986. Trad.: Joan Vinyoli, Michèle Pendanx. Orig.: *L'ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporaine*, Gallimard, París, 1983.

LOSURDO, D: *La comunidad, la muerte, Occidente: Heidegger y la «ideología de la guerra»*, Losada, Buenos Aires, 2003. Trad.: Antonio Bonanno. Orig.: *La comunità, la morte, l'Occidente, Heidegger e «l'ideologia della guerra»*, Bollatti Boringhieri, Turín, 1991.

—*Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollatti Boringhieri, Turín, 2002.

LÖWITH, K.: «Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger», en *Les Temps Modernes*, núm. 14, nov. 1946. [Accesible online: <https://www.cairn.info/revue-les-temps-modernes-2008-4-page-10.htm>]

—Heidegger, *pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, FCE, Buenos Aires, 2006. Trad.: Román Setton. Orig.: *Heidegger, Denker in Dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert* (1953), J. B. Metzler, Stuttgart, 1984.

—*Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (1959), Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1986.

—*De Hegel a Nietzsche*, Katz, Buenos Aires, 2008. Trad.: Emilio Estiú [1968]. Orig.: *Von Hegel zu Nietzsche* (1968), Felix Meiner Verlag, Berlín, 1995.

—*El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Herder, Barcelona, 1998. Trad.: Adan Kovacsics. Orig.: *Der Mensch inmitten der Geschichte. Philosophische Bilanz des 20. Jahr.*, Ed. B. Lutz, Metzlersche Verlagbuchhandlung, Stuttgart, 1990.

LUKÁCS, G.: *El alma y las formas*, Grijalbo, Barcelona, 1975. Trad.: Manuel Sacristán. Orig.: *Die Seele und die Formen* (1911), Luchterland, Berlín, 1971.

—*Historia y conciencia de clase*, Orbis, Barcelona, 1985. Trad.: Manuel Sacristán. Orig.: *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923), Luchterland, Berlín, 1968.

—*Marxism and Human Liberation: Essays on History, Culture and Revolution* (1948), Dell Publishing Co., 1973. Trad.: Henry F. Mins.

—*El asalto a la razón, la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Grijalbo, México, 1968. Trad.: Wenceslao Roces. Orig.: *Die Zerstörung der Vernunft*, Luchterland, Berlín, 1968.

LUMLEY, R.: *States of Emergency: Cultures of Revolt in Italy from 1968 to 1978*, Verso, Londres, 1990.

MALABOU, C.: «Négatifs de la dialectique: entre Hegel et le Hegel de Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève» en *Philosophie*, N°52, *Hegel: études*. París: Éditions de Minuit, 1996, 37-53. Versión española publicada en Revista Pensamiento Político, julio de 2014, pp. 158 ss. (Disponible online: <http://www.pensamientopolitico.udp.cl/rpp5-negativos-de-la-dialectica-entre-hegel-y-heidegger-hyppolite-koyre-kojeve/>.)

MANDARINI, M.: «Beyond Nihilism: Notes Towards a Critique of Left-Heideggerianism in Italian Philosophy», pp. 58 ss.; en L. Chiesa y A. Toscano (Eds.): *The Italian Difference*, Re.Press, Melbourne, 2009.

MANN, T.: *Consideraciones de un apolítico*, Capitán Swing, Madrid, 2011. Trad.: León Mamés. Org.: *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918), S. Fischer Verlag, Frankfurt, 2000.

MARCHART, O.: *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009. Trad.: Marta D. Álvarez. Orig.: *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edimburgh U. Press, Edimburgo, 2007.

MARCONI, D.: «Wittgenstein y las ruedas que giran en el vacío», en G. Vattimo, A. Rovatti: *El pensamiento débil*, cit., pp. 229-252.

MARCUSE, H.: «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico» (1928), en J. M. Romero (ed.): *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, Plaza y Valdés, Madrid, 2010.

—«Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo» (1933), en *Sobre Marx y Heidegger* (ed. de J. M. Romero), Biblioteca Nueva, Madrid, 2016.

—«Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico» (1932), en *Sobre Marx y Heidegger* (ed. de J. M. Romero), Biblioteca Nueva, Madrid, 2016.

—*La ontología de Hegel*, Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1970. Trad.: M. Sacristán. Orig.: *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, V. Klostermann Verlag, Frankfurt, 1932.

—*Razón y revolución*, Alianza Ed. Madrid, 2010. Trad.: Francisco Rubio, Julieta Fombona. Orig.: *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, Routledge, Londres y Los Ángeles, 1941.

—*Eros y civilización*, Ariel, Madrid, 1981. Trad.: Juan García Ponce. Orig.: *Eros and Civilization. A Philosophical Enquiry into Freud*, Bacon Press, Boston, 1953.

—*Ensayo sobre la liberación*, Ed. Joaquín Moritz, México, 1969. Trad.: Juan García Ponce. Orig.: *An Essay on Liberation*, Bacon Press, Boston, 1969.

MARQUARD, O.: *Adiós a los principios*, Ed. de la Diputació de València, Valencia, 2000. Trad.: Enrique Ocaña. Orig.: *Abschid vom Prinzipiellen*, Reclam, Berlín, 1995.

MARX, K. (con F. Engels): *La ideología alemana*, (ed. y trad. de W. Rocés) Pueblos Reunidos-Grijalbo, Montevideo y Barcelona, 1974.

—«Tesis sobre Feuerbach», *Apéndice* en K. Marx, F. Engels: *La ideología alemana*, Pueblos Reunidos-Grijalbo, Montevideo y Barcelona, 1974.

—*Escritos de juventud*, (ed. y trad. de W. Rocés), Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

MERLEAU-PONTY, M.: *Fenomenología de la percepción*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1993; Trad.: Jem Cabanés. Orig.: *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945.

— *Humanismo y terror*, La Pléyade, Buenos Aires, 1955. Trad.: León Rozitchner. Orig.: *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Gallimard, París, 1947.

— *Las aventuras de la dialéctica*, Leviatán, Buenos Aires, 1957. Trad.: León Rozitchner. Orig.: *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, París, 1955.

MICHAUD, Y.: *Violencia y política*, Ruedo Ibérico, Barcelona, 1980. Trad.: José Martín Arancibia. Orig.: *Violence et politique*, Gallimard, París, 1978.

MILANA, F. (con G. Trotta): *L'operismo degli anni Sessanta*, DeriveApprodi, Roma, 2008.

MONTINARI, M.: *Lo que dijo Nietzsche*, Salamandra, Barcelona, 2003. Trad.: Enrique Lynch. Orig.: *Che cosa ha detto Nietzsche* (1975), Adelphi, Milán, 1999.

MONVILLE, A.: *Misère du nietzschéisme de gauche. De Georges Bataille à Michel Onfray*, Adene, Bruselas, 2007.

MORETTI, M.: *Brigadas Rojas. Entrevista de Carla Mosca y Rossana Rosanda*, Akal, Madrid, 2008. Trad.: Carlos Prieto. Orig.: *Brigate Rosse*, Baldini&Castoldi, Milán, 1998.

MORONI, P. (con N. Balestrini): *La horda de oro (1968-1977). La gran ola revolucionaria y creativa, política y existencial*, Traficantes de sueños, Madrid, 2006. Varios traductores; orig.: *L'orda d'oro (1968-1977. La grande ondata rivoluzionaria e creativa, politica ed esistenziale* (1988), Feltrinelli, Milán, 1997.

NEGRI, A.: *La differenza italiana*, Nottetempo, Roma, 2005

NEHAMAS, A.: «Forword» a la 3ª reimpresión de la 4ª edición (2013) de W. Kaufmann: *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Anticrist*, op. cit., pp. vii ss.

NIETZSCHE, F. Entre corchetes se cita el volumen correspondiente de la *Kritischen Studienausgabe* (KSA) de la edición definitiva (2ª ed. revisada, en 15 vol.) de la *Kritischen Gesamtausgabe* llevada a cabo por Giorgio Colli y Mazzino Montinari entre 1967 y 1977, de la editorial Walter Gruyter & Co; Berlín, Nueva York, 1988).

—*Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intemoestiva)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013; (ed. y trad.: Germán Cano). [*Unzeitgemässe Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*; KSA: vol. 1].

—*Humano, demasiado humano*, Akal, Madrid, 2007 (trad.: Alfredo Brotons); 2 volúmenes [*Menschliches, Alzumenschliches, I und II*; KSA: vol. 2].

—*Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000 (trad. y ed.: Germán Cano). [*Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vourteilen*; KSA: vol. 3].

—*La ciencia jovial*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001 (trad. y ed.: Germán Cano). [*Die fröhliche Wissenschaft*; KSA: vol. 3].

—*Así habló Zaratustra*, Alianza Ed., Madrid, 2003 (trad.: Andrés Sánchez Pascual). [*Also sprach Zarathustra*; KSA: vol. 4].

—*Genealogía de la moral*, Tecnos, Madrid, 2003 (trad.: Jose Luis López). [*Zur Genealogie der Moral*; KSA: vol. 5].

—*Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 2005 (trad.: Andrés Sánchez Pascual). [*jenseits von Gut und Böse*; KSA: vol. 5].

—*El crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 2003 (trad.: Andrés Sánchez Pascual). [*Götzen-Dämmerung*; KSA: vol. 6].

—*Ecce homo*, Alianza, Madrid, 2003 (trad.: Andrés Sánchez Pascual). [*Ecce homo*; KSA: vol. 6].

—*Fragmentos póstumos*, Tecnos, Madrid, 2006-2010; vols. I-IV (dir. de la ed.: Diego Sánchez Meca; varios traductores). [*Nachgelassene Fragmente*, KSA: vols. 7-13]

NORTON, R. E.: *Secret Germany. Stephan George and His Circle*. Cornell U. Press. Nueva York, 2002.

PAREYSON, L.: *Esistenza e persona* (1950), Il Melangolo, Génova, 1985.

—*Estética. Teoría de la formatividad*, Xorki, Madrid, 2014. Trad. y ed.: Cristina Coriasso. Orig.: *Estetica. Teoria della formatività*, Edizioni di «Filosofia», Turín, 1954.

—*Verdad e interpretación*, Encuentro, Madrid, 2014. Trad.: Constanza Giménez. Orig.: *Verità e interpretazione* (1971), Mursia, Milán, 2014.

—*Filosofia dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Turín, 1988.

PENZO, G.: *Il superamento di Zarathustra: Nietzsche e il nazionalsocialismo*. Ed. A. Armando, Milán, 1987.

PERNIOLA, M.: «El camino auténtico de la ontología de Gianni Vattimo», *Anthropos*, n° 217, 2007.

POSTER, M.: *Existential Marxism in Post-War France*, Princeton U. Press, Nueva Jersey, 1971.

RAVERA, M.: «Premessa» a la antología de L. Pareyson: *Filosofia dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Turín, 1988

RICCIARDI, A.: *After la Dolce Vita: A Cultural Prehistory of Berlusconi's Italy*, Stanford U. Press, Stanford, 2012.

ROSSI, P.: *Avventure e diavventure della filosofia*, Il Mulino, Bolonia, 2009

ROVATTI, P. A.; G. Vattimo (Eds.): *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 1988. Orig.: *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milán, 1983.

—(con G. Vattimo) «Advertencia preliminar» a G. Vattimo y P. A. Rovatti: *El pensamiento débil*, cit.

—«Transformaciones el curso de la experiencia», en G. Vattimo y A. Rovatti: *El pensamiento débil*, cit.; pp. 43-75.

—(con A. Dal Lago): *Elogio del pudor*. Gedisa, Barcelona, 1991. Trad. Pedro Aragón. Orig.: *Elogio del pudore. Per un pensiero debole*, G. Feltrinelli Ed., Milán, 1989.

— *Trasformazioni del soggetto: un itinerario filosofico*, Il Poligrafo, Milán, 1992.

—*La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto*, Mimesis, Milán, 2010.

—«Weak Thought 2004: A Tribute to Vattimo», en S. Zabala (Ed.): *Weakening Philosophy, Essays in Honor of Gianni Vattimo*, McGill-Queen's U. Press, Quebec, 2007.

SARTRE, J-P.: *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2005. Trad.: Juan Valmar. Orig.: *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, París, 1943.

—*Huis clos* (1944), Galimard (Folio), París, 2000.

—*Crítica de la razón dialéctica*, Losada, Buenos Aires, 1963. Trad.: Mnauel Lamana. Orig.: *Critique de la raison dialectique précédé de Question de méthode*, Gallimard, París, 1960.

—«Prefacio» a Fanon, F.: *Los condenados de la tierra*, FCE, México, 1983. Trad.: Julieta Campos. Orig.: *Les damnés de la terre*, Maspero París, 1961.

—«La mort lente d'Andreas Baader», *Liberation*, 7 de diciembre de 1974.

—*Esperanza ahora*, Arena Libros, Madrid, 2006. Trad.: Isidro Herrera. Orig.: *L'Espoir maintenant. Entretiens de 1980*; Verdier, París, 1991.

SCHRIFT, A.: *Nietzsche's French Legacy. A Genealogy of Poststructuralism*. Routledge, Nueva York-Londres, 1995.

SCISCIA, L.: *El caso Moro*, Argos Vergara, Barcelona, 1979. Trad.: Atilio Pentimalli. Orig.: *L'affaire Moro*, Sellerio, Palermo, 1978.

—*Negro sobre negro*, Global Rhythm Press, Barcelona, 2014. Trad.: César Palma. Orig.: *Nero su nero*, Einaudi, Turín, 1979.

SCHÜRMAN, R.: «Political Thinking in Heidegger», *Social Research*, Vol. 45, n° 1, 1978; pp. 191-221.

—*Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir*, Seuil, París, 1982.

—«Que faire à la fin del la métaphysique?», en *Cahier de l'Herne «Heidegger»*, n° 45, dir. Michel Haar, Ed. de l'Herne, París, 1983.

—«Deconstruction Is Not Enough: On Vattimo's Call for 'Weak Thinking'» (1984), en S. Zabala (Ed.): *Weakening Philosophy, Essays in Honor of Gianni Vattimo*, McGill-Queen's U. Press, Quebec, 2007.

SCHROEDER, B; S. Benso, (Eds.): *Between Nihilism and Politics. The Hermenutics of Gianni Vattimo*. SUNY Press, Nueva York, 2010.

TOSCANO, A.; L. Chiesa (Eds.): *The Italian Difference*, Re.Press, Melbourne, 2009.

TROTTA, G; F. Milana: *L'operaismo degli anni Sessanta*, DeriveApprodi, Roma, 2008.

THERBORN, G: «Después de la dialéctica. (La teoría social radical en un mundo poscomunista).», *New Left Review*, ed. esp., nº 43, Marzo-Abril 2007.

———¿*Del marxismo al posmarxismo?*, Akal, Madrid, 2014. Trad.: Jaime Blasco. Ori.: *From Marxism to Post-Marxism?*, Verso, Londres, 2008.

VATTIMO, G. Existen numerosos estudios bibliográficos sobre la obra de Vattimo y la literatura crítica a ella asociada. Recogemos a continuación los más completos:

- a) B. Boostels: «Bibliografia degli scritti di Gianni Vattimo 1966-1993», en G. Carchia, M. Ferraris: *Interpretazione ed emancipazione. Studi in onore de Gianni Vattimo*, Raffaello Cortina, Milán, 1996; pp. 431-446.
- b) G. Vattimo: *Vocazione e responsabilità del filosofo* (ed.: F. D'Agostini), Il Melangolo, Génova, 2000; pp. 127-139.
- c) D. Monaco: *Gianni Vattimo. Ontologia ermenutica, cristianesimo e posmodernità*, ETS, Florencia, 2006; pp. 173-214.
- d) Más un recuento completo actualizado hasta 2004 en www.giannivattimo.it/DB/bibliografia.php3

———«Opera d'arte e organismo in Aristotele», *Rivista di Estética*, nº. 5, 1961; pp. 95-104.

———*Il concetto di fare in Aristotele*, en *Opere complete*, Meltemi, Roma 2007; vol. I, p. 27.

———«Nichilismo e problema del tempo in Nietzsche», *Archivio di Filosofia*, nº. 3, 1962. Trad.: Carmen Revilla; «El nihilismo y el problema de la temporalidad», *Diálogo con Nietzsche*, ref., pp. 31-63.

———*Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (1963), Marietti, Génova, 1989.

- «Estetica ed ermenutica in H. G. Gadamer», *Rivista di Estetica*, n.º 8, 1963; pp. 117-130.
- «La riflessione sull'arte nel pensiero di Heidegger», *Rivista di Estetica*, n.º 8, 1963; 418-462.
- «Chi è il Nietzsche di Heidegger», *Filosofia*, n.º 14, 1963; pp. 3-37.
- Arte e verità nel pensiero di M. Heidegger*, Giappichelli, Turín, 1966.
- «Nietzsche e la filosofia come esercizio ontologico», *Filosofia*, n.º 17, 1966; pp. 287-317.
- «Necessità di un ripensamento radicale a livello filosofico», *Cultura e Politica*, n.º 1, 1966, pp. 43-45.
- Ipotesi su Nietzsche*, Giappichelli, Turín, 1967.
- Poesia e ontologia*, Mursia Milán, 1967. Trad.: Antonio Cabrera, *Poesía y ontología*, S. P. Univ. de Valencia, Valencia, 1993.
- «La visión del mundo de Nietzsche» (1967), en *Diálogo con Nietzsche*, op. cit., pp. 63-81
- «Nietzsche et la philosophie comme exercice ontologique», en G. Deleuze (ed.): *Nietzsche*, Cahier de l'Herne, Ed. de Minuit, París, 1967.
- «El problema del conocimiento histórico y la formación de la idea nietzscheana de la verdad» (1967), en *Diálogo con Nietzsche*, op. cit., pp. 83-108
- Introduzione all'estetica di Hegel*, Ed. Giappichelli, Turín, 1970.
- «E. Bloch interprete di Hegel», en F. Tessitore (Ed.): *Incidenza di Hegel. Raccolti in occasione del secondo centenario della nascita del filosofo*, Morano, Nápoles, 1970; pp. 911-926.
- «El problema del conocimiento histórico y la formación de la idea nietzscheana de verdad», *Ideas y Valores* n.º 35-37, 1970; pp. 55-57.
- Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma, 1971. Trad.: Alfredo Báez; *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 2002 [cuarta reimp.].
- «Una teoria utopica della letteratura», *Rivista di Estetica*, n.º 16, 1971; pp. 315-341.
- Arte e utopia*, Litografia Artigiana, Turín, 1972.
- (como traductor): H. G. Gadamer: *Verità e metodo*, Fabbri, Milán, 1972.
- «L'ontologia ermenutica nella filosofia contemporanea», introducción a H. G. Gadamer: *Verità e metodo*, Fabbri, Milán, 1972.

- «Déclin du sujet et problème du témoignage», en E. Castelli (ed.): *Le témoignage*, Paris, Aubier-Montaigne, 1972, pp. 125-139. Reaparece como «El ocaso del sujeto y el problema del testimonio» en *Las aventuras de la diferencia*, cit., pp. 43-62.
- «Razón hermenéutica y razón dialéctica» (1972), en *Las aventuras de la diferencia*, cit., pp 15-42.
- «L'esistenzialismo di Jean-Paul Sartre», *Terzoprogramma*, n° 2, 1972; pp. 71-80.
- «Nietzsche, il superuomo e lo spirito dell'avanguardia», en VV.AA.: *Il caso Nietzsche*, L. del Convegno, Cremona, 1973; pp. 119-136. «Nietzsche, el superhombre y el espíritu de vanguardia» (1973), en *Diálogo con Nietzsche*, pp. 141-158
- «Nietzsche e il problema della liberazione», *Rivista de Sociologia*, n° 11, 1973; pp. 83-110.
- Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milán, 1974.
- «Arte e identità. Sull'attualità dell'estetica di Nietzsche», *Revue Internationale de Philosophie*, n° 109, 1974; pp.127-136.
- «Oltre la malattia storica. Ragione ermeneutica e ragione dialettica», *Archivio di Filosofia*, n° 1, 1974; pp. 205-225.
- «Nietzsche e la differenza», *Nuova Corrente*, n° 68-69, 1976; pp. 681-702. En *Las aventuras de la diferencia*, cit., pp. 63-84.
- «La devaluación de la política», revista *Anthropos*, n° 217, 2007, pp. 44-47. Trad.: M. A. Quintana. Orig.: «Il deperimento della politica», *aut aut*, n° 177, 1977; pp. 87-90.
- «Introduzione» a G. Deleuze: *Nietzsche e la filosofia*, Colportage, Florencia, 1978.
- «La volontà di potenza come arte», anexo a F. Nietzsche: *Il libro del filosofo*, Savelli, Roma, 1978; pp. 167-190. En *Aventuras de la diferencia*, pp. 85-108.
- «An-Denken. Il pensare e il fondamento», publicado en *Nuova corrente*, 1978, fasc. 67-67. «An-Denken. El pensar y el fundamento» en *Las aventuras de la diferencia*, cit., p. 109-131.
- «Nietzsche e i 'nuovi filosofi' del PCI», entrevista con A. Santacroce en *Mondoperaio*, n° 10, 1978, pp. 104-107.
- «Perché si parla tanto di pensiero negativo», *Rinascita*, n.23, Agosto de 1978.
- «Avvertenza alla seconda edizione», en la segunda edición de *Il soggetto e la maschera* (1974), Bompiani, Milán, 1978.

- «Introduzione» del editor a F. Nietzsche: *La gaia scienza*, Einaudi, 1978.
- «Prefazione» a F. Lyotard: *A partire de Marx e Freud*, Multipla, Milán, 1979.
- «Heidegger e la poesia come tramonto del linguaggio», VV. AA.: *Romanticismo, esistenzialismo, ontologia della libertà*, Mursia, Milán, 1979; pp. 291-307. «Heidegger y la poesía como ocaso del lenguaje» *Más allá del sujeto*, pp. 67-84.
- «Le avventure della differenza», *Verifiche*, n° 8, 1979. Más adelante, «Dialéctica y diferencia», en *Las aventuras de la diferencia*, cit., pp. 63-80.
- Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Península, Barcelona 1986. Trad.: Juan Carlos Gentile. Orig.: *Le avventure della differenza*, Aldo Garzanti Editore, Milán, 1980.
- «L'ombra del neo-razionalismo. Note a *Crisi della ragione*», *aut-aut*, n° 175 (1980), pp. 17-26;
- «Morte o tramonto dell'arte», *Rivista di Estetica*, n° 4, 1980; pp. 17-26.
- Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1992. Trad.: Juan Carlos Gentile. Orig.: *Al di là del soggetto: Nietzsche, Heidegger e l'hermenutica*, G. Feltrinelli Ed., Milán 1981.
- «Introduzione» a F. Nietzsche: *Aurora*, Newton Compton, Roma, 1981.
- «Apología del nichilismo», *Belgafor*, n° 36, 1981; pp. 213-219.
- «La crisi dell'umanesimo», *Teoria*, n° 1, 1981; pp. 29-41.
- «Ornamento e monumento», *Rivista di Estetica*, n° 22, 1982; pp. 36-43.
- «Premessa» a G. Vattimo y P. A. Rovatti: *Il pensiero debole* «Advertencia preliminar» a *El pensamiento débil*, op. cit., p. 7.
- «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil», en G. Vattimo y A. Rovatti: *El pensamiento débil*, op. cit., pp. 18-42
- «La struttura delle rivoluzioni artistiche», *Rivista di Estetica*, n° 14-15, 1983; pp. 188-194.
- «Verità e retorica nell'ontologia ermeneutica», en P. Rossi (ed.): *Linguaggio, persuasione, verità. Atti del XXVIII Congresso nazionale di filosofia*, Cedam, Padova, 1984; 145-157.

- «La filosofía del mattino», *aut aut*, n.º. 202-203, 1984; pp. 2-14. reaparece como «El nihilismo y lo posmoderno en filosofía», *El fin de la modernidad*, op. cit., p. 180.
- «Le deboli certezze», *Afabeta*, n.º. 67, 1984; pp. 8-9.
- El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1986. Trad.: A. L. Bixio. Orig.: *La fine della modernità. Nichilismo ed ermenutica nella cultura posmoderna*, Garzanti, Milán, 1985.
- Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma, 1985.
- «Estetica ed ermeneutica», capítulo añadido a la 2ª ed. de *Poesia e ontologia* (1967), Mursia, Milán, 1985.
- «Dall'essere come futuro alla verità como monumento», en G. Galli (ed.): *Interpretazione e cambiamento*, Marietti, Turín, 1985; pp. 31-46.
- «L'ermeneutica e il modello della comunità», en U. Curi (ed.): *La comunicazione umana*, F. Angeli, Milán, 1985; 177-189.
- «L'essenza mortale della letteratura», *Sigma*, n.º. 1, 1985; pp. 61-66.
- «Dopo l'apocalisse. Utopia, controutopia, ironia», *Fondamenti*, n.º. 3, 1985; 125-147. Reaparecido como «Utopía, controutopía, ironía», en *Ética dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Turín, 1989. [Ética de la interpretación, Paidós, Barcelona, 1991; pp. 95-104. Trad.: Teresa Oñate.]
- «Il mito e il destino de la della secolarizzazione», *Rivista di estetica*, n.º. 19-20, 1985; pp. 67-77.
- «Secolarizzazione della filosofia», *Il Moulino*, n.º. 300, 1985, pp. 537-606. Reaparecido en G. Vattimo (comp.): *La secularización de la filosofía*, Gedisa, Barcelona, 2009.
- «Vers une ontologie du déclin», *Critique*, n.º. 6, 1985; 90-105.
- Diálogo con Nietzsche*, Paidós, Barcelona, 2002. Trad.: Carmen Revilla. Orig.: *Dialogo con Nietzsche*, Garzanti, Milán, 2001.
- Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991. Trad.: Teresa Oñate. Orig.: *Ética dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Turín, 1989.
- Credere di credere*, Garzanti, Milán, 1996.
- No ser dios*, Paidós, Barcelona, 2008. Trad.: Rosa Rius, Carme Castells. Orig.: *Non essere dio*, Aliberti, Reggio Emilia, 2006.

- VIANO, C. A.: «Il carattere della filosofia italiana», en VV. AA.: *La cultura italiana dal 1945 al 1980, nelle sue relazioni con altri campi del sapere. Atti del Convegno di Anacarpì, 1981*; Guida Ed., Nápoles, 1982.
- «La razón, la abundancia y la creencia», en A. Gargani (Ed.): *La crisis de la razón*, Siglo XXI, Mexico, 1983 (1975).
- Va' pensiero*, Einaudi, Turín, 1985.
- VIRNO, P.: «Do You Remember Counterrevolution?», en N. Balestrini y P. Moroni: *La horda de oro (1968-1977)*, pp. 641-661.
- VOLPI, F.: *Heidegger. Aportes a la filosofía*, Maia Ed., Madrid, 2010. Trad. y ed.: Valerio Rocco. Orig.: «Sur la grammaire et l'etymologie du mot 'être'» en J.F. Courtine: *Introduction à la métaphysique d'Heidegger*, L. P. J. Vrin, París, 2007; pp. 125-143.
- WEISS, M.: *G. Vattimo. Einführung*, Passagem Verlag, Viena, 2011.
- WELSCH, W.: *Unsere postmoderne Moderne*, Akademie Verlag, 2008.
- «The Human, Over and Over Again», en S. Zabala (Ed.): *Weakening Philosophy, Essays in Honor of Gianni Vattimo*, McGill-Queen's U. Press, Quebec, 2007.
- WIEGREFFE, K.; F. Bohr: «Der Alte und das Arschloch», *Der Spiegel*, 6/2013 (4 de febrero de 2013).
- ZABALA, S.: «Introducción» a S. Zabala (Ed.): *Weakening Philosophy, Essays in Honor of Gianni Vattimo*, McGill-Queen's U. Press, Quebec, 2007.
- YOUNG, R.; G. Bennington (Eds.): *Post-structuralism and the question of History*, Cambridge U. Press, Cambridge, 1987.
- ZHOU, Y.: «Bataille's Nietzsche», en A. Woodward: *Interpreting Nietzsche*, Continuum, Londres-Nueva York, 2011.