



Instante y Máscara. Vattimo, intérprete de Nietzsche

Sergio E. Rojas Peralta

Profesor adjunto, Universidad de Costa Rica

zinopsa@yahoo.es

Al lado de las interpretaciones francesas, de las interpretaciones de corte heideggeriano, podemos encontrar una interpretación italiana -no la única, ciertamente- que ha intentado relocalizar a Nietzsche en el panorama de la hermenéutica. De alguna manera, la hermenéutica ha olvidado a Nietzsche, si la reducimos a Gadamer y a Heidegger. Como lo hace constatar Vattimo (2002, 131), ni uno ni otro consideran a Nietzsche como un “pensador hermenéutico”. Y aunque esta tesis pareciese poco innovadora o interesante, este Nietzsche italiano y hermenéutico es efectivamente muy difícil de percibir entre el Nietzsche francés y el alemán, modelos bajo los cuales Vattimo recrea el valor de la filosofía de Nietzsche. Su interpretación es una *mise en valeur* diferente, casi *exótica*, del pensador alemán. Pero, ¿cuáles son los signos por los cuáles se reconoce esta valoración de Vattimo? Sin pretender hacer un estudio exhaustivo sobre la interpretación que hace Vattimo de Nietzsche, intentaré mostrar el valor de su interpretación y su sentido. Vattimo ha ampliado el registro de la “ontología hermenéutica”, basándose tanto en Nietzsche como Heidegger y Gadamer. Razón por la cual su lectura pasa por la reinscripción de Nietzsche en la hermenéutica. Pero el elemento que intentaré destacar es la interpretación de una filosofía de la *praxis* en Nietzsche. Cómo Vattimo articula el problema del historicismo con el del conocimiento en Nietzsche.

* * *

Un primer elemento que Vattimo retoma, a lo largo de sus obras sobre Nietzsche, es la reflexión sobre la historia. Un Nietzsche en combate con el historicismo del siglo XIX. El retrato que pinta Vattimo es, con mucho, uno de los más logrados. Por una parte, reconoce el valor de la historia, el peso que juega en la filosofía y en la metafísica occidentales para Nietzsche. Si el historicismo se convierte en una manera forma de combatir la historia como absoluto, se eleva a su vez como un absoluto sobre la manera de concebir la historia y de asignarle un valor. Antes de Hegel o de Comte, la historia parece ser *innecesaria*. Una verdad, como se formuló desde Platón a Descartes, no puede ser más que eterna. Al relativizarse la historia no se suprimió, sin embargo, el absoluto. Sólo se lo transfirió. La historia se convirtió con esa nueva concepción en la manera de fijar, de momificar los eventos y las fuerzas que constituyen el movimiento de la historia. La historia perdió ese elemento vivo por el cual se transforma.

En la *Segunda consideración intempestiva*, formula Nietzsche una oposición entre lo muerto de la historia (propio de esta perspectiva historicista) y lo vivo de lo no-histórico. Las tres formas de concebir la historia (la monumentalista, la anticuaría y la crítica) permite a Nietzsche rastrear la enfermedad de la civilización. La historia, mientras no esté más que al servicio de sí misma, elimina las fuerzas de donde emergen los acontecimientos. La lectura que hace Vattimo de este ensayo pone en valor el hecho de que para Nietzsche la historia se disuelve en la noción de presente, dejando en un segundo lugar el pasado o el futuro. O más bien considerando que es a partir del instante presente que la historia puede tener sentido. El tiempo y, consecuentemente, la historia no poseen un carácter propio y objetivo, sino que, en

una forma de inversión, la fuerza o la acción –y Vattimo habla aquí de decisión (2002, 73)- constituyen el tiempo y la historia.

Es éste instante de la decisión a partir del cual el tiempo se distiende en sus dimensiones constitutivas. Y sólo en relación con la decisión hay un pasado y un futuro, el presente es precisamente decisión, corte, discriminación. Antes no hay tiempo, ni siquiera como simple flujo, ya que un fluir implica también una dirección, un ir hacia, y, por tanto, implica ya esa distinción, esa discriminación que sólo la decisión es capaz de instituir. Habrá que decir, por tanto, que no se da la decisión en el tiempo, sino el tiempo en la decisión. (Vattimo, 2002, 74)

El *Augenblick* se convierte en el punto de constitución del tiempo de la historia. Vattimo –y ésta sólo es una forma de tantas posibles de presentar su propia lectura de Nietzsche- articula su interpretación alrededor de la noción de *decisión*, que aparece a lo largo de sus obras sobre Nietzsche, desde *El sujeto y la máscara* hasta *Diálogo con Nietzsche*. Razón por la cual el entramado que ve Vattimo tiene necesariamente que relacionar varios factores de la filosofía de Nietzsche: crítica de la historia y crítica del conocimiento. La lectura de Vattimo redonda en lo que tiene de peso esas dos vertientes, un problema político¹.

Vattimo concede suma importancia al valor del instante presente, porque reconduce la acción del “individuo”. El flujo temporal que se aduce objetiva o subjetivamente no es sino una ficción resultante de la ficción de constituir un sujeto. La continuidad de la identidad es la condición para que el sujeto piense el tiempo como un flujo y, como indica Vattimo en este pasaje, un flujo que poseería una finalidad. Pero Nietzsche efectivamente plantea que un tal estadio final, de existir, debió ya haberse alcanzado.

En este punto, la interpretación que hace Vattimo del “eterno retorno de lo mismo” subraya el carácter subversivo tanto contra la soteriología escatológica del pensamiento judeo-cristiano como contra la absolutización de todo orden moral que se imponga sobre la acción. Ese instante presente, ese *Augenblick*, tiene la función de

¹ Cabe hacer aquí un balance entre la lectura de Vattimo y su lectura de la recepción francesa de Nietzsche. Vattimo critica fundamentalmente el que el eje Bataille-Deleuze-Klossowski-Derrida sea estetizante, dejando de lado las connotaciones políticas de la crítica nietzscheana (cfr. Vattimo en su “Nietzsche 1994”, en Vattimo, 2002, 294ss). Formula como idea rectora el carácter surrealista (del que derivaría luego el carácter esteticista) de la lectura de Klossowski (“delirio” y “formación patológica”). Al final, la lectura francesa reinante, según su balance, es la derridiana, centrada más en “el redescubrimiento del estilo”. Incluso, es severamente crítico con Althusser y sus seguidores quienes, para el entender del pensador italiano, “se abandonan hoy a viejos ejercicios de la retórica, con además la buena conciencia de hacer así la revolución” (Vattimo, 1985, 43). Considera, además, un poco olvidado hoy el análisis político de Deleuze y Foucault. Creo que dichas consideraciones caen bien en cuenta de lo que es hoy la filosofía y su *historiografía*, una erudición que aplasta la creatividad, en el mismo sentido que Nietzsche criticaba la erudición y el conocimiento histórico. ¿No practicamos ni reproducimos la filosofía como “historiografía”? Haría una salvedad, de la cual no tiene Vattimo por qué estar la tanto: tal vez en América Latina, Nietzsche está siempre presente en el debate, entre la imagen nazi que se ha transmitido al lado de la imagen liberadora como la estetizante. Ese Deleuze y ese Foucault retoman en sus análisis *cratológicos* al Nietzsche subversivo sobreviven tal vez más en la recepción latinoamericana. Las últimas páginas de *El sujeto y la máscara*, donde Vattimo discute la imagen de Nietzsche frente al nazismo y el socialismo, muestran la ambigüedad de la posición que ocupa Nietzsche frente a los problemas de actualidad.

Parece paradójico, pero Vattimo al pintar las diferencias entre la lectura francesa y su lectura, pone el peso teórico en la primera –con una especie de añoranza de no encontrar lo mismo en la lectura italiano- y el práctico en la segunda (cfr. *El Nietzsche “italiano”* en Vattimo, 2002)

hacer equivaler pasado, presente y futuro. Si no hay flujo temporal, si no hay linealidad del tiempo, todo instante es equivalente, todo instante es el “centro” (habría que agregar aquí, centro de la acción), por lo cual ningún momento se privilegia sobre otro por poseer una cualidad que dependa de dicha linealidad temporal, es decir, ningún momento se ve privilegiado por ser pasado o por ser futuro más que por ser presente.

En la línea de la temporalidad occidental, ha prevalecido el pasado y el futuro. El primero como objeto de esa voluntad de querer-hacia-atrás, querer-vivir-para-atrás, entre el *ressentiment* y la culpa, entre la venganza y la violencia. El segundo como objeto de una salvación trascendente y por la cual toda acción presente está dirigida a un fin que no le es propio sino que ha de aparecer al final de los tiempos, un momento futuro que define al momento presente, y por el cual éste cobra sentido. En realidad, dicha perspectiva hace del presente un momento dependiente tanto del pasado como del futuro. Se formula, pues, una liberación del tiempo al introducir el valor de la acción en la acción misma. El pasado como fardo a partir del cuál se determina la salvación futura. El futuro como arrepentimiento de la acción pasada. En medio, la acción presente se escinde compartiendo estas dos *naturalezas*. Vattimo relaciona esta voluntad de querer vivir para atrás con la venganza (2002, 51-52). La voluntad no puede transformar ese pasado y se transforma ella misma en venganza, la cual efectivamente expresa la impotencia (y consecuentemente la mala conciencia y el resentimiento) del individuo. En la venganza estaría el fundamento violento de la metafísica sobre aquello que se nos resiste y sobre lo cual lanzamos la frustración de no ser lo que se quiere.

Esta “doctrina” –*dogma* tal vez, y en el buen sentido de la palabra- del eterno retorno tiene por objeto recuperar el sentido de la acción y la inmanencia del fin en la acción, de establecer el campo donde teoría y praxis no se separan. Y la doctrina tiene en realidad un trasfondo griego y trágico. Sirve para combatir el “fatalismo turco” (*El viajero y su sombra*, §1), una forma de determinismo por el cual el ser humano y el destino se separan como si el destino o el hado fueran algo en lo que el ser humano no participaran, le fuera ajeno y a lo que irremediamente se tuviese que oponer. Edipo no lo sabe pero él participa en la *fabricación* de su destino, aunque intenta neciamente oponerse a lo que considera a su fatalidad. Ignora la fuerza con la cual participa en su destino. Pero además, no lo desea. Se escapa. Y luego, se vengan buscando la responsabilidad de sus *actos*, hace justicia sobre sí mismo... “el devenir es una totalidad en la que no tiene sentido contraponer libertad y necesidad” (Vattimo, 1989a, 11)².

En sentido inverso, y siguiendo la interpretación de Vattimo, si la circularidad propuesta por Nietzsche se rompe bajo la necesidad de establecer y apuntalar un fundamento para los acontecimientos, para la temporalidad y para la historia, emerge la violencia propia de la metafísica.

El comienzo de la historia es, de hecho, la violencia con que los fuertes se han arrojado sobre los débiles sometiéndolos, dando origen así a toda la sucesión de transformaciones multiformes del espíritu de venganza [...]. Pero de esto nace también el hecho de que nosotros, hoy (y le hombre en general en su historia), no podemos referirnos al pasado si no es en la forma de la sumisión a la perentoria autoridad de lo ya-sido. (Vattimo, 1989a, 235)

La fundación introduce una jerarquía que fija definitivamente la concepción sobre el tiempo y la historia. Un acontecimiento remite siempre a otro, una acción a otra, sin que ni uno ni otra posea un valor en sí mismo. Así, cuando Nietzsche formula el eterno retorno reintroduce el valor de la acción en sí misma, y no lo condiciona ni al

² Este comentario de Vattimo nos debe hacer recordar, pues, ese parentesco que Nietzsche guarda con cierto pensamiento griego y luego, sobretodo, con Spinoza. La libertad es parte de la necesidad.

pasado ni al futuro. El presente es su propia condición. Con lo cual desaparece la fundación violenta propia de la metafísica. El origen del valor no estaría desplazado.

Lo *ya-sido, fue, es war*, es el peso de la tradición. Si en la ontología hermenéutica la tradición sigue formulándose como reenvío o envío (*Ge-Schick*) en el cual se constituye el diálogo hermenéutico, transfigurar el pasado en su apropiación, en acción, esta apropiación permite discriminar entre lo que queda en el pasado y lo que es presente. En la hermenéutica, la conciencia de la determinación histórica cumple con esta *función*. Vattimo retoma la diferencia heideggeriana entre la *Tradition* y la *Über-lieferung*, entre la tradición y la transmisión. Esta última considera el pasado en la perspectiva de la anticipación de la muerte, lo que permite considerar el pasado como historia. Dentro de la lectura heideggeriana, la muerte es la posibilidad más propia por la cual se alcanza la autenticidad. La muerte expresa la liberación:

Quien posee un fin y quien posee un heredero, para este fin y para este heredero en buena hora éste quiere morir! (Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, III, 86)

Saber elegir la muerte, saber morir es el lema bajo el cual Nietzsche combate el peso de una tradición que no se sabe muerta, de lo histórico como *no-vivo*, una tradición que se arrastra. La apropiación de la muerte permite la liberación. La muerte ha significado –y sigue en cierto sentido significando– la apertura al reino de los fines, por lo cual a partir de ella se puede establecer el sentido de las acciones.

La interpretación de Vattimo muestra bien que quebrar con esa estructura del pasado integra todo el valor al instante mismo en el que se actúa, el instante es la acción misma. Desprovisto el presente de todo valor intrínseco, se eliminan las condiciones para la emergencia de todo actuar y de todo valorar nuevo, se elimina el campo de la acción. No queda más que venganza y violencia.

Con Nietzsche, habría una revolución en “la manera de vivir el tiempo” (Vattimo, 1991a,87). La noción de destino, el *amor fati*, reemplaza la perspectiva del “fatalismo turco”, en cuanto el destino no implica pasividad, sino una constante producción y deseo de sentido. La doctrina del eterno retorno es a la vez la *eternización* de un presente que actualiza la voluntad y el poder, la acción y el sentido. Dos cosas están en juego con el “eterno retorno”: una voluntad sin resentimiento y sin venganza (hacia sí) y una voluntad que sabe amar, amarse... porque esto también hay que aprenderlo, dice Nietzsche (*Gaya Ciencia*, IV, §334). Ambos elementos configuran la integración de la acción. La primera niega la negación con la cual se concibe el presente a partir del pasado. La segunda hace positivo el deseo, que desde la crítica nietzscheana ha sido concebido tradicionalmente como negativo (despreciable o carente). Por eso, la aparición del *demonio* y del *enano* que susurran la doctrina según la cual hay que desear como si la vida ya hubiese sido vivida y fuese a ser vivida innumerables veces. La pérdida de la *novedad* es lo que permite introducir la acción como *creación*. Cada instante vale por sí solo y hay que desearlo en sí mismo.

Vattimo reintroduce bajo este análisis del *Augenblick* una cuestión tradicionalmente inscrita en la teoría de la ideología en la cual a su vez puede inscribirse a Nietzsche en cuanto maestro de la sospecha. La acción tiene su valor en sí misma, y se objetiva en su propia producción o realización. No habría escisión entre *theoria* y *praxis*, entre ser y valor. Esta es una de las cosas que Vattimo reprocha a la ontología hermenéutica de raigambre heideggeriana y gadameriana. La interpretación no toca en el círculo hermenéutico el problema de la teoría y de la acción. De hecho, rehabilita la ontología hermenéutica el prejuicio, desde el cual, en principio, este mismo ha de superarse en la comprensión.

Analizando la esencia lingüística del ser (bajo la fórmula gadameriana *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*), Vattimo señala el carácter justificatorio de dicha esencia:

Es por esto que la afirmación de la esencia hermenéutica y lingüística de todo acontecer histórico corre el riesgo –y es algo más que un riesgo hipotético- de tener la función de simple justificación de toda actividad teórica en la medida en que ella es, de hecho, siempre práctica. (Vattimo, 1985, 43)

Nietzsche reconoce que la separación entre teoría, la mayor parte de las veces expresada bajo las nociones de valoración y conocimiento, y la práctica, conduce a una objetivación que petrifica la práctica y que no le proporciona. El conocimiento (la teoría, pues) no puede concebirse sin la vida, el conocimiento histórico o el conocimiento de un hecho no puede oponerse entonces a la vida. El conocimiento, agrega Vattimo (2002, 106), es también un hecho de la vida. Es una *elección*.

Con esta crítica aparece otra tesis rectora de Vattimo, que trata de la crítica nietzscheana a la verdad y al conocimiento. Vattimo vehicula su análisis a partir de la noción de máscara. Al igual que su análisis de la crítica nietzscheana del historicismo, Vattimo ve el valor para una teoría de la ideología en la discusión que plantea Nietzsche sobre la verdad y el conocimiento. Si Nietzsche es un maestro de la sospecha, como dirá posteriormente Ricoeur, se debe precisamente a la pretensión de mostrar que la tal verdad eterna y objetiva de la filosofía no es más que una respuesta (histórica) cuyo fin es instalarse en el mundo. Es un instrumento más del individuo para hacer frente a su situación. La verdad que enuncia el individuo dice, al final, más sobre el individuo que la fórmula que sobre su objeto. La tesis de Vattimo es que según Nietzsche la civilización funciona como máscara (1989a, 18). Esta tesis se funda en parte en el diagnóstico de decadencia y nihilismo que Nietzsche formulara a partir de su estudio sobre la tragedia griega, fundamentalmente en la oposición Dioniso-Apolo. No deja de llamar la atención que dicha oposición funciona casi *dialécticamente*: en dicha oposición, se da forma al instinto, casi como si la historia no fuese precisamente otra cosa que un refinamiento, un acabamiento de la forma bajo la cual el instinto *puede* expresarse. Así dicho, parece confluir por una parte un hegelianismo recóndito –del que seguramente Nietzsche no tenía conciencia- y por otra la posterior tesis de Elias, que tendría aquí un soporte³. La civilización como un proceso de refinamiento. Obviamente esto plantea nuevamente el problema de la lectura de la historia. Los procesos materiales y formales del siglo XX no parecen escapar a este esquema. Más aún podría enunciar que la despliegue de la historia del siglo pasado no hace más que enfatizar bajo las diferentes líneas del capitalismo esta tesis.

El capitalismo, por el contrario, se ha convertido en una estructura más dúctil y capaz de absorber más fácilmente aquellas formas y fuerzas que se le oponen o que se oponen a su mecánica. Más aún, el capitalismo se ha constituido desde su emergencia bajo el dilema que Nietzsche presentaba en el fragmento referido del “fatalismo turco”. Entendido el capitalismo de esta manera, el proceso histórico de la modernidad es un proceso que es más sutil. La violencia de la fundación no ha desaparecido. No hemos abandonado el nihilismo como modo de vida. La violencia sólo se ha vuelto más sutil.

¿En qué radica entonces el problema? Antes de considerar la cuestión del conocimiento, retomemos la lectura de la historia y de la modernidad. Se ha insistido con acierto que la modernidad se caracteriza por su proceso de secularización⁴. Pero

³ En este sentido, he trabajado la evolución moral de Don Juan desde el siglo XVII a la actualidad, como un proceso de moralización de las maneras en que se expresan las fuerzas vivas (moralizar las formas es dar forma a aquello que ya posee una pero que no *corresponde* al movimiento de la historia moderna). Véase mi tesis *De la transgresión al intercambio* (1999).

⁴ A este respecto, puede considerarse los análisis de Cassirer, de Löwith o de Blumenberg. Sobre su percepción de la escuela de Frankfurt, cfr. Vattimo (1991b, 61ss). Para Vattimo,

dicho proceso tiene dos aristas conflictivas. De un lado, la tesis de la universalización del cristianismo, que se debe entender efectivamente como la extracción de una serie de valores de utilidad para la vida pública (política o moral) al margen de la institucionalidad religiosa. Desde cierto punto de vista, ésta es la historia de la muerte de Dios. Desde Spinoza a Nietzsche. Un Spinoza que concluye que el valor de las Escrituras es exclusivamente moral y cuyo único objeto es inducir a la obediencia moral y política de una serie de valores y contenidos que benefician el aumento de la potencia de la comunidad. O Leibniz que formula igualmente la universalidad de los valores al margen de las Escrituras, al punto que puede haber *religión* sin Escrituras. Es la emergencia de la religión civil. No hay que indicar aquí el valor ético que tiene para Hegel o el carácter antropológico de la religión en el que insistirá Feuerbach. No se puede entender, sin embargo, esta separación entre religión y “política”, sin pensar que sólo afecta el funcionamiento de las instituciones políticas. De hecho, si el capitalismo triunfa es gracias a la universalización de los valores del cristianismo que se expresan bajo una forma muy específica. La obra y la fe, bajo una ética protestante, se insertan en el proceso de secularización al través del capitalismo. Y si la modernidad es concebida por Weber como un proceso de despliegue de una específica racionalidad formal, puede apreciarse que la conversión de la obra y de la fe en una forma –casi neurótica– del trabajo, la violencia de la fundación no desaparece, sino que, por el contrario, se conserva y se introduce subrepticamente en el capital. Si pudiese condensarse la tesis weberiana sobre la ética protestante y el capitalismo, debería pensarse en una fórmula según la cual el capital y su acumulación no son más que formas de una creencia soteriológica y escatológica expresada fuera de la institucionalidad religiosa. La salvación se convierte en éxito. No puede pensarse, entonces, que la secularización se ha impuesto en tanto la misma estructura soteriológica de la *teología judeo-cristiana* sobrevive bajo otra manifestación. Es ésta la segunda arista, bajo la cual se ve que el carácter teológico-político en la modernidad no ha desaparecido. La racionalidad formal, que para Vattimo es el mecanismo unitario (1989b, 174), esa racionalidad que objetiva e instrumentaliza pasa del lado del capital pero con raíces fuertemente teológicas. ¿Dios ha muerto? Ésta es una pregunta que vale la pena reformularse. El diagnóstico nietzscheano parece ser atinado. Pero parece también que Dios se ha comprado una máscara.

La noción de máscara que articula la lectura de Nietzsche, al igual que la decisión, nos ubica en el plano de la teoría de la ideología, decía. Y la lectura de Vattimo acentúa bien este carácter. La máscara es el doblez de algo. Oculta. Así, la máscara enuncia dos problemas. El problema de la transparencia. La transparencia y la inmediatez entre el sujeto y el objeto. Entre el contenido eidético y su enunciación y forma. El problema de la transparencia es el problema de la conciencia:

La situación de privilegio de la conciencia en su estructura formal (saber que no se sabe) es correlativa a la visión del mundo como sistema racional que, aun cuando no sea actualmente conocido por completo, no obstante conlleva ya en sí, en los principios que lo rigen, la posibilidad de una universal penetrabilidad y de una organización total. (Vattimo, 1989a, 51).

Efectivamente, la racionalidad se sitúa a sí misma en la posición de determinar las condiciones de posibilidad e incluso los límites bajo los cuales puede conocer. Pero establece un campo del cual dice ser la propietaria. Sin comentar el mordaz ataque de Nietzsche a Kant, la tesis de los límites de la razón, límites dados por la

además, hay proceso de secularización en la filosofía, en la medida en que, después de Nietzsche, con Wittgenstein y Heidegger, la filosofía adquiere un interés creciente por el lenguaje y su relación con el ser.

razón misma, es sospechosa. La razón esconde su carácter utilitario en una pretensión de objetividad, de neutralidad –¡de pureza!-. De Sócrates a Kant, la razón es dueña de sí y del objeto. Imperturbable traza su sentido al margen de las fuerzas *subjetivas*, de los instintos, de las pasiones que hay detrás. Se independiza. Es parte de la crítica que Nietzsche formulara en su *Verdad y mentira en sentido extramoral*. La razón proporciona una máscara. Tiene un origen y un valor. Sirve a la vida. Pero una vez establecida independientemente, como un mecanismo, pierde todo apego y (se) vale por sí misma. El problema de la transparencia –o, si se quiere, de la conciencia como máscara- no es que sea máscara, tampoco que se crea en una cierta transparencia, sino que se asuma la máscara como transparencia absoluta. Vattimo la llama “anquilosamiento de la máscara” (1981a, 51). Una máscara petrificada y absolutizada.

El otro problema es el del desenmascaramiento. La cuestión no puede estar puramente en desenmascarar, como de alguna manera la filosofía moderna (Descartes y Bacon, por ejemplo) lo intentaron al combatir la forma de los prejuicios. La filosofía moderna reproduce la misma estructura de lo que combate. No puede llanamente pensarse que desenmascarar resuelva el primer problema y que estaríamos entonces frente a la cosa en sí, a la objetividad.

No intentar deshacer entuertos, sino reemplazar los entuertos de una razón sin fundamento, por los (pre-)juicios de una razón fundada. Fundada en sí. ¿Cómo entra Nietzsche en lo que podría denominarse *la* historia de la teoría de la ideología?

Nietzsche no reproduce este esquema. Su formación de filólogo le da un elemento de crítica fundamental. La formulación de una oposición suele ser más una creación del propio del lenguaje con el cual tratamos de dar forma a los objetos más que tratar directamente con los objetos mismos. De esta manera, si la búsqueda filosófica fue encontrar un lenguaje traslucido para transmitir la verdad (alejándose de todo lenguaje metafórico), Nietzsche encontrará en un primer tiempo que literalidad y metafóricidad no se oponen más que en grados. Más aún la literalidad no es tal. Ésta traduce ya formas de aproximarse a la cosa. El lenguaje es en sí mismo metáfora. Posteriormente, Nietzsche se da cuenta que la reducción de la oposición literalidad-metafóricidad, reducida a la sola metafóricidad, pierde cualquier sentido. Sin sentido *literal*, plantear un sentido metafórico es *inútil*. ¿De qué sería metáfora? Igualmente, suponer que se puede desenmascarar es creer que hay, debajo de la cara añadida (máscara), una cara real y auténtica. Vattimo percibe bien el problema: desenmascarar en sí mismo puede reinscribirse en procesos ideológicos y de fetichización. Supone una verdad objetiva que se nos oculta. ¿Qué es una cara? ¿No hay ya ahí una forma de plantear el sujeto constituido bajo una conciencia y una razón? ¿No se fija una identidad a lo que desconocemos y buscamos? ¿No prefiguramos en el desenmascaramiento la forma de la cara? ¿Cómo reconocer la cara auténtica y real?

Nietzsche muestra bien de qué manera la admisión de la procesualidad abierta del ser implica, si se piensa a fondo, la negación de toda distinción entre apariencia y cosa en sí, ya que el remontarse a la cosa en sí requeriría haber hecho una especie de inducción completa de todas las apariencias. (Vattimo, 1989a, 133)

Se puede convertir en un proceso infinito. Siempre en la búsqueda de la cosa en sí detrás del fenómeno, de la cara *auténtica* detrás de la máscara.

Vattimo, sin embargo, distancia a Nietzsche de la ontología hermenéutica, aduciendo precisamente que dicho proceso infinito, presente en la hermenéutica, no lo está en Nietzsche. La razón radica en que la infinidad de la interpretación implica una distancia permanente entre la existencia y la significación, entre la praxis y la teoría (Vattimo, 1985, 48). El círculo hermenéutico plantea un horizonte cuya comprensión,

en la medida en que parte de una pre-comprensión, no se alcanza, ni el círculo se cierra (Vattimo, 1991b, 212-213). La historia ni se acaba con la identidad entre una y otra, ni con su absoluta transparencia. Esta lectura, de raíz hegeliana, que tiene por objeto la identificación del objeto y el sujeto, supone muy *dialécticamente* que se trata de hacer idénticos dos cosas (teoría y praxis)... No hay ni identidad ni transparencia. Y aquí la crítica de Nietzsche es feroz. ¿Qué sentido tiene la identidad? Si son idénticos no es necesarios hacerlos confluír e identificarlos. Pero la identidad en sí misma es la pura permanencia de sí. Y es por ello que la lectura hegeliana deja entrever el fin de la historia⁵ en el momento de la identidad entre la praxis y la teoría, porque estaríamos en el momento orgánico por excelencia de la historia, el momento de la identidad y transparencia absolutas y de la pura permanencia, evocando así la falta de movimiento histórico y la falta de fuerza creadora (es decir, la fuerza que se introduce como diferencia en la historia). La identidad es el símbolo de la historia como lo no-viviente. Si Vattimo introduce la identidad de la teoría y la praxis en Nietzsche no es, por supuesto, ni por un giro hegeliano ni por uno heideggeriano, sino por la eliminación de una finalidad intrínseca en el despliegue de la historia, sino por la inmanencia del sentido –creador- en la acción.

El desenmascaramiento *de los procesos* no significa otra cosa que mostrar esa ruptura en la significación de la acción. La transvaloración no significa la aniquilación del sentido, sino la creación del sentido en la acción. El desenmascaramiento cae sobre la “máscara mala”, la ascética, sobre la forma vengativa de fundar la historia. Debe, a su vez, permitir una “máscara buena” con la cual la historia cobra sentido sólo en la acción, en la decisión presente. Esta diferencia entre máscara buena y máscara mala parece corresponder a la lectura deleuziana en la cual las fuerzas se anquilosan unas bajo el carácter reactivo (mala conciencia, venganza, resentimiento, impotencia...) y las otras se transforman bajo el carácter activo (buena conciencia, potencia,...). El problema no es, pues, la máscara, sino el sentido que opera la máscara. Es, como lo señala en varias ocasiones Vattimo, el problema de la reapropiación del mundo simbólico.

En Nietzsche la consideración de la política, siempre polémica, emerge como crítica del conocimiento y de la razón occidental. Y Vattimo ha sabido ver que dicho problema, lejos de estar resuelto en la forma de desplegarse las máscaras, subraya este carácter de la civilización. Las dos tesis que he expuesto de su interpretación – crítica de la historia y crítica del conocimiento- se alimentan entre sí en la medida en que la historia parece consolidarse –institucionalizarse- bajo las formas de conocimiento y su instrumentalización. Sin crítica del conocimiento, no puede formularse una “teoría de la historia” que permita la liberación de los seres humanos.

El instante desarticula la temporalidad judeo-cristina/burgués-cristiana y solicita, demanda, y anuncia, el valor de la máscara. Y si Vattimo ha conseguido enfatizar el lado político de Nietzsche, queda por discutir el carácter teológico-político del mercado y el capital contemporáneos. Incluso, el que dicho carácter vuelva a emerger en la discusión de la teoría política (Schmitt, Löwith, etc). La lectura de Vattimo es atractiva y llena de interés por volver a poner a Nietzsche en la escena del debate ideológico. No es de extrañar que la recepción de Vattimo en España y América Latina sea importante, al punto que casi todas sus obras, si no todas, han sido traducidas. Vattimo produce una renovación en el pensamiento hermenéutico.

⁵ Ese fin de la historia que Fukuyama leyó como el fin de las ideologías y que tanto peso tuvo en las discusiones de las últimas décadas en Latinoamérica. La lectura de Vattimo no sólo recalca a partir de Nietzsche que la discusión no está acabada, ni que hayamos alcanzado un tal fin, sino que además leer un fin en la historia es conservar la fundación metafísica .

Referencias bibliográficas

- Ferraris, Maurizio (2000) *Historia de la hermenéutica* (tr.J.Pérez de Tudela). Madrid: Akal.
- Löwith, Karl (2002) *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire* (tr.M.-C.Challiot-Gillet et al.). Paris: Gallimard.
- Monod, Jean-Claude (2002) *La querelle de la sécularisation. De Hegel à Blumenberg*. Paris: Vrin.
- Nietzsche, Friedrich (1968-) *Œuvres complètes* (ed.G.Colli & M.Montinari,). Paris: Gallimard. *N.B. Las obras de Nietzsche que se citan son mencionadas directamente por su título y la página de la edición francesa.*
- Simmel, Georg (2004) *La forme de l'histoire et autres essais* (tr.K.Winkelvoss). Paris: Gallimard.
- Vattimo, Gianni (1985) *Les aventures de la différence* (tr.P.Gabellone, R.Pineri & J.Rolland). Paris: Minuit.
- ---- (1989a) *El sujeto y la máscara* (tr.J.Binagui). Barcelona: Península.
- ---- (1989b) Une ontologie de l'actualité. En *Que peut faire la philosophie de son histoire?* (tr.C.Alunni et al.). Paris: Seuil, 163-186
- ---- (1991a) *Introduction à Nietzsche* (tr.F.Zanussi). Bruxelles: De Boeck.
- ---- (1991b) *Éthique de l'interprétation* (tr.J.Rolland). Paris: La Découverte.
- ---- (1994) Métaphysique et violence. Question de méthode. *Archives de Philosophie*, 57, 1, 55-72.
- ---- (1997) Dialettica differenza, pensiero debole. In Vattimo, Gianni & Rovatti, Pier Aldo (ed.) *Il pensiero debole* (11ª ed.). Milano : G.Feltrinelli, 12-28.
- ---- (1998) *Espérer croire* (tr.J.Rolland). Paris: Seuil.
- ---- (2002) *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000* (tr.C.Revilla). Barcelona: Paidós.