



Gianni Vattimo y la quiebra afirmativa

José Vidal Calatayud

La forma más difícil y rara de amistad, la amistad filosófica, consiste en “pensar con” alguien. Es también la más frágil. Pues no es algo que se dé necesariamente por el hecho de mantener una ‘amistad corriente’, sino que ésta supone más bien un obstáculo: lejos quedan del “pensar con” otro la dócil complacencia o los equívocos no desvelados de la ‘amistad’ cotidiana.

Partiendo de este “obstáculo”, sin embargo ¿cómo resignarnos a ser meros “conocidos” de un gran pensador? Pues además de la más difícil, la filosófica es también -señala Aristóteles- la única amistad verdadera, al proceder de la mayor ‘virtud’¹. Intentaremos en este artículo –en un despliegue indefendible de ‘hybris’- llegar con Gianni Vattimo a una conversación amistosa ‘de verdad’, lo que nos exige, si creemos a Heidegger – frecuentemente lo hacemos- ser también por un momento su “adversario”, ‘Widersacher’, sin ser su “oponente”, ‘Gegner’². Pues “la reflexión” (*‘Besinnung’*) “no torna a resaltar la opinión polemista ni tampoco el asentimiento sumiso”³. La amistad filosófica exige repetir para el porvenir el pensamiento del amigo, y no creemos posible una repetición ‘idéntica’; ‘Wiedersagen’ está siempre cercano a ‘Widersacher’.

.....

El pensamiento europeo de la época que se llamó “postmodernidad” halla su originalidad en diversas lecturas ontológicas de la obra de F. Nietzsche; su presencia fue tan constante en ese período que parece, tras Foucault, Deleuze, Derrida o Vattimo, haberse dicho todo lo imaginable sobre el filósofo del Retorno. Y sin embargo quizás la recuperación del aspecto afirmativo del pensar nietzscheano haya sido mucho menor de lo que sería esperable por la seriedad filosófica de los autores implicados en ella. El dominio de la metafísica que le asignó M. Heidegger resuena aún en muchas de esas lecturas, clasificando a Nietzsche como un “hipermoderno” que asumiría que nuestra época va a perdurar indefinidamente, en una degradación continua del sentido y de la potencia creativa.

Frente a la Deconstrucción: una Sabiduría posible⁴

Pero no todas las posiciones surgidas en ese periodo son ontológicamente iguales. Se ha señalado a veces que en la obra de J. Derrida la ausencia de un todo del sentido se identifica con una ausencia de todo sentido, aun parcial, lo que nos parece mostrar una nostalgia metafísico-totalizante: nada tendría sentido si “todo” no lo tiene. Frente a esto, convendrá preguntarse si no será *en la hermenéutica de G. Vattimo* donde se rescate un lugar para ‘sentidos’ parciales –“débiles”-, pero *irreductibles al vacío* en último término.

Pues el que los significantes estuvieran privados de un sentido “primero”

¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1156b.

² Ver Heidegger, M. : *Desde la experiencia del pensar*, Abada, Madrid, 2005 –Ed. bilingüe, versión de Félix Duque-, pp. 14/15.

³ *Ibid.*, pp. 18/19.

⁴ Ver sobre esta cuestión Vattimo, G., *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milán, 1980; ed. castellana Península, Barcelona, 1986 –especialm. p. 68 y ss-.

supondría, sin embargo, *su conexión con lo próximo*, ya que en lo más cercano (nos enseñaba Heidegger) es donde está el origen. Si sólo pudiéramos buscar el sentido fuera de lo próximo, buscar, como dice, en expresión chocante, Derrida, “el ser *fuera* del ente”, condenaríamos al texto a mostrar sólo el fracaso y el desgarramiento del ‘autor’, que no estaría excluido, “salvado”, porque se presente de ese modo patético. El sujeto nos seguiría así gritando su violento derecho –aunque sea el derecho a recordarnos su “falta”-. Creemos que la deconstrucción así entendida confunde la imposibilidad de captar el sentido de la totalidad de un modo inmediato o presente (instantáneo) con la imposibilidad, no ineludible, de ir sumando pequeños sentidos, fragmentos de ‘sabiduría’, en las nuevas interpretaciones de lo ya sido.

Preguntémosnos entonces si, frente a la escéptica negación total de la “deconstrucción”, Gianni Vattimo no aplica en esta cuestión una estrategia “popperiana” invertida, en la medida en que trata de alejarse ‘asintóticamente’ de un sentido nunca suprimible de manera completa. Lo que lleva también a una aproximación asintótica a lo “espiritual” (en los sentidos que más adelante se tratan) y de la que ahora extraemos una consecuencia: en ciertos momentos la existencia, “reconstruida”, se muestra en la ‘perfección’ de una obra de madurez como fruto que no sólo revitaliza los lenguajes del pasado, sino que llega a rebasarlos, sin que ello se dé como desestructuración o incapacidad de “decir”, sino como una nueva norma para una nueva unidad de las fuerzas más contrarias. ‘Belleza’ sobre (en) el abismo, pero lejos ya de todo ‘desgarro’ de juventud, que procedía sólo de la frustración ante una aparente “perfección” que se mostró insuficiente para contener una experiencia que comenzaba a crecer.

Si estas consideraciones son “melancólicas” –y lo serían desde una perspectiva deconstructiva- o si es, por el contrario, la consideración de una diferencia puramente negativa la que está condenada a “rumiar” eternamente desde la conciencia el mismo sinsentido y la misma impotencia, “rumiar” característico de la “melancolía”, es algo que está en juego en este artículo.

Primero. Afirmación y mortalidad⁵

Nos preguntamos si la interpretación de Vattimo –que parecía continuar, aun matizada, esa “hipermodernidad” que se atribuyó a Nietzsche, y por ella la incapacidad de nuestro tiempo para concluir- no poseerá, sin embargo, claves ontológicas y estéticas para una defensa más sutil e inteligente –y así más duradera- del lado afirmativo del pensar nietzscheano. Pues probablemente en la tesis vattimiana de que, frente a Parménides, con Nietzsche no podemos pensar lo que es, sino la ficción, se encierra una consideración del ser desde la modalidad propia de la creación: la de lo “posible necesario”. Modalidad que guarda una vehemente afirmación del porvenir del pensamiento y el arte.

¿Qué afirmar? “*La Edad del Espíritu*”.

Es la edad venidera pronosticada en lo publicado como *El evangelio eterno* por un autor muy querido por el profesor Vattimo, el monje visionario del s. XII Gioacchino da Fiore, inspirador del movimiento franciscano. Su recuperación actual se liga a la conocida exhortación –¿y predicción?- vattimiana a conservar una relación de

⁵ Para este apartado son esenciales el libro *Dopo la cristianità*, Garzanti, Milán, 2002, y la conferencia inédita “Experiencia estética y nihilismo”, pronunciada en el Círculo de Bellas Artes de Madrid en Mayo de 2001 –texto escrito enviado por G. Vattimo-.

'*Verwindung*', "remisión", con la metafísica -seguirla releyendo, pero ahora como 'ontología débil'. Queremos hallar los rasgos de la '*Verwindung*' como forma de afirmación, la de la potencia reinterpretativa del pensar, y con ella de lo que el filósofo italiano llama últimamente 'espíritu'. Ese "*espíritu*", recordemos, es entendido *en tres sentidos* diferentes -de los cuales dos son explícitamente desarrollados por Vattimo; el último pensamos que se encuentra implícito en su pensamiento-

Entendemos que el *primer uso* del término "espíritu" consistiría en un aumento de los signos de la cultura humana, un mayor repertorio disponible en el "almacén de disfraces" de aquel "turista de la historia" del que hablaba Nietzsche en la segunda *Intempestiva*; el *segundo*, y como consecuencia del distanciamiento de toda convicción que conlleva el anterior, en la mayor *caritas* respecto al sufrimiento humano derivada de la asunción de cómo estos símbolos han sido instrumentos para la dominación y la miseria, y el propósito de que sean ahora expresión de la comprensión (y, quizá, compasión) por el necesario final de todo deseo o ilusión humanos -así recupera en estos años los símbolos cristianos el propio Gianni-

Pero también aparece implícito un *tercer sentido* de este *aumento de "espíritu"* (efecto de la 'liberación de lo simbólico' que supone la postmetafísica) : consistiría en la disponibilidad de mayores fuerzas creativas, antes utilizadas en el dominio del hombre y de la naturaleza; esta es la dimensión auténticamente afirmativa de esta noción. Ese no ocuparse en el dominio produciría un nuevo tipo humano, mucho más capaz de la creación estética y de la experimentación de formas de vida -que, sin embargo, no querría "imponer"- . Y aquí Vattimo renueva la sabiduría hermenéutica de su maestro Gadamer: *esa fuerza creativa no sería disminuida, sino aumentada*, por la conciencia de que todo impulso humano se dirige hacia un ocaso, pues éste, paradójicamente, enriquece en la 'serenidad' -'*Gelassenheit*'- al creador y a la cultura que saben integrarlo y dejarlo posarse, como una pátina sobre sus obras.

La mortalidad como 'sí' a la vida.

Se trata entonces de dar un sentido a la mortalidad que vaya más allá del propio destino, y hasta del destino de nuestra época -más allá, por tanto, de lo que podemos conocer y abarcar-. Si se nos permite hacer un poco de meta-Física, recordaremos que la ciencia nos dice cómo, en algún momento temprano de la evolución de las especies, la rama que ha dado lugar a la mayoría de los animales y al hombre se diferenció por una decisión: la de morir. A diferencia de organismos unicelulares que se perpetúan renovando su carga genética por división -sin envejecimiento y sin muerte- nosotros pertenecemos a una larga estirpe que eligió la muerte individual e incluso del grupo a cambio de un poder mayor para su sucesión: el de diversificarse produciendo una multitud de formas de vida adaptables a las más diversas condiciones. Lo que significa que para nosotros prima, ya para siempre, el futuro: desde el momento en que somos concebidos el organismo porta la decisión de morir para afirmar una multiplicidad por venir casi indestructible e inagotable⁶.

La Historia moderna parecía haber proyectado esa decisión de morir sobre cada sociedad; pero Vattimo nos obliga a preguntarnos si no ha llegado una época a la que esa noción de mortalidad no es aplicable -lo que resonaría en la incapacidad de los sujetos para asumir la propia desaparición en un "mundo" inmortal, y por ello sin

⁶ Y esto está tan arraigado en nuestra constitución que ha producido fenómenos como el que un famoso medicamento -bautizado como "life span"- descubierto hace pocos años, que hacía inmortales las células del cuerpo humano, produjera como efecto la muerte en poco tiempo del paciente: no somos viables como organismo inmortal. Dicho de otro modo, la exclusión total de la muerte produce nuestra fulminación inmediata; la muerte es parte imprescindible de lo que somos.

futuro-. Aparecen así en las últimas fases de la modernidad las actitudes de desesperación ante lo inevitable de la muerte personal, y con ellas el resentimiento ante el pasado y “lo que fue”. En definitiva, el “instinto de venganza”, nihilismo “motor de la historia” moderna, que es un deseo de conservarse.

¿Así pues no consistiría el “nihilismo ontológico” en aceptar que lo mismo nuestras vidas privadas que nuestras creencias epocales deben desaparecer, sino en todo lo contrario: en el intento a toda costa de afirmar, defender y conservar estas realidades subjetuales, impidiendo la inmensa riqueza de la multiplicidad futura? Parecería haber entonces *en el pensamiento de Vattimo una dificultad*: mientras afirmaríamos el debilitamiento de “los absolutos”, defenderíamos a toda costa lo esencial de nuestra civilización occidental –la del relativismo- como algo que no debe de ningún modo finalizar. Así se le ha entendido a veces; pero creemos que no vamos contra lo más profundo de su pensamiento si decimos que conceptos como “democracia parlamentaria” o “liderazgo mediático”, ligados a situaciones de dominación técnica y violencia estructural, deberían declinar para dar lugar a algo más rico y múltiple. Vattimo sigue a Nietzsche en que la creación en cada momento de centros de poder estables en (como) ‘individuos’ y ‘sociedades’, movida por el interés de “la vida”⁷, llega a ser, como núcleo resistente al ocaso, un obstáculo para la expansión de esa misma vida. Entonces, y conociendo su rechazo de toda “crueldad” ante lo existente, ¿aceptaría ejercer una crueldad, al menos, “epistemológica” contra las configuraciones sociales y teóricas que pretenden tener la última palabra sobre el “pasado” –en la absurda creencia de que éste no podría responderles más adelante-?

La cuestión está en si, para que decline lo violento presente abriendo las innumerables posibilidades de lo por venir, será útil -incluso, si será admisible- remontar el actual olvido (de lo problemático) del ser; si no es necesario –en ambos sentidos- querer un Acontecimiento del ser, aunque sea como pregunta.

O, de otro modo, ¿es mortal toda “verdad”? Sin duda el Pensamiento Débil tiene razón en que las posibilidades de las vidas futuras exigen el ocaso de las “verdades”, y no sólo las de la totalidad -del ser- del ente; aunque sea sólo para que aparezcan efímeras “verdades” de lo particular. Por tanto debe declinar la verdad metafísica que nos dice lo que es el ente en su totalidad –y lo que “deben ser” los entes particulares-, pero, creemos, no está claro que alcance tal declinar a algo como una “verdad originaria”: la que resguarda un espacio que ya no es “el lugar de Dios”, sino *el lugar de la lucha de “las verdades”*, y, por tanto, un lugar siempre vaciado, pero siempre dispuesto a acoger en su seno un nuevo ‘acontecer’. Si con esto sería inevitable conservar una ‘diferencia ontológica’ que es aún la nietzscheana “sombra de Dios” y de la metafísica es lo que tratamos de discutir a continuación.

‘Eterno retorno’ y ‘Utopía’.

¿Una mortalidad limitada para las ideas, por tanto? La concepción temprana de Vattimo parecía gravada por la esperanza de que alguna forma de sociedad y pensamiento se impusieran como los definitivamente liberadores⁸. Después, aun superados en los años 80 los ‘residuos’ hegelianos, nos parece que algo del “Espíritu Absoluto” queda en él: la idea de que el eterno retorno –igual a la “liberación”, en cuanto ligado a la decisión- supone la construcción de un tipo determinado de personalidad, el “hombre feliz”. Y para llegar a él, la mortalidad no es nuestra única

⁷ Y no olvidamos, si bien no podemos tratarla en este artículo, la crítica que Vattimo hace a los dos sentidos del término “vida”.

⁸ Esto sucede antes de la posición que nuestro autor adopta en los años 90, en que considera que el “eterno retorno” no es más que una idea metafísica. Ver *Dialogo con Nietzsche*, Milán, 2000.

dificultad; a veces parece que aún para el filósofo italiano el cuerpo sea aquello que hace caer, fracasar, a la conciencia: que hace al sujeto “pecador”; aunque este carácter de ‘pecador’ también lo salva, al impedirle la aspiración metafísica y autoritaria a una perfección “platónica”. (“Peccato!” es para nuestro autor una exclamación apropiada ante lo humano). Pero con esto no deja de estar la corporalidad juzgada desde una perfección y pureza “platónicas”, aunque sea para constatar su ausencia. No es, por tanto, de extrañar que este sujeto conservado, aun “de nuevo tipo”, “liberado”, siga, sin embargo, encontrando en lo más profundo de sí la necesidad del pensamiento nihilista, pues, a fin de cuentas, el nihilismo es “cada uno”; el Yo “es” el nihilismo, como fundamento de la metafísica moderna.

Así Vattimo identificó en su juventud “liberación” y “decisión” con “afirmación” y “eterno retorno”. Retorno de las situaciones vividas por el “hombre feliz”, “completo” desde el punto de vista hegeliano; un “retorno futuro”, que aún no ha tenido su “primera vez”: una ‘utopía’ (por eso él mismo lo rechazará como ‘metafísica’). Ya entonces tenía poco carácter “trágico”: no cabe en él la eternidad de las singularidades, ‘eternidad’ y singularidades que, desde luego, no configuran ni una sociedad feliz ni una estructura de la personalidad no conflictiva, aunque sólo sea porque destruyen, deconstruyen incansables, personalidades y sociedades. Este ‘retorno’ no se da al final de un proceso lineal hacia un tiempo y lugar utópicos; se da total y continuamente en todo tiempo, en innumerables sociedades y momentos, pues la suya es otra dimensión de la temporalidad, la del “instante eterno”. Nietzsche no ha dicho nunca que llegaremos a una “sociedad feliz” en la que todo retornará; lo que ha dicho es que “todo retorna y ha retornado ya infinitas veces”⁹. Y que tal *Retorno “ha de ser” querido* también infinitas veces: aunque cada uno de nosotros no quiera morir, si queremos que haya vida queremos, como acontecimiento enlazado, que haya muerte; y, así, todo lo demás. La valoración de la mortalidad’ acerca a Vattimo y Nietzsche en una nueva ‘sabiduría’.

Lo ‘débil’ y lo ‘noble’.

Y es en la muerte sólo gradual o incompleta del sujeto donde, creemos, está la clave de la dificultad que encuentra el filósofo de Turín para asumir la noción nietzscheana de “nobleza” que sin embargo él mismo encarna tan bien; pues “noble” sería para Nietzsche aquél o aquello que se libera *totalmente* de la dinámica de la culpa y el castigo, porque permite ser a lo más alto y lo más intenso que en cada momento se presenta en sí mismo o en los demás. No tiene por qué ser, por tanto, la de “noble” una idea reactiva; sólo lo sería si lo es también la de “llega a ser lo que eres”. Los que encarnan “lo bajo” no llaman ‘nobles’ a sus iguales y, sin embargo, los califican reactivamente por su carencia de ciertas cualidades. Recordemos que no es la palabra del alemán medieval ‘*adler*’ la que correspondería al tipo de superioridad presente en la cultura de la Antigüedad, sino la del ‘*nobilis*’ romano: el que es “algo” por su casa, lo que es *un término ontológicamente afirmativo*.

Hay un riesgo en sustituir, por dependencia de un pensamiento reactivo, hegeliano, el “aristocratismo” de Nietzsche —de “iguales”— por un “democratismo” de oprimidos poco compatible con los textos del filósofo alemán. Pero “ser noble” para Nietzsche es solamente “ser”, lo que significa actuar, “no separar una fuerza de lo que puede”; eso basta para no ser “esclavo”. No hay ningún ser para él ‘detrás’ del actuar, y no hay, por tanto, ninguna unidad subjetual que persista en un único propósito; toda configuración de un ‘centro’ es provisional y esencialmente fallida. ¿Reconocería Vattimo que su sujeto “nuevo” seguía hipotecado con un mundo idealista al referirlo a

⁹ Ver *Zarathustra*, parte III, “De la visión y el enigma” y “Los siete sellos”; ed. cast. Alianza, Madrid 1985.

una “unidad de ser y valor” –aun declinantes-? Sin duda hay en esto ‘nobleza’, en cuanto que la asunción de la propia mortalidad lleva a la posibilidad de cumplimiento de un “imperativo categórico”: del que reconoce el valor irreductible de las vidas y pensamientos ajenos; pero a la vez, pensamos, hay en ello cierta melancolía, incluso ontológica, pues o no puede haber meta final de ese proceso, o es la nada.

Segundo. ¿Un Nihilismo sin Caos?

Nihilismos en el Nietzsche “maduro”.

Analicemos las raíces nietzscheanas de tal posición; comenzaremos por señalar un problema en las interpretaciones postmetafísicas: en rigor prácticamente toda la vida productiva de Nietzsche, acabada a los 44 años, es un “período de juventud” -en todo caso, exceptuando por sus características los tres últimos años-. Entonces, la premura de sus comentadores en convertir en “lenguaje civil” sus visiones ontológico-estéticas, y la exigencia consiguiente de presentar el escepticismo de la fase final de su vida pensante como una profunda sabiduría que se precipita en formas apresuradas y “sin tiempo para explicarse”, nos daría una de las claves para entender cómo se ha manipulado ese pensamiento que parecía abocado a un final inmediato. Está claro para la mayoría de los intérpretes de Nietzsche que su último período dura demasiado poco, por lo que debemos apoyarnos para interpretarlo, o bien -como hace Vattimo- en la etapa intermedia, (de modo que veríamos que esta etapa no es “ilustrada”, sino preparación del “pensamiento danzante” de Zarathustra), o bien directamente en la catástrofe, en la locura –como hacen, p. ej. G. Bataille o P. Klossowski-. En cualquier caso Nietzsche se encontraba en esos últimos años ante una tarea ingente, que suponía el desarrollar toda una “filosofía de guerra” contra la modernidad, y que sin embargo tenía como punto de llegada ya previsto una “filosofía de paz”, de ausencia de conflicto. Y naturalmente tuvo que desarrollar las dos partes de ese pensamiento a la vez, y las dos de manera incompleta, pues su tiempo se terminaba.

Por ello no nos parece posible coincidir con la idea vattimiana de juventud en que, si la sociedad de 1880 no hubiera sido un rebaño gobernado por la *ratio* productiva, esas ideas hubieran podido encarnarse en nuestro sistema “democrático”. Aquí la cuestión heideggeriana de “la línea” aparece otra vez en estado candente¹⁰: Nietzsche no nos dice cuándo se va a rebasar ese “límite” del nihilismo porque éste debe ‘cumplirse’ a sí mismo –y con ello anularse a sí mismo- y son precisamente los adversarios del ‘nihilismo activo’¹¹ los que evitan que ese tiempo llegue a su fin. Con lo que aparece una diferencia esencial respecto a lo dicho después por Heidegger: para Nietzsche el nihilismo puede llegar a “completarse”, si bien de un modo que hace que en ese mismo instante desaparezca, se transforme en su contrario¹².

En consecuencia no nos parece pertinente “hallar” una contradicción sobre esta cuestión en la obra nietzscheana y desechar después esos textos como producto confuso de la “prisa” de un pensador a punto de entrar en su crisis definitiva. Pues la necesidad de su pensar afirmante, “riente”, que busca “más abajo” del sujeto -en las singularidades del lenguaje y “la vida”- aquello que ha de ser afirmado en el futuro,

10 Ver Heidegger, M., y Junger, E., *Zur Sache des Denkens* (“...Sobre la línea.”), Francfort 1977; ed. cast. Paidós, Barcelona, 1994.

¹¹ Nuevamente una complejidad del pensamiento vattimiano debe ser soslayada, pues para él el ‘nihilismo activo’ es también ‘pasivo’, al exigir el ‘debilitamiento’.

¹² Y en esta cuestión creemos que Vattimo está más cerca de Heidegger que de Nietzsche, pues ¿cómo podría ser rebasado un nihilismo que nunca se completa?.

supone –y no obsta lo dicho más arriba- que *las bases para ese pensamiento afirmativo* por venir han de *irse poniendo a la vez que se radicaliza el nihilismo*. Aún diríamos más: es el pensamiento afirmativo -no opuesto a la culminación del ‘nihilismo activo’- el único que puede producir, como efecto marginal, la radicalización de tal nihilismo, que sin él será siempre incompleto, “conservador”. Si eludimos la difícil claridad a que nuestro autor va llegando en años recientes sólo podremos abordar la “superación del nihilismo” desde un voluntarismo concienzudo paralelo al que hubo en los “marxistas humanistas” respecto al capitalismo, y que consiste en decir: “aunque Nietzsche, como hizo Marx respecto al capital, fijó cuál debía ser el “ciclo natural” del nihilismo y en qué momento debería ser rebasado, nosotros, que ya hemos “tomado conciencia”, por esta misma conciencia podemos superarlo mucho antes”¹³. Y ya sabemos qué resultados podemos esperar de este “optimismo”.

Recordemos entonces que Nietzsche dijo en 1885 que el nihilismo iba a ser “la historia de los dos próximos siglos”¹⁴.

Los dos fundamentos del nihilismo.

Pero también que Heidegger confirmó la identificación nietzscheana del nihilismo con la metafísica, pues se funda en un prejuicio platónico que supone que, si la naturaleza y la sociedad no se dirigen a la realización de un ideal de ‘perfección formal’, entonces no tienen ningún otro valor, ni nosotros podríamos atribuírselo, ni siquiera soportar esa ausencia de “valor”: caeríamos así en la incapacidad para seguir viviendo¹⁵. Sin embargo, este desengaño no ha podido quitar a todo lo vivo su capacidad para continuar -y para hacerlo con entusiasmo: recordemos que lo vivo animal y vegetal no tiene necesidad de ningún “valor formal” y es capaz, sin ello, de utilizar signos y de sentir impulsos. Parece que, como metafísica que es, el nihilismo desesperado del s. XIX también experimente un declive.

Por lo anterior, frente a la idea vattimiana de que hay dos fases en el nihilismo de Nietzsche –que cambiaría en torno a 1881-, preferimos la interpretación de Heidegger, quien afirma que ese nihilismo -al menos en las anotaciones para *La voluntad de poder-* es a la vez algo que mira al pasado y desmonta sus valores, y algo que mira al futuro y abre el espacio para una nueva creación. En ese sentido se debería entender la relación entre lo cómico y lo trágico que aparece en *La gaya ciencia*: Vattimo está acertado al sostener que lo cómico está más presente en el período “volteriano”, “crítico”, de Nietzsche (: la destrucción de los valores del pasado por la burla), y lo trágico en su posición final, a partir de 1886 (: la afirmación de todos los aspectos de la vida; también de su inevitable “precio” destructivo). Este ‘precio’ explicaría “lo inhóspito” de ese periodo: la extrema soledad del *Zaratustra*.

Como hemos expuesto en otro lugar¹⁶, en la historia del nihilismo habría que distinguir dos tipos, según su relación con la idea de lo divino. Pues el nihilismo puede no ser una posición falta de fundamento, sino fundada sobre la afirmación metafísica de la nada; pero esa nada puede pensarse también como correlato del ser. Habría un ‘nihilismo clásico’, ‘antiguo’, que Nietzsche ve en Gorgias –“nada es”-o en Epicuro, unido a una ‘religión’ del Caos y la inocencia moral de lo divino, y un nihilismo humanista moderno, presente, p.ej., en los novelistas rusos del s. XIX, el de la

¹³ En *El fin de la modernidad*, Sección primera “El nihilismo como destino”, cap. I, “Apología del nihilismo” –ed. cast. De Teresa Oñate, Paidós, Barcelona, 1989. diría que “ya podemos ser nihilistas consumados”

¹⁴ Publicado como *Der Wille zur Macht*, Prefacio, 2.,

¹⁵ Ver lo publicado como ‘W.zM.’, 12, A.

¹⁶ Ver Vidal Calatayud, José, “Verdad hermenéutica y nihilismos”, en Oñate, Teresa (edit.), *Ética de las verdades hoy*, ed. UNED, Madrid 2006, pp. 117-150.

(in)existencia del Hombre-Dios, como tal Dios infinitamente lejano, e impensable – insoportable- su nada. Y no está claro que el nihilismo nietzscheano, del primer tipo, sea el mismo de Vattimo. Nos surge la duda de si somos capaces, en “lo inhóspito” (*‘unheimlich’*) de una forma de contemplación, precisamente la de las potencias que traen la ‘inhospitalidad’ misma: lo aún monstruoso, pero cargado de futuro. Si, desde aquí, algún ‘retorno’ es pensable.

Sujeto, caos y retorno.

O, de otro modo ¿hay en la ontología de Vattimo un rechazo del Caos nietzscheano? En todo caso esta ausencia no sería total; creemos que nuestro autor asume con el “declinar” lo llamaríamos un “pequeño caos”, vivible, que no aparece de manera estridente ni repentina, y que resguardaría la sabiduría contenida en lo pasado, que puede ahorrarnos la provocación del disparate o la asociación insensata. Una “distancia de edad” con la filosofía francesa “de la Diferencia”, una mayor madurez que no es sólo personal –Vattimo es más joven que aquéllos- sino que viene tal vez de una cultura como la italiana, siempre más irónica ante la “rebeldía juvenil”.

¿”Responsabilidad”? ¿”Asunción de la madurez”? Pero conviene indagar qué papel tiene en esto la conciencia. La llamada a conseguir voluntariamente el “debilitamiento” de las “verdades” parece olvidar que el ‘destino’ como envío del ser, *‘Geschick’*, no está a disposición del hombre: no depende de lo que él imagine o desee¹⁷. Éste habría sido el error de las clases dominantes en la Antigüedad: creer que todo es libremente instituido por el hombre, y haber con ello sobreactuado, “representado” su propio poder; lo que lo habría llevado, precisamente, a la destrucción. Dicho en un lenguaje ontológico, aquellos a los que se había desveado el ‘destino’ epocal, y en los que lo intensivo regía de manera más clara, lo percibían (quizá por una ontificación de su lógica) como algo necesitado de ser representado y, finalmente, confundido con su representación. De otro modo: no es posible jamás que “los débiles” –esto es, los que necesitan usar de la violencia y del engaño- hayan tomado el poder contra “los fuertes” sino porque los fuertes se han convertido antes en débiles, en sujetos autorrepresentados. Porque para el “sujeto consciente” el eterno retorno sólo puede ser “masoquista”: para él sólo la culpa regresa, y sólo un “no querer” elegido puede sacarlo de ese ciclo “hindú” de las repeticiones culpables.

En todo caso, cabrían dos actitudes respecto a esta cuestión: una, fatalista, privada de ‘caos’, consistiría en resignarse a un pasado privado de sentido que aún dura, “tal como fue”, y así no sentirlo como opresivo; la otra -la nietzscheana- sería no admitirlo como algo totalmente acabado, sino saber que nuestra interpretación lo constituye, y que por eso debe ser tal que no lo convierta en una dolorosa, ‘absurda’, fatalidad.

En esta disyuntiva Vattimo no contempla una reactualización de la actitud estoica, de resignación; pero tampoco su posición ante “lo sido” parece la de afrontarlo como algo virtual, y esperar un “acontecimiento”. Ciertamente, tras su rechazo del Retorno como Utopía, el ‘evento’ como ‘acontecer del declive’ se daría continuamente, lo que parece paradójicamente una tesis más acorde con la temporalidad nietzscheana. Y sin embargo está muy lejos de un retorno del ‘acontecimiento’ una tesis que se reduzca al debilitamiento de lo concreto-material, de la dimensión donde está el sufrimiento.

¹⁷ Ver Heidegger; especialmente *Nietzsche*, II, cap. VIII, y supra, Parte Primera, sección 2ª.

"Libertad" y escisión.

Hay a este respecto una observación pertinente por parte de nuestro autor: para afirmar que sólo el 'acontecimiento', el 'infinitivo' impersonal (el vivir, el morir, el crear) 'merece' y 'quiere' ser repetido, esta 'filosofía de la diferencia' necesita ver la escisión de la existencia y del pensamiento como algo inevitable, imposible de rebasar, fijado para toda la eternidad –y Vattimo identifica con tal escisión la 'diferencia ontológica'. Pero ¿parte el 'pensamiento débil' de una concepción menos "desgarrada" del pensar?

Lo creemos si resulta posible leer exhortaciones de nuestro autor del tipo de "que desaparezcan los límites de la libertad" en el sentido de que desaparezcan los límites que nos impone el deseo de libertad, entendida como "libre arbitrio", esto es, como elemento reactivo de la lógica de la dominación; los límites que la "libertad", convertida en mercancía y en prohibición de toda pertenencia, impone a la liberación de lo contenido en los pasados aún no agotados. Esa liberación supondría que toda alteridad sea liberada del autoritarismo de ese "sujeto libre" y su "deber". En cualquier caso, la propuesta nietzscheana de revitalizar esos "tesoros del significado" guardados en lo aún no cumplido exige la búsqueda de formas y normas ligadas a un caos que es plenitud, y no carencia. ¿Significaría eso la instauración de nuevos "absolutos", tan denostados por el pensamiento débil? Pero el Absoluto hegeliano es tiránico precisamente por proceder de una escisión que hay que suturar a costa de reprimir toda diferencia; y no es ese el caso de la plenitud de la "vida" nietzscheana.

¿Supone el alejamiento vattimiano de la escisión la "libertad" heideggeriana como '*Gelassenheit*', 'dejar ser', o un acercamiento a un 'Nietzsche' que sea "culminación de la racionalidad moderna" –como sostenían Heidegger o Habermas-? Pues para Vattimo el '*Übermensch*' –que él traduce brillantemente por '*oltreuomo*': 'ultrahombre'- reencarna la "voluntad de verdad", aunque, dice, en un sentido "ya no dominante". Pero su concepción parece aún en cierto modo "moderno-progresista", ya que espera que el hombre controle todo "lo otro" en un grado mayor del ya alcanzado, y parece cifrar en este dominio el que la existencia humana reencuentre el sentido de "la disminución de la violencia". (Frente a esto, los filósofos "de la diferencia" parecían recuperar cierto aspecto "irracionalista" de Nietzsche: una alteración de la calculabilidad, de la "utilidad" –'alteración' sin la cual, por cierto, no entendemos cómo podría hablarse de "liberación de lo simbólico"-). ¿Puede decirse por tanto que la de Vattimo es una interpretación "nihilista" en el sentido que Nietzsche rechazaba: "moralista", guiada por un "ideal" de control?

Poder y 'Evento'.

¿Cómo leer si no su afirmación de que "la actividad con que el hombre se apodera del mundo" debe liberarse "de límites ajenos"? Pues "ajenos" ontológicamente son todos los límites y no lo es plenamente ninguno –así, la *phýsis* o el *éthos*-; por ellos "lo Otro" nos constituye. Pero entonces el dolor y el temor unidos a ellos no tendrían que ser considerados como algo "negativo", y menos aún como muestra de un dominio o explotación "del hombre por el hombre" –en el sentido de "por una clase privilegiada"- . ¿O deberíamos entender que lo simbólico en el 'mundo del superhombre' implicará una "intervención activa" como que podría darse un lenguaje sin poder?

Parece que esta crítica al dominio se dirija, en realidad, contra las diferencias en las cuotas de posesión del poder entre unos hombres y otros; no se trataría, podría pensarse, de acabar con el dominio destructivo sobre la naturaleza y los hombres, sino de que ese dominio esté repartido en cuotas iguales entre todos, lo cual, realmente, no proporcionaría una alternativa a la destrucción técnica de la vida denunciada por Heidegger: podemos, sin duda, arrasar democráticamente la 'Tierra' y toda dimensión

de lo sagrado indisponible. Es además bastante discutible que el verdadero 'poder' se pueda medir y dividir de forma "libre" entre los 'sujetos'.

Y en definitiva el problema procede de que Vattimo cree que no cree posible otro acontecer del ser, otra "verdad" epocal. ¿Es consciente de que con ello convierte en eterna, absoluta, la "verdad" de nuestra época tardomoderna? ¿O es que no hay una 'verdad' de esta época? Frente a lo que guarda las posibilidades 'otras' - llamémoslo la inmensa variedad de potencias de la "vida", biológica, biográfica o lingüística- el filósofo italiano cree en la necesidad iderogable de un sujeto, una conciencia, que hiciera la interpretación que traiga la "nueva" época; pero ese sujeto contemporáneo habría muerto con su Dios, sea éste la Razón, el Proletariado o cualquier otro. Se vuelven también 'eventuales aquellos "momentos felices", "de libertad", de los que habíamos sido conscientes. Al traducir '*Ereignis*' por "evento" hace de ello algo casual o contingente: meramente posible, lejos del carácter necesario que tenían tanto el 'Acontecimiento' en Heidegger como el 'Retorno' en Nietzsche. ¿Es esto un humanismo? Pues afirma que la acción contranihilista "exige imponer un proyecto humano" a las cosas; pero Nietzsche consideraba que lo que impone el destino es un azar absolutamente "inhumano"¹⁸.

Liberación de lo simbólico.

Vattimo sostuvo en sus comienzos que el mundo podría llegar a convertirse en la nietzscheana "obra de arte que se genera a sí misma", lo que entendía como identidad de existencia y significado, al margen de toda funcionalización. Posteriormente asumiría que lo que él relegaba al tiempo infinitamente lejano de la utopía es algo que para Nietzsche siempre había estado sucediendo: el mundo es, siempre ha sido, esa obra que se crea a sí misma -y que se destruye, también, eternamente-; no tiene para ello que esperar ninguna revolución de las sociedades humanas.

La trasposición de esta predicción al campo de la ciencia muestra lo alejada que está su posición de los análisis heideggerianos. Aquí el filósofo italiano está en posiciones cercanas al postmarxismo: la ciencia no sería destructiva ni creadora, sino dependiendo de si se somete a intereses de dominio o de liberación. Una posición que ya entonces desviaba la dimensión ontológica precisamente por la cual esa ciencia -unida a la técnica, y que llevaría a un "final" del proceso de "domesticación de la naturaleza" que nos haría "totalmente libres"- necesariamente condiciona la relación al ser arraigando en ella siempre un elemento de cálculo y dominación.

Y, en definitiva, no vemos claro cómo podría tal ciencia llegar a identificarse con una actividad artística "liberada de toda utilidad". ¿Tal vez imagina nuestro autor que esto sería posible en la medida en que ese dominio de la naturaleza por la ciencia llegara a evitar o neutralizar los efectos -al menos, los psicológicos- de la "violencia natural" con medios absolutamente mínimos, con una intervención casi imperceptible en lo exterior? Pero esa habría de ser, finalmente, una ciencia de la adaptación de lo humano a "lo natural" -por supuesto, aún sin definir-, y no al revés. Y si bien una situación como ésta no parece, desde nuestro presente, imaginable en sus formas concretas, se podría suponer que se encuentre en el camino que sustituye la intervención industrial sobre la naturaleza por la simple recogida de información, esto es, en el paso total de la 'era industrial' a la 'era informática'.

Del mismo modo, pensamos, el arte no precisa para ello dejar de existir como "otro mundo" junto al real; ni su pervivencia tiene por qué significar su sumisión al mundo del trabajo -esto sólo afecta al "arte" decorativo-; más bien debe, como

¹⁸ Así, precisamente, en el texto citado por Vattimo en su apoyo (*La gaya ciencia*, 277).

exploración, p.ej., de modos de espacio/tiempo no “cronológicos”, continuar la preservación de lo absolutamente “otro” al mundo social y seguir así estimulando la alteración del sentido de lo dado; proponiendo otros sentidos posibles. Gianni Vattimo ha mostrado que es necesaria la consideración de que hay algún sentido –“espíritu”- en el pasado que no ha sido plenamente agotado para que se quieran seguir creando ideas y formas; si el lugar del sentido hubiera sido proscrito totalmente en la creación filosófica o artística, éstas quedarían abandonadas a la casualidad. -Y tal vez éstas paradojas surgen porque Vattimo ha asumido ideas derridianas en un marco que no las admite-.

Proponemos entender, así, la propuesta vattimiana de que el retorno debe ser el tiempo de la “liberación de lo simbólico” con el significado de que este mundo simbólico no ha de tener su sentido ya en su utilización para los fines económico-políticos de la sociedad burguesa, pero sí ha de seguir recreando lo que -parafraseando al Kant de la *Crítica del juicio*- llamaríamos la “forma pura del sentido” (si eso es una ‘forma’; al menos es una forma de producirse), si bien “sin representación de significado concreto”.

Un "ultrahombre" no violento –o Nietzsche ‘al di là’ de Nietzsche.

Al traducir el ‘*Übermensch*’ nietzscheano por ‘*oltreuomo*’ –el que está “más allá” o “en la otra orilla” de lo humano-, nuestro autor evita las connotaciones totalitarias o violentas que el siglo pasado añadió a esa noción; y sin embargo sostiene que ese nuevo tipo nietzscheano exigía un hombre masificado del que distinguirse. Dudamos que Nietzsche concibiera de manera reactiva al superhombre; en tal caso éste debería seguir utilizando el engaño metafísico, lo contrario a la empresa que Nietzsche comenzó. Aunque ciertamente en sus textos se defiende en ocasiones una doble moral de esta clase, no parece que pueda ser aplicada por el ‘*Übermensch*’. Pues ese, en definitiva, sería un ultrahombre esencialmente “moderno”, que confundiría el poder con su representación. Lo que ahora nos interesa es cómo esa adaptación vattimiana de la idea de ultrahombre al mundo declinante de la técnica y sus actuales correspondencias sociopolíticas le obliga a eliminar su parte más peligrosa: la encarnación del caos, y con ella la ‘violencia’ física y, en general, toda acción directa sobre otros cuerpos, que en esta sociedad implica casi siempre dominación y explotación. Pero Nietzsche sabía que a veces no es posible “pedir permiso” para ejercer la acción sobre otros cuerpos, como Vattimo exigiría: así, p.ej., en el caso de dar a alguien la vida, o, naturalmente, en todas las situaciones de seducción. El ‘pensamiento débil’ parece no contemplar aquellas situaciones donde el poder no necesita vehicularse a través de un “yo”, aunque sea colectivo, sino que es poder de algo “otro” indisponible e inexplicable –poder ‘real’, sin más; el que Nietzsche quería liberar. Dicho de otra forma, no habrá verdadera liberación de lo simbólico -:ni del deseo- mientras se conciba el juego, como parece hacer Vattimo, como algo donde, realmente, no se juega nada de importancia; como un mero “matar el tiempo” que nos parece opuesto al espíritu nietzscheano.

No queremos dar aquí una importancia excesiva a la cuestión de la fidelidad a las “intenciones” nietzscheanas. Vattimo reconoce que utiliza su “Nietzsche” para superar al mismo Nietzsche histórico, lo cual es en todo caso, a nuestro entender, una posición fiel al propósito de revitalización de un pensamiento del pasado. Sin embargo, su modo de hacerlo parece excesivamente deudor de un pensamiento de la negatividad que habría que tratar de ‘alejar’. La acción plena al margen de la explotación y la dominación política es algo que Gianni Vattimo no parece llegar a imaginar. Pero Nietzsche mostró cómo el absoluto rechazo de la acción sobre los cuerpos como “violencia”, y del “dominio” en tanto muestra de la superior creatividad de una interpretación, es una posición moralista, que no tiene en cuenta la

potencialidad por la cual estas acciones aumentan la 'belleza', 'riqueza' y 'plenitud' de la vida. En esta cuestión parece que el filósofo del Retorno no nos será útil contra esas nociones "metafísicas".

En definitiva, hay que analizar si Vattimo aplica realmente la tesis de que *el relativismo de los códigos morales sólo puede ser 'superado' mediante el pensamiento estético*, y no mediante juicios también morales. Desde un punto de vista moral la nietzscheana "superación de sí mismo" siempre aparecerá como superar a otros que están al nivel de uno mismo; juzgados desde la "metafísica moral" todo crecimiento y toda creación reciben la sanción de lo reactivo, de la venganza. Y lo más difícil resulta imaginar la meta de tal "liberación", donde lo simbólico, las perspectivas interpretativas, no deberían tener ningún efecto sobre la vida; imaginar cómo puede haber creación sin poder.

Precisamente es el dominio de cierta ideología de la "tolerancia", inseparable de la de la 'ratio', sobre todas las demás culturas -poder de la "humanidad total" abstracta sobre lo particular- lo que va haciéndolas desaparecer. ¿Por la violencia? 'Violencia' es todo lo que nace del temor, y sobre todo del temor a la violencia. Vattimo sostiene que en la fase "intermedia", de transición al mundo del ultrahombre se daría "una violencia desenmascarada sin pretensiones de humanitarismo" –situación, notémoslo, contraria a lo que ahora sucede-. Pero *la 'violencia' (como la 'fuerza') no es una 'cosa en sí'* –no lo era para Nietzsche- sino *siempre, precisamente, el nombre de una máscara*. La violencia se ejerce siempre como "interés y derecho de los más fuertes" o como "de la mayoría"; el que haya o no haya "dominación", "violencia", depende también de la interpretación que de la situación haga una sociedad o un grupo; no es un "hecho puro", "natural", y mucho menos "lo natural" en los hechos. En definitiva, caos también, como el "nihilismo completo", una "violencia completa" no tendría base para ejercerse, se suprimiría a sí misma.

Finalicemos este capítulo preguntándonos si el tratar de desarrollar las aplicaciones político-sociales de la obra nietzscheana juntamente con sus consecuencias para una ontología estética no impide que se "actualicen" sus (nuestras) zonas más 'oscuras' pero también más creativas.

Y si hay que valorar como un gran acierto la tesis vattimiana de que no se podría, como hizo Heidegger, considerar al 'ultrahombre' como manifestación de la sociedad de la organización total, tendríamos que recordar también que para Nietzsche ese ultrahombre no era concretable, imaginable en sus detalles, desde el mundo burgués. Aun sabiéndolo, Vattimo lo ha intentado; pues consiste la inteligencia en mirar hacia lo porvenir.

Tercero. 'Sein und Zeitigung'.

Sin embargo introduce confusión el intento de que "el Nietzsche italiano" sea "constructivo", que su lectura se pueda aplicar directamente a la organización política de la sociedad –y ¿hay en ello una concepción "técnica" de la filosofía?-. Tal vez la potencia mayor de la interpretación vattimiana está, precisamente, en recrear un "Nietzsche" que es político por estético y que, por tanto, persiste a través de la caducidad de los sistemas y organizaciones políticas concretos. Y creemos que esta potencia se pierde si se lo lleva a una lectura ética que puede convertirse en puro trabajo de "desenmascaramiento"; interpretarlo con lo que la deconstrucción llamaba un significado "propio". Se pierde la dimensión estética de juego con los múltiples sentidos de cada uno de los textos, que ha de dar como resultado ese *asumir el tiempo, 'Zeitigung'*, que en Vattimo es también 'maduración'.

Vattimo contra “la Diferencia”: qué acontecer?-

La técnica –especialmente la comunicativa- reduce todo ser a apariencia; ya, piensa el filósofo italiano, Nietzsche los *identificaba en el retorno*: desde una Ontología Estética el ser consistiría en sus rostros cambiantes. A partir de esto el ‘pensamiento de la diferencia’ leyó el nietzscheano “imprimir los caracteres –fuertes- del ser en el devenir” como repetición del ‘acontecimiento’, y no admitió que esta afirmación fuera metafísica por el mero hecho de que atribuyera “ser” a los ‘simulacros’. Pues estos constituían “apariciones” que no agotarían tal ser. ¿Aseguraba esa lectura que haya en lo aparente algo no ‘declinante’, que “es” –esto es, que tiene que volver a acontecer- aunque no podría ser identificado con la ‘cosa en sí’? Pretendían que este ‘acontecer’ del aparecer no era en absoluto “fundamento”, del que aquél carece, y no se modelaba, por tanto, sobre el sujeto moderno sino, en todo caso, sobre la concepción que podamos tener de lo singular irreductible. Sería precisamente por un debilitamiento de la subjetividad moderna que el ser como acontecer podría crecer en potencia. Pero esto, dando razón a los argumentos de Vattimo, *habría exigido una modificación del concepto* que la filosofía postestructuralista tiene *del acontecimiento*, y que allí parecía *una pura realidad verbal* del “sujeto transcendental”. La afirmación heideggeriana del “esplendor de lo sencillo” implicaba la pérdida de “peso”, de “importancia”, del yo, de modo *que la meta del pensamiento no fuera el ‘salvar’ la muerte individual, sino recrear lo ‘sido’ en lo impersonal*.

Coincidiendo con las posiciones de Gianni Vattimo en que es precisa una visión del acontecer del ser que se defina a través de la historia de la cultura, sin embargo, añadiríamos que no está regido tal acontecer por la lógica de la sucesión histórica o del enfrentamiento de las culturas, ya que es lo que las hace posibles. Toda época del ser es imprevisible, como se ha dicho tantas veces del ‘eterno retorno’; la peculiaridad hermenéutica de esa ‘decisión’ altera la lógica del sujeto. –Por ello no se pueden atribuir rasgos melancólicos al pensamiento de Nietzsche, en la medida en que la melancolía supone un volver sobre el viejo ‘yo’ la meditación y la reflexión, huyendo del encuentro con el acontecimiento imprevisto–.

Hay un acierto en la crítica esencial de nuestro autor contra la “filosofía de la diferencia”: ésta trataría de hacer tal diferencia consciente, de “decirla”, mostrarla como una “mejor representación de la realidad” –la diferencia como “objeto”, lo cual significaría también agotarla–. Y si puede entenderse este pensamiento como una ejemplificación de la diferencia como “método”, de cómo se la produce en el interior del lenguaje, esta práctica busca también según Vattimo “hacerla presente”; bien presentándola –es el caso de Deleuze- sin problematizar, en un cierto “vitalismo bergsonianos”; o bien convirtiéndola en parodia perpetua de la metafísica –es el caso de Derrida-. Aunque así se dejaría atrás una supuesta “diferencia originaria”, estos autores estarían olvidando que Heidegger mostró cómo la “superación de la metafísica” no depende de una decisión consciente. Sólo sabremos si algo de esa diferencia persiste dejando hablar de otro modo al pensamiento y el arte del pasado.

Declinar y catástrofe.

Pero tras un nuevo acontecer epocal no es posible conferir ‘peso’ e inmovilidad a la “lógica” del pasado histórico, sino que hay un radical “aligeramiento” de la necesidad, como tras una catástrofe. Es en este sentido del “salto” repetido del acontecer que Nietzsche es “el creador del sentido post-moderno del tiempo”; pero ese ‘salto’ no implica, pensamos, un simple debilitarse de la plenitud del acontecer, sino también efectos “catastróficos” por los cuales lo nuevo funciona en un plano absolutamente diferente –un renacer que, sin duda, tiene un efecto sobre las “verdades”, en cuanto refuta todas las ataduras de una ‘idea’ a hechos y a convenciones concretos-. Así pues, el “curarse” y “convalecer” de la ‘*Verwindung*’

tendría que desembocar, pensamos, en una mañana de la recuperación de la salud, en que todo es recreado. En una perspectiva nietzscheana no se entendería de otro modo la *pietas* hacia la tradición, que no puede ser un penoso tratar de conservar las ruinas de su sentido, sino el reconocimiento de que, aun cuando los individuos y las generaciones se derrumban, algo de lo “pasado” vuelve a renacer en un nuevo plano con toda su fuerza y juventud eternas, y no importa si éstas se dan sólo en el lenguaje. Allí sí podremos crearlas, con tal de que imaginemos “otra” época; aunque los significados se agoten como “verdades”, un ‘sentido’ puede renacer incontables veces: Dios habrá muerto “para que renazcan los dioses”, las “verdades” habrán muerto para que lo que las destruye, más verdadero, se manifieste también como potencia creadora del ser.

¿Es la necesidad de destrucción que la (re)creación implica lo que hace a ésta impensable para Vattimo? Sería una postura indiscutible, si se tratara aquí de una destrucción del tipo de las ejecutadas por la modernidad.

Posibilidad y metafísica.

Si la debilidad del “pensamiento de la diferencia” al interpretar a Nietzsche estaba en no captar su dimensión ‘hermenéutica’ -su recuperación de lo sido-, ahora debemos señalar que una dificultad, a nuestro entender, de la interpretación vattimiana se encuentra en ser ésta una hermenéutica sin potencia de virtualidad, esto es, de aceptar que el pasado pueda ser revitalizado con mayor fuerza de la que tuvo –lo que para él requeriría ‘otra’ epocalidad improbable-. El envejecimiento de las sociedades, de los individuos y de los significados no debería implicar, pensamos, el agotamiento del ‘sentido en sí’ ni de la vida en sí, sino permitir su renacer absolutamente joven; es precisamente ese reactualizarse de lo virtual el que exige el declinar del sujeto moderno.

¿Qué es imposible pensar en nuestra época un fundamento para ese porvenir? Ciertamente la época de la fundamentación en general y su lógica son las que llegan ahora a su final. Coincidimos, por tanto, en que se precisa un reajuste de las nociones de “verdad” y de “ser”, como Vattimo afirma, y ello en el sentido nietzscheano de que la ‘verdad’ será lo que guarde mayor potencialidad de cara al futuro; pero no ya como potencia de dominación –de debilitamiento- sobre ‘lo otro’, sino como mayor capacidad de “dejar ser”. Lo que debe mirar a un acontecer imprevisible.

La idea de un “declinar” del “sentido” está limitada temporal pero también espacialmente al interior de nuestra cultura; y no es seguro que todas las otras acaben siendo asimiladas por completo a nuestros patrones. Y si “no hay una estructura fija del acontecer” no podemos prever cómo se dará en el futuro –o si no se dará más-; si habrá épocas venideras, debilitadas o por el contrario, extremadamente potentes (aunque sea probable que las condiciones de la sociedad de la información tendrán un papel en el tiempo venidero, como Vattimo señala). Recordemos que, para el filósofo italiano, la pérdida de significado de los símbolos va unida a un debilitamiento de la voluntad de vivir¹⁹; pero de ningún modo podemos predecir que estos dos fenómenos enlazados, o el antagonismo que Vattimo encuentra entre ‘fuerza’ e inteligencia, vayan dominar otras épocas o culturas. Parece haber tras esto una concepción mecánica de la ‘fuerza’ que hacía coincidir la voluntad de vivir con la voluntad de dominio ‘físico’; pero la ‘fuerza’ en Nietzsche era sólo ‘relación’, no ‘substancia’, y la “voluntad de vivir” puede significar voluntad de enriquecer, de dar vida, multiplicidad y brillo a lo que surge de la vida que hay en nosotros, y que se actualiza seduciéndonos, de forma paradójica, para ir hacia la propia muerte.

¹⁹ Ver Vattimo, G., *Ética de la interpretación*, versión castellana de Teresa Oñate, Paidós, Barcelona, 1991, p. 200.

El retorno del pleno acontecimiento del ser y el nacimiento de una nueva época no están asegurados por una necesidad histórica o lógica –“asegurar la inevitabilidad de un nuevo acontecer del ser implica creer en una estructura fija de la diferencia”, una creencia metafísica-, pero esto también nos prohíbe creer en la imposibilidad de un nuevo acontecer. ‘Metafísica’, como aseveración ‘representativa’ de la totalidad, sería también la creencia en el declinar de toda época y cultura –¿no era el ‘ser’ el que las hacía pasar?–; ‘metafísica’ sería también el asegurar que incluso el lugar de la verdad es prescindible. Incluso habrá que preguntarse finalmente, si es ‘metafísica’ la idea misma de la coincidencia entre pensar y ser –“fundamental” es para nuestro autor el pretender pensar el ser-, si lo es también el creer en que habrá siempre un pensar que recupere y ‘conmemore’. Vattimo ha dicho que no podemos eliminar totalmente un residuo metafísico con el que la ontología tendrá en el futuro que enfrentarse y, con ello, crecer.

Pensar ‘que’ acontece.

Heidegger ha dicho que “el oscurecimiento del mundo nunca alcanza a la luz del ser”²⁰. Aun buscando una ambigüedad en esta sentencia, parece que el declinar de los entes, los significados, no tendría para él necesariamente el sentido de un debilitamiento del ser, salvo que pudiera convertirse en una previsión válida para toda la eternidad. Y Nietzsche no dice solamente *que somos libres porque “todo es falso”*, como parece interpretar el pensamiento vattimiano, sino porque, precisamente por ello, podemos dar nuevos sentido y plenitud a todo. Pero esa *afirmación de la renovada plenitud del acontecer* –en el lenguaje y, sea lo que sea, en ‘la vida’- sólo escapará de la metafísica si piensa algo que hagamos continuamente, y no se sitúa en el tiempo de una utopía seguramente temible.

¿Y no es este dar valor y sentido a todo lo vivo lo que Vattimo afirma implícitamente con su ética de la no-violencia y la *caritas*? Sin embargo, *afirmar la eternidad del acontecer de lo singular* en lo vivo y el lenguaje –según Aristóteles lo único que realmente “es”-sería para él una nueva “metafísica de la vida”. Pero tal vez esas *singularidades sean exigidas por una posible ‘ontología estética’*, en sintonía con lo afirmado por Heidegger en ‘Nietzsche’ II, o en ‘Conceptos fundamentales’: allí ‘el ser’, además de presentarse como “lo más vacío” y “demasiado poco”, vuelve a ser siempre eternamente “demasiado” y “lo más exuberante”. Y ello de acuerdo con lo sostenido en el escrito *sobre la línea* (*Zur Seinsfrage*), donde concluía que, en cuanto “el ser como presencia llama a la esencia humana, y ésta pertenece a la llamada” (de modo que el ser se convierte en destino), “ya no hay ser en absoluto”; hay una “producción de ser” por la “voluntad de voluntad” que es su reducción nihilista, pero este nihilismo puede experimentar un giro, una *Kehre*, al abandonar los entes a su declinar²¹. De ese modo, aunque el *pólemos* que permitía aparecer a dioses y hombres lleve, destruyendo la metafísica, a la descomposición de un ser “tachado”, podemos tratar de ir más allá de este lenguaje: hasta el recuerdo de lo divino contenido “en las palabras venerables”. Está en cuestión si interpretar el ‘retorno’ como ‘*Andenken*’ no declinante es darle a éste un sentido metafísico; desde luego en el intento de “recordar” lo divino que retorna está el intento nietzscheano de superar el nihilismo.

Pero si aún no somos capaces de revitalizar ésta y otras nociones nietzscheanas en todo su alcance terrible y creador, ello proviene tal vez de las condiciones de “corrección política” que se han impuesto para su lectura. Así ha ocurrido que, en una perspectiva ‘liberal’, la ‘muerte de Dios’ deja de estar bajo la

²⁰ Heidegger, M., *Desde la experiencia...*, op. cit., pp. 12/13.

²¹ Ver *Zur Sache des Denkens* (“...Sobre la línea.”), op. Cit., pp. 108-123.

categoría de lo “(posible) necesario” y se vuelve solamente “posible”, *eventuale*²², como –fenómeno ligado a lo anterior– el “círculo hermenéutico” deja de estar basado en una necesaria “precomprensión”. *Nietzsche parece haber caído, así, en manos del “libre arbitrio”*; este parece el fundamento metafísico que permite a Vattimo pensar que la ‘diferencia ontológica’ sólo se mantendría en la Hermenéutica problematizada por una lectura nihilista en la que el ser cae en el declinar. Ya que entonces aquél acaba no distinguiéndose de los entes; la única manera de resguardar el recuerdo de la ‘diferencia ontológica’ en la Hermenéutica ha sido hasta ahora darle en ésta una ‘estructura’ al ‘acontecimiento’.

Vattimo o Derrida nos prohíben un pensamiento “fuerte” del ser porque entienden que allí éste sería delimitado como fundamento metafísico que llevaría a una nueva violencia. Pero no es, en todo caso, atribuible a Nietzsche nuestra imposibilidad para reconocer en los innumerables rostros de Dionysos –en su “falsedad”– el símbolo de una renovación plena del ser. Si hoy esto suena a metafísica es porque ya no podemos pensar el ser –incluso aparte de *lo que* los entes son; pues ser es *que* los entes son– ‘fuera’ de nuestra época, en la cual los entes casi no son, quedan ‘de(s)terminados’, i-limitados por su ser.

Abandono “del” ser.

¿*Abandona* el filósofo italiano *el pensamiento* (metafísico) *del ser* cuando relaciona el ‘acontecer’ declinante con un ‘ser’ “para-la-muerte”, como sustantivo –destinado a morir? Para ello tiene justificación textual: Heidegger tachó “ser” –en *Tiempo y ser*– y dijo que éste “no es”. Pero, ¿cómo podría entonces, como se afirma en esa obra, tener valor de “sustantivo”? Y si no lo fuera, ¿cómo podría tener realidad virtual una acción, un “verbo”? Con la referencia al ‘infinitivo’ –“nombre verbal”– se ha tratado de considerar lo “sido” como vivo en su “virtualidad”. Lo que en el plano de la estética filosófica significaba que cuando la temporalidad sucesiva de *cronos* se debilita, por otro lado se reforzaría la temporalidad de *aión*, instante del acontecimiento. Pero Vattimo, como Derrida, no acepta una “temporalidad esencial”, que sería también “metafísica”; en el tiempo de la sucesión sólo habría lugar para un recordar eventual e inestable –“parpadear” del “último hombre”²³–. ¿Es ese recuerdo sin reactualización un envejecimiento de nuestra capacidad de ‘rememorar’?

Posiblemente no estamos tanto ante una metafísica sino sobre todo ante una exhortación ética. Pero si a los significados en nuestra cultura les conviene ponerse, *tramontare*, es de suponer que cada vez configurarían con menos fuerza las actividades vitales. Una concepción rosseauiana parecería estar en el fondo de esto, por la que la vida tendría por sí una forma y una organización propia que sería violentada por la cultura, de la que debería liberarse. Sin embargo Vattimo ha hecho su crítica del mito de “lo natural” y ha dicho que “el ser es lenguaje”²⁴; su debilitamiento o su potenciamiento sólo pueden ser, entonces, obra de una cultura. Si ciertamente, para no ser una falsificación, la ‘salvación’ de lo pasado nos exige asumir su declive, también nos pide, para tener un porvenir, que confiemos en la capacidad del pensar y el sentir para revitalizarlo²⁵, lejos de toda oculta nostalgia. “Es nuestra obra; estemos orgullosos”, dirá Nietzsche. En la medida en que el “ser” secuestrado por la metafísica

²² Ver *Las aventuras...*, op.cit, p. 154.

²³ *Zaratustra*, Prólogo, 5 –Op. Cit., pp. 38-40–.

²⁴ Ver su artículo sobre “las comas” en...

²⁵ Por supuesto, ese “revitalizar” no alcanzará nunca, por muy declinante que lo imaginemos, a las personas o los momentos concretos que fueron. Una “crueldad epistemológica” es aquí condición necesariadel rigor. También ético: el amor a nuestra biografía no puede ser una lápida que aplaste a las generaciones futuras.

se debilite, una renovación del 'Da-Sein' como lo que sobrevive a toda determinación debería abrirse un espacio en ese remitir.

Seguramente el dominio de la técnica y sus cambios, que es la metafísica triunfante, no deja espacio para resguardar ninguna 'verdad' del ser –no hay más ser que el que se da en los entes-. Si queremos entonces pensar ese espacio "perdido" deberíamos, a la vez que se debilitan los conceptos de la metafísica por la consideración que impone el dominio técnico, ser capaces también de desmontar o debilitar la posición ante las cosas que la técnica trae. Como el 'Gestell' de la técnica debilita todo fundamento exigiéndole siempre otro anterior, deberíamos ser capaces de *ir retirando* esa exigencia repetida hasta el infinito e introduciendo, como si de una 'gracia' se tratara, la (des)fundamentación de la técnica en el abismo del 'Er-eignis' del ser como desapropiación –inseguridad y pérdida del sentido previsible- y con ello a la vez en la altura desigual del don o gratuidad.

El ser que Vattimo atiende es mortal por haberse identificado con la "apariciencia"; en la sociedad de los 'media' ésta será siempre el ser de los entes conocidos. No podemos asegurar ya que el ser acontecerá como "aparecer" revitalizado. Pero ¿es necesario para ello que los entes vuelvan a ser totalmente "reales"? Ya sabemos lo dicho por Nietzsche sobre esta cuestión: no hay "mundo aparente". Lo que significa que lo imprevisible es un límite del lenguaje en cada momento dado. Ya se ha dicho, sólo en el interior de una cultura y por algún tiempo podemos prever que los sentidos sean cada vez más inseguros y menos plenos.

Pensar: multiplicar la realidad, recordar el futuro.

Vattimo piensa seriamente el ser "como tal" en el proceso por el cual *declina el ser de los entes entendido como realidad física* o presencia, y *aumenta como componente cultural* o intelectual. Así el ser aumenta en cuanto 'Espíritu'; *aumenta con las resonancias* de unos lenguajes en otros y de unas culturas en otras. Pero entonces, si el pensador italiano está acertado al decir que debe desaparecer la intención de recuperar un "origen" o fuente metafísica de la realidad, y que *el "ser" malentendido como "ens supremum" ha de debilitarse, ¿también habría de hacerlo el ser como verbo, como acto?*

Hay que preguntarse *cómo evitar asignarle a ese ser como acto que retorna una lógica estable*, una estructura definida para siempre –evitar el "Absoluto" hegeliano-, sin convertir el actual declinar ontológico en una previsión para todo tiempo futuro. Creemos que la respuesta ha de buscarse en la nietzscheana (y, seguramente, también heideggeriana) afirmación del Caos y, por ello, *del acto de ser como absoluto exceso imprevisible.*

Lo que no excuye la vattimiana consideración del ser como algo que se da como "sido" siempre que ésta no sea la única posible, lo que la convertiría en una actitud "romántica" que sometería la noción de 'ser' a la de una 'presencia pérdida', y supondría una "edad dorada" en que las palabras tuvieron un significado 'propio'. Si tacha de 'metafísica de la ausencia' la posición que atiende a lo virtual, no efectuado, del pasado -lo que, *en cualquier momento, es siempre por-venir-*, para escapar a tal 'metafísica' Vattimo podría verse llevado, *malgré lui*, a la insostenible posición del "realismo": que *alguna vez el ser -el significado- se dio plenamente.*

(Una concepción evolucionista de las culturas, que las vea separarse y diversificarse, buscará el sentido remontándose hacia un pasado "originario"; sin embargo, quien piense una pluralidad en el origen buscará el sentido más bien en el futuro. Por eso, si Eric Satie pudo decir que "en lo arcaico están los límites de lo moderno" fue porque tal moderno era deudor de esa concepción evolucionista. Pero ese sentido 'originario' recuperado por las vanguardias se ha mostrado como una nada. 'Los límites' o las raíces *de la postmodernidad, por tanto, han de estar en el*

porvenir.)

Pero no someteremos a Gianni Vattimo al acecho del “realismo”. Pues ha dicho que el ser que se transmite desde un “origen” también está alejado infinitamente: es sólo “apertura histórica”; no “se da” nunca –pero eso será si aún y siempre se reserva-. El pensador ‘debole’ parece creer que la nietzscheana reducción del ser a valor es un camino del que no hay regreso; la posición heideggeriana al respecto era que el ser “nos pasaría factura” por esta reducción: si no lo esperamos en el pensar no acontecerá. Y Vattimo asume que la reapropiación por el hombre de ese ser puesto totalmente en poder del sujeto es innecesaria “por las condiciones de existencia menos violentas”. Pero, precisamente, estas condiciones nos deberían permitir mirar con menos temor al caos como rostro del ser.

Creemos, sin embargo, que en estos años recientes el filósofo de Turín comienza a admitir la idea de que cierto “ser” como imprevisibilidad del porvenir nos pide ser recordado.

Cuarto. Ontología y Estética ‘debolista’.

‘Tecné’, Ser y desarraigo.

Tal disminución de la violencia como efecto de las nuevas condiciones ‘técnicas’ de vida llevan a nuestro autor a revisar la posición de Heidegger ante tal mundo, al juzgarlo desde el pensar nietzscheano. En la técnica el hombre no sólo “requiere”; también “es requerido” por un acontecer que disuelve su papel de ‘sujeto’; no habría en ello “alienación”. Sin embargo pensamos que habría que aceptar que sí se da en esto una “deshumanización”, y perderle el miedo a esa noción. Pues podemos darle un sentido nuevo: ya que la técnica es “Ge-stell”, tesis y ‘verdad’, ¿no deberá debilitarse su poder? ¿No tiene lugar ya ese debilitamiento en el arte actual?

Para un pensar que atendiese la llamada del ser era, según Heidegger, un “peligro saludable ... la vecindad del poeta cantor”²⁶. Pero en la poesía actual la palabra está desgarrada, y parece reducir al pensamiento a esa vía de la escisión. Y es que *el lamento no es exactamente un “cantar”*. La tesis de que el ser, tal como ahora se da también en el arte, “nos desarraiga” –p.ej., en el *Ulises* de Joyce, que Vattimo cita²⁷, y que encarna el imperio de lo banal- nos parece mostrar que es seguramente cierta “veracidad”, y no sólo verosimilitud, en tales obras la que desarraiga de las “verdades” corrientes, cotidianas; no podemos reducir a éstas una cultura. En su seno ese abismo de ‘extrañeza’ y desconocimiento guarda también potencias creadoras más allá de la banalidad. Si “el arte contemporáneo” nos desarraiga sin permitir un nuevo arraigo -a diferencia de “lo clásico”-, así excluye la tensa cristalización de “los más terribles abismos y las mayores alturas juntos bajo el mismo yugo”, en una forma “perfecta”: generativa de lugares futuros, de ‘otro’ lenguaje –Y sería un residuo moderno el entender esa tensión y ese abismo en sentido “romántico”, como imposibilidad o “desaparición” de la forma²⁸; tal perfección, cuando se ha dado, nos introducía también en el abismo o laberinto de lo inexplicable de una armonía (para la que, en definitiva, las justificaciones puramente matemáticas fallaban totalmente: reenvían siempre a otra dimensión)-. En todo caso, una lenta muerte del arte, de su futuro, parece gestarse allí.

²⁶ Heidegger, M., Op.cit., pp. 22/23.

²⁷ Vattimo, G., Conferencia inédita citada, Madrid 2001.

²⁸ Ver *La sociedad transparente*, op. cit., pp. 143-145.

'Estética dionisiaca', 'vanguardias' y formas.

Vattimo lee la "estética" nietzscheana sólo como precursora de las 'vanguardias' de comienzos del s. XX, también de origen burgués y que también trataban de superar ese mundo burgués hacia lo no imaginado aún. Y lo entonces inimaginable era, es por esencia, múltiple; de hecho el filósofo italiano encuentra en esas vanguardias, y a partir del pensamiento nietzscheano, una contradicción entre arte e identidad. Nuestro autor es clarividente al mostrar que el predominio de la conciencia en los movimientos políticos no tiene nada en común con la ebriedad dionisiaca; pues la radicalidad de *las posiciones de Nietzsche* iba muy por delante de la crítica y la teoría del arte; *incluso por delante de las propias prácticas 'vanguardistas'*, y sólo permite recuperarlas como arte "político" en un sentido no partidista, sino de quiebra ontológica. Si hay un exceder la "política" concreta por las más "dionisiacas" de esas vanguardias -y, en general, de todo arte- es porque tal "quiebra" no puede reducirse a conceptos -desaparece en el momento en que la tratemos de traducir a términos conscientes-. (Lo que, a su vez, nos exige preguntar si nuestro autor sostiene aún que los elementos del "lenguaje" artístico serían totalmente traducibles al lenguaje verbal²⁹. El maestro Vattimo nos perdonará si decimos que creer en esa posibilidad -resultado no inevitable de concebir todo el ser como "lenguaje"- nos parece no sólo un error hermenéutico, sino un escaso esfuerzo de la sensibilidad ante cómo y qué el arte "dice". Y esto no implica defender una "inefabilidad" de tal mensaje, sino una profundización de su lugar ontológico.)

La 'quiebra', lo imprevisto, se ha pensado en otras épocas que surge desde una norma³⁰, y debería llevar a la creación de nuevas formas si intenta encerrar juntos esos abismos de lo más alto y lo más bajo, como pedía Nietzsche. Que esta producción, que desde luego no es sólo de formas, sino también de experiencias, exija "abandono" por parte del creador no justifica hoy una Estética 'vanguardista' que se quede en la mera "desarticulación", sin comprender la necesidad o el papel de la cristalización formal. Creemos que la nietzscheana, como afirmativa, es la contraria de una concepción romántico-liberal del trabajo del artista, en la que éste no obedecería a ningún tipo de acontecer del saber ni de la vida, y, en definitiva, no trabajaría con ningún 'material' ni idea. O, en todo caso, no se sabe con qué criterio los escogería, dada la absoluta relatividad de éstos.

¿Qué puede revelar hoy al pensar el "poeta cantor"? Pues ciertamente el del arte moderno es un escenario sin 'cantores' (precisamente -y no es anecdótico- en el campo de la ópera se puede estudiar este fenómeno de manera reveladora. Desde una situación, con Monteverdi o Mozart, en que algunos personajes, felices o inocentes, tenían frecuentemente aún el "derecho a cantar", éste se hace más escaso con Verdi -*Falstaff*- o Wagner, y la mayor parte del tiempo encontramos, en lugar de las 'arias', recitativos o pasajes frenéticos y entrecortados-; así se llega en el s. XX a una escena en que nadie canta, o si lo hacen rara vez es parodiando melodías anticuadas, de manera burlona o nostálgica -así en *Pelleas et Melisande*, *Der Rosenkavalier* o *Wozzeck*-.) Esta imposibilidad -la de momentos de felicidad o de inocencia- que muestra el desgarramiento ontológico en todo 'tipo' imaginable, también nos acostumbra a él.

²⁹ Ver Vattimo, G., *Poesía y Ontología*, Univ. Valencia, 1992.

³⁰ Ver Dubois, C., *El manierismo*, Barcelona 1980, cap. I.

¿Informalismo?

Pero entonces –como sostiene Nietzsche- ¿la “voluntad de forma” debería ser parte esencial de la tarea afirmativa del arte³¹, esencial para recuperar la inocencia del devenir, el deslumbramiento ante el (hecho de) ser? Parece que tal “voluntad” sea la contraria a todo declinar.

Hay a este respecto una observación interesante del filósofo italiano, que encuentra en el Nietzsche maduro sustituida la idea de ‘fuerza’ por la de ‘ebriedad’, y la de ‘forma’ por la de ‘sensualidad’. Pero Vattimo minimiza la importancia del “Gran Estilo” nietzscheano, y opone la “distinción” de la percepción a la “unificación” formal³², cuando, en realidad, la percepción depende directamente de la complección de una forma –aunque sea, ciertamente, algo provisional-. Tanto en el terreno del arte como en el ontológico Vattimo se inclina por la irreparable quiebra de las formas, pero no parece tener en cuenta el proceso de su creación; sin embargo es en esta acción donde aparece claramente la ordenación de los impulsos y tensiones en la que, según Nietzsche el artista encontraba “la mayor excitación”. Pues una mera excitabilidad consistente en la liberación informe de esas fuerzas se daría de la misma manera en la actividad meramente destructiva, que no tendría por qué causar en el artista el vértigo y el desvelamiento vividos cuando su acción llega a cierta plenitud o perfección. Recordemos que el filósofo de la voluntad de poder rechazaba el romanticismo precisamente porque éste imponía un efectismo emotivo que disolvía las formas –lo que encarnaba, en contra de lo que podría suponerse, el dominio de lo “pesado”, pues lo que presenta indefinición formal es inmanejable y carente de ritmo-. Contra ello, une la afirmación de que “lo bueno es leve, lo divino discurre con pie grácil”³³ a la necesidad, para esa ligereza, de formas acabadas-.

Creemos que la posición de Gianni Vattimo en este punto se debe a que tal vez no concibe ninguna forma artística que no esté contaminada por estructuras de dominación. No contempla que la forma ‘perfecta’ en la obra artística, como *poder de lo falso, destruye toda estructura fija en el terreno moral o social*. De hecho para Nietzsche esa ‘destrucción’ era siempre efecto de una creación que apuntaba a formas.

Entenderemos entonces la afirmación vattimiana, ya antigua, de que cualquier cosa “puede ser objeto de consideración estética” en el sentido de que a través de cualquier acción o discurso puede alcanzarse una dimensión no encerrable en conceptos: la de “espíritu”; pero ¿por qué no también la de “idea”? Es acertada su crítica a Adorno, en cuanto a que el valor artístico no puede residir solamente en la estructura de la obra, que sería el lugar donde una clase o grupo reconoce las claves de su visión del mundo. Y, sin embargo, creemos que la forma, -que puede ser también ‘móvil’- tiene una relación estrecha con el valor artístico, en la medida en que –también en las “grandes obras”- no sólo “identifica”, sino que a la vez desidentifica, excede; también es “tierra”; no sólo muestra el autorreconocimiento en un lenguaje³⁴, sino también sus límites y su rebasamiento: lo que, constituyendo ese lenguaje, lo pone también en crisis, generando derivas imprevisibles. Esto implica que, como vieron los manieristas, *en la forma no sólo habría “frucción”, sino también peligro*; y no

31 “La llamada ‘voluntad de estilo’ es el agente transfigurador gracias al cual el escritor, parafraseando una definición quevedesca, se viste de sí mismo para la eternidad”. (Juan Marichal: *La voluntad de estilo*, Revista de Occidente, Madrid, 1971, p. 151).

³² Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*, op. cit., p95.

33 “Primer postulado de mi estética” dirá en F. Nietzsche, *El caso Wagner*, Madrid, Siruela, 2002, p. 23.

³⁴ Ver Vattimo, G., “El arte de la oscilación”, en *La sociedad transparente*, ed. castellana de Teresa Oñate, Barcelona 1990.

el falso peligro controlado de nuestra definitiva indefinición -como en la idea kantiana de lo "sublime"- sino verdadero juego y riesgo para la estructura de la personalidad y del ideario social. En las formas de "lo sido" hay riesgo de ser lo que alguna vez temimos o fue -o fuimos- y no quisiéramos que volviera a ser, riesgo de que no haya sido nunca lo que era o éramos.

Por ello, y aun aceptando la necesidad de acabar con la división social del trabajo artístico, pensamos que la crisis de la creación no puede resolverse considerando cualquier cosa o acción como "arte" en el mismo grado y con el mismo valor; precisamente porque en todo hacer y decir se puede alcanzar el abismo del ser por la mayor profundización y concreción, al crear algo 'generativo'. Y, en definitiva, pensamos que los mensajes banales de los 'media' encierran la tesis del positivismo metafísico y un nulo poder 'desidentificador' para occidente, pues su carácter ya conservador y rutinario -"la tradición de lo nuevo"- nos mantiene muy alejados de los límites de nuestro lenguaje y existencia. Como achacaba Nietzsche al arte "realista", nos "dice" siempre lo que ya sabíamos, y con su saturación y rapidez parece descartar todo pensamiento, ya que "en el pensar se hace toda cosa solitaria y despaciosa"³⁵.

Sólo el metalenguaje filosófico que los analiza tiene el tiempo y la distancia para hallar allí el ser que "se aligera". ¿O puede ese tipo de imágenes mostrar sus propios márgenes y abismos? En todo caso, el receptor siempre hace esa operación ante mensajes gastados. Por eso coincidimos con Vattimo en negar la "muerte del arte" como acontecimiento liberador; pero en el sentido de que sólo una sociedad sin porvenir, sin "verdad" sobre sus límites, pudiera reconocerse en formas gastadas. Y en una sociedad así, que se parece mucho a la de los 'media', las instituciones y las palabras -p.ej. las que reconocen "derechos"- se convierten en *parodia incompleta u oculta* de sí mismas -esconden sus límites y su proveniencia-, por lo que conservan su rol represivo.

Crear(se) desde el caos y el asombro.

Ciertamente con la muerte del Dios racional murió cierta "autenticidad" de nuestra existencia -la posibilidad de reconstruirla como historia con sentido completo-; sin embargo, ello nos abre a *otra autenticidad*: la de asumir en nuestro declive "lo otro", las "fuerzas" que hacen retornar al Caos, como siendo vida nuestra. Asumir no sólo nuestra disgregación, sino *nuestro papel en la repetición de la vida como caos* creador de formas sólo desarrollables en una época "otra": formas que no procedan ya de la subjetividad moderna. Así, quisiéramos leer el vattimiano "vivir una experiencia fabulada de la realidad" como pidiendo un tipo de fábula proliferante, sin conclusión ni unicidad racional; algo que aún guarde el *enigma*.

Pues el que decline nuestra capacidad de "decir" lo que es "la vida" mediante un relato no implica en absoluto que se debilite nuestra capacidad de imaginar o querer esta vida, y de mostrarla -precisamente porque no tiene una "verdad objetiva"- en otros 'lenguajes', como p.ej. los de las artes. En su conferencia inédita *Experiencia estética y nihilismo* proponía Vattimo que a los "diversos modos de acontecer la verdad" que Heidegger señala³⁶ -como "la cercanía al ente más existente" y "el sacrificio esencial"- habría que añadir "la experiencia moral", pues el lenguaje como "casa del ser es, según el amigo filósofo, un "télós", no un estado de cosas. Y ese télós debilita el ser de los entes como realidad espacio-temporal.

Pero el 'Dass', "que" (algo) es, implica entonces mortalidad, desgaste también del lenguaje. Y ciertamente los lenguajes agotados por repetidos sin diferencia,

³⁵ Heidegger, M., op. cit., pp. 26/27.

³⁶ Ver Heidegger, M., "El origen de la obra de arte", en *Holzwege*, ed. cast. Alianza, Madrid, 1995; pp. 11-74.

empobrecidos, han sido ya parodiados por el *kitsch* o negados totalmente por una poética del silencio; pero no creemos que estos procedimientos basados en la negación sean las únicas posibilidades para un arte postmetafísico. Aun cuando el “sentido del ser” esté siempre ausente, sin embargo “la verdad del ser”, en sentido heideggeriano, no lo estaría si aceptamos experimentarla como abismo o exceso “contra-sublime” en la pregunta, la presencia o la ausencia. También era “tierra” en la obra de arte, según entiende Vattimo, el aumento de “espíritu” por acumulación de las interpretaciones e *interrogaciones*, y no sólo el deterioro del aspecto material de la obra; aspecto que en todo caso, aun siendo ‘forma, siempre asombra, “excede”.

¿Nos atreveremos entonces a hablar de algo como una “contra-sublimidad”, por la cual nuestra mente ya no se haría capaz de dominar lo “sublime matemático” ni lo “sublime dinámico” mediante el intelecto o la razón, sino que se limitaría a mantener “la pregunta” en una contemplación deslumbrada de ese exceso que guardaría, ante todo, su carácter fructífero e inagotable -esto es, “verdadero”-? Si, como afirma Heidegger, “pensar es restringirse a un solo pensamiento”, ahora la insistencia en la idea del “declinar” debe encarnar un “paso atrás” de la estética de lo sublime: no podemos seguir pretendiendo estar “por encima” de lo inmenso mediante una ‘hybris’ ética o intelectual que, hoy lo sabemos, lleva a la destrucción de toda alteridad.

En esta estética, que creemos más cercana a las intuiciones nietzscheanas, no sólo se abandonaría, como pide Vattimo, el ‘formalismo’, sino que también los aspectos “existenciales” en la consideración del arte y las ideas quedarían limitados, al mostrarse como vehículo de una dimensión ontológica que absolutamente los rebasa, y que, sin embargo, no deja de ser constitutiva de las culturas.

.....

Gianni Vattimo ha predicho una sociedad no más “transparente”, sino más caótica, donde, por ello, se liberen más fuerzas y en mayor medida, y donde la aparición de “nódulos de sentido” más intensos, que “funcionen como crítica de lo existente”, puede darse sólo ya por el encuentro de acontecimientos producidos en distintas culturas o experiencias –de hecho esas “resonancias” son ya de por sí acontecimientos³⁷. Nuestra diferencia de matiz con él sería la de afirmar que en esa ‘heterotopía’ los elementos “fuertes” de cada cultura podrían ser aún más “fuertes”, sólo en el sentido de recuperar su “intensidad” al no estar sometidos a una racionalidad unitaria. –Además, las otras culturas no están siendo eliminadas, ni siquiera “debilitadas”, solamente por el efectismo de nuestros *mass media*, sino principalmente por su reducción a la miseria económica, por la ocupación militar y el exterminio-

Nadie podrá negarle a Gianni Vattimo “el coraje del pensar [que] se enraíza en la exigencia del ser”³⁸. Nuestro autor ha atendido verdaderamente a esa “llamada” del ser, que, manipulado y prostiuído por el mundo de la dominación absoluta, pedía que un pensar radicalmente honesto lo liberara de su carga metafísico-violenta, y eso sólo era posible –salvo una total ruptura con el pasado, una “revolución” positivista aún más autoritaria- por el debilitamiento de todo significado: “liberando” el ser de nuestro “conocimiento”, “soltando” sus ataduras a la conciencia. Nuestro autor ha recibido el ‘envío’ del ser en este final de época, ha comprendido que ese ‘destinar’ del pensar era la Hermenéutica nihilista³⁹. ¿No habrá llegado, tal vez, el tiempo de “soltar” también nuestro pensar de una cultura de la saturación y la autodestrucción de los mensajes que es la peor manera posible de entender el declinar del sentido?

Pero tampoco querríamos sostener demasiado esta tesis, como “fuerte”, sino proponerla como comienzo de una conversación. Ante todo el momento *exige una*

³⁷ Ver Vattimo, *La sociedad...*, p. 162

³⁸ Heidegger, M., *Op. cit.*, pp. 14/15.

³⁹ Ver *El fin de la modernidad*, *op.cit.*, cap. VII.

disminución de la “presencia” de nuestros mensajes, *de su efectismo*, que al fin y al cabo –Nietzsche lo señaló- es *la forma lingüística de la violencia*.
