

Ahora bien, respecto de la codificación lingüística, que por el hecho de tomar en cuenta únicamente la estructura más indeterminada de cada texto constituye sólo el nivel más bajo y menos específico del análisis, el paso adelante que se da en este caso es en verdad considerable. Además, no está fuera de lugar hablar de “informática aplicada a la filosofía”; en suma, de “informática para filósofos” (mejor me detengo, pues falta que se exploren también otras modalidades específicas de aplicación útil de la informática a la filosofía).

Para terminar, menciono la versión en línea de los tres léxicos. En la dirección <http://www.biblia.it/lexicon> se accede con una contraseña, posibilidad reservada a las instituciones que tienen necesidad de acceso simultáneo para más usuarios. Leo que la interfaz de la versión *on line* es idéntica a la *off line*, con alguna pequeña variación en las funciones de personalización del texto que obviamente se debe a que el archivo tiene que compartirse entre más usuarios.

En conjunto, estas tres obras constituyen una novedad y un recurso en verdad invaluable.

[Traducción: Laura Lecuona]

LIVIO ROSSETTI
 Departamento de Filosofía
 Università degli Studi di Perugia
 rossetti@unipg.it

Gianni Vattimo, *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961–2000*, trad. Carmen Revilla, Paidós, Barcelona, España, 2002, 305 pp.

A José Santiago Lombardi

La filosofía no puede ni debe enseñar adónde nos dirigimos, sino a vivir en la condición de quien no se dirige a ninguna parte.

GIANNI VATTIMO

Desde que Platón magistralmente impusiera la práctica del diálogo, se ha vuelto una constante a lo largo de la historia de la filosofía, y se puede decir que no ha habido pensamiento de importancia que madurara al margen de la conversación —a menudo no exenta de interpretaciones deformantes— que los grandes filósofos acostumbran a entablar con sus pares. Un buen testimonio de ello es, acaso, la compilación de textos de Gianni Vattimo que, manteniéndose fiel al original italiano *Diálogo con Nietzsche. Saggi 1961–2000*, ha sido traducida al español por Carmen Revilla para la editorial Paidós. Especialmente dedicado a los estudiantes y colegas del *Kolleg Nietzsche* de Weimar, el presente

libro, cuyo título viene a inspirarse en la intención con la que Jean Beaufert había concebido una serie de escritos sobre Heidegger, no es sino una selecta muestra en una larga conversación iniciada hace más de cuarenta años entre el pensador de Turín y el autor del *Zarathustra*. De ella en verdad no cabe esperar una exégesis “desinteresada”, como si tal neutralidad sobre los textos, más aun cuando se trata de un filósofo como Nietzsche, fuera posible. Pero lo cierto es que los trabajos que aquí presentamos conforman una obra filosófica singular que intenta pensar a Nietzsche y también más allá de él, abordar cuestiones relevantes como los problemas del tiempo, la historia y la verdad; el nihilismo, la hermenéutica y la política; la ética y la estética, que dibujan la constelación de preocupaciones del filósofo italiano.

Vattimo recomienda no embarcarse en la lectura de sus textos nietzscheanos sin la ineludible referencia a otros escritos que tratan temas afines, como los conocidos *Il soggetto e la maschera** e *Introduzione a Nietzsche*.[†] Quizás por ese motivo cualquier presentación que se intente hacer del libro que comentamos no pueda sino resultar esquemática, por lo que nada podría compararse al placer de recorrer uno mismo sus páginas bellamente escritas.

En el primero de los quince trabajos reunidos en la compilación que comentamos, “El nihilismo y el problema de la temporalidad”, Vattimo defiende la hipótesis según la cual la ambigüedad del concepto de *ewige Wierkehr des Gleichen*, dada por el doble y contradictorio significado cosmológico y moral que asume esta doctrina, parece que sólo puede resolverse sobre la base de una visión circular de la temporalidad que posibilite la paradoja del *querer hacia atrás*, con la que se conseguiría superar el espíritu de venganza de la metafísica. El tópico de la superación del nihilismo a través de la decisión metafóricamente ilustrada en la doctrina del eterno retorno de lo mismo es retomado en el siguiente escrito: “La visión del mundo de Nietzsche”. Allí el pensador de Turín recorre los ensayos de “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral (1873)” y “Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida” de la segunda de las *Consideraciones intempestivas*, con la intención de reconstruir la crítica del filósofo alemán al concepto tradicional de verdad como adecuación y al criterio de evidencia; esquema que será rápidamente trasladado a la disolución del sentido unitario de la historia que culminará finalmente con el descubrimiento de que el mundo verdadero acabó convirtiéndose en fábula. Tal reconocimiento supone la necesidad de adherirse a una concepción de la filosofía como fábula que no puede sostenerse más que sobre una decisión arriesgada que (un poco en la dirección de Kierkegaard) compromete personalmente a quien se dispone a aceptar el carácter interpretativo de toda visión del mundo, incluyendo también al discurso que pretende desenmascararlo. De

*Versión en castellano: *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*, 2a. ed., trad. Jorge Binaghi con colaboración de Edit Binaghi y Gabriel Almirante, Península, Barcelona, 1998. [N. del e.]

†Versión en castellano: *Introducción a Nietzsche*, trad. Jorge Binaghi, Península, Barcelona, 1996. [N. del e.]

los mismos temas, o parecidos a los que hasta el momento se han discutido, se ocupa, a continuación, el siguiente capítulo intitulado “El problema del conocimiento histórico y la formación de la idea nietzscheana de la verdad”. Fiel —si se quiere— a un interés más “genealógico”, Vattimo considera que cuando se trata de comprender los alcances de la crítica de Nietzsche al concepto metafísico tradicional de verdad como objetividad y evidencia, nunca se debe perder de vista sus comienzos —sin duda determinantes— en la reflexión sobre la experiencia filológica y el conocimiento histórico de los años de juventud. Con base en esa hipótesis inicial, el pensador de Turín irá edificando sus argumentos en favor de una posible línea de continuidad entre la posición y las conclusiones del ensayo *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn* con las temáticas desarrolladas en los escritos filológicos, en los que ya empieza a delinearse una idea completamente nueva de las relaciones entre ser, verdad e interpretación. Desde una perspectiva diferente, el tema en cuestión volverá a ser abordado en el trabajo “La filosofía como ejercicio ontológico”, donde Vattimo se pregunta por el alcance de la voluntad *desmitificadora* de la filosofía nietzscheana. Acentuando, por un lado, su radicalidad frente a otros intentos críticos como los de Freud y Marx, y buscando, por otra parte, una rectificación de la posición de Heidegger que tiende a ubicar la desmitificación nietzscheana en la culminación de la historia de la metafísica, nuestro filósofo insistirá una vez más en las consecuencias de la famosa afirmación del pensador alemán: *Götzendämmerung*. La postulación de ultramundos verdaderos que el autor de *Humano, demasiado humano* pretendía ilustrar mediante la crítica al concepto de evidencia que caracterizaba a la inversión cartesiana del punto de vista de la tradición, pronto se revelará, ante la sospecha de Nietzsche, como una creación de sentido en la historia de la metafísica, impulsada por el *prejuicio moral* que lleva a preferir el orden y la certidumbre por una necesidad de seguridad en la vida. Ésta acaso podría ser una más acertada solución para la célebre pregunta kantiana, que tal vez se entendería mejor si pudiera reformularse en términos de por qué es necesaria la creencia en juicios *sintéticos a priori*.

Pero si algo parece distinguir a la radicalidad de la desmitificación nietzscheana es justamente, como se ha adelantado, la conciencia de que el discurso que intenta desenmascarar al carácter interpretativo de toda verdad no pretende ser menos ficcional que lo que se busca poner en evidencia como resultado de la consumación de la lógica nihilista de la metafísica, donde se disuelve el contraste entre el ser y la apariencia. De allí, el autor del *Zaratustra* deriva una segunda posibilidad para comprender la filosofía como *creación de valores*, la cual no podría valerse simplemente de una sustitución del mito de la evidencia del sujeto cognoscente por el de la voluntad, ya que uno de los sentidos primordiales del pensamiento nietzscheano ha sido justamente su radical empeño en la destrucción de todo fundamento, incluida también su sombra proyectada sobre las sucesivas actualizaciones históricas de la figura del sujeto. Por tal motivo, Vattimo considera muy poco justificada la caracterización heideggeriana que intenta presentar a Nietzsche como el pensador del final de la metafísica. Antes bien, habría que entender su propuesta de renovación de la filosofía

como un *ejercicio ontológico* que parece situarse fuera de la metafísica en la dirección señalada por Heidegger, y al mismo tiempo, acercarse al modo de filosofar del autor de *Sein und Zeit*, en la medida en que termina instituyendo un ámbito de sentido sin el cual tampoco sería posible ninguna experiencia *perspectivista* de la realidad. Pero está claro que tal *apertura* de la interpretación no podría ser pensada a menos que consideremos que el ejercicio ontológico de la filosofía nietzscheana al que Vattimo se refiere arraiga en un “sustrato originario, que podemos llamar también, sin traicionar el pensamiento de Nietzsche, el ser, aunque concebido como *Wille zur Macht*, este concepto también debería ser reinterpretado en esta clave, como fuerza eventualizante de los mundos históricos y del mismo yo individual”.¹

Tal como se había mencionado al comienzo de esta nota, el tópico de la ética podría ser otro de los hilos conductores en una de las posibles aproximaciones a *Diálogo con Nietzsche*, aunque es quizá en trabajos como *La saggezza del superuomo* o *Il due sensi del nichilismo* donde la discusión del problema que ahora nos interesa considerar parece tornarse más explícita y abierta. Mayor interés despierta para nosotros la conferencia “La sabiduría del superhombre” en la que volvemos a encontrar muchas de las cuestiones que serán luego desarrolladas en el escrito “Los dos sentidos del nihilismo”.

En la citada conferencia, el filósofo italiano se propone acercar, desde una perspectiva que podría incluso resultar extraña, el discurso nietzscheano sobre la ultrahumanidad a los ideales de sabiduría y buena vida que en especial caracterizan la reflexión ética premoderna o más bien, prekantiana. No cabe duda de que la idea del *Übermensch*, pensada como modo de vida que mejor se adapta a las actuales condiciones tardo-modernas de existencia, no podría presentar las notas de lentitud y equilibrio que distinguían al clásico ideal del sabio —una imagen perfectamente modelada por la manera en que la metafísica entendía al ser verdadero—, entre otras cosas, porque en el desarrollo histórico de Occidente se han ido perdiendo los caracteres de estabilidad e inmutabilidad que tradicionalmente se asignaban a la noción de *Grund*. En el mundo de la comunicación intensificada —aunque, ciertamente, no sólo en él se manifiesta el nihilismo como un fenómeno de nuestra época—, donde se ha puesto en evidencia que ya no hay una sola forma legítima de existencia y no se puede seguir pensando en la vida como algo constante sobre lo cual sería posible extraer una enseñanza válida para todos los tiempos, se torna perentoriamente necesario que el individuo, si no quiere desaparecer en la vorágine de la Babel multicultural del presente, llegue a convertirse en un intérprete que vuelve a describir el mundo según modelos que ha “elegido” conscientemente en el sentido mencionado por el aforismo 54 de *La gaya ciencia*. En efecto, a menos que se disponga de una genuina capacidad de interpretar en forma relativamente autónoma —y en ello podría verse quizás también un intento más “actual” de volver a pensar el célebre precepto ilustrado de Kant “atrévete a pensar por ti mismo”—, se corre el riesgo de perecer en el mundo de la comu-

¹ Vattimo, Gianni, *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961–2000*, p. 123.

nicación intensificada donde se sabe que las agencias productoras de verdad no proporcionan en absoluto visiones desinteresadas y objetivas del mundo. Pero, además, llegar a desplegar una existencia creativa como la que Nietzsche imaginaba en su ideal de la ultrahumanidad parece ser lo único que podría quizás librarnos del avance del sinsentido que se extiende con el dominio tecnológico del mundo, amenazando también con convertir en desierto a la propia vida. Éste es, pues, el movimiento contradictorio que vuelve inevitable la elección y decisión individual y al mismo tiempo conspira peligrosamente contra sus posibilidades de realización, en una especie de “doble vínculo” del mundo posmoderno en que vivimos, que puede en ocasiones tornarse —al decir del antropólogo G. Bateson— francamente enloquecedor. Pero esta apelación de Vattimo al espíritu creador y de aventura de una humanidad liberada, como la que se dibuja en los últimos escritos de Nietzsche, no pretende ser una nueva y más radical exaltación de la libertad que intente llevar hasta sus últimas consecuencias la autodeterminación del sujeto de la modernidad, ya que ambas nociones se encuentran todavía demasiado estrechamente ligadas a la violencia metafísica del mundo de la *ratio*. Por el contrario, si hay algo que parece definir el arte de vivir del ultrahombre nietzscheano es precisamente la capacidad de dirigir ante todo sobre sí mismo la ironía con la que consigue moverse menos dogmáticamente en un mundo donde se ha vuelto explícito el carácter interpretativo de toda existencia. Se trata, pues, de la moderación propia de quien para vivir reconoce que es necesario seguir soñando, aún a sabiendas de que todo es sueño, y descubre detrás de las decisiones que ninguna de ellas tiene un alcance salvador o culpabilizador total, dado que en ninguna se juega por entero su verdadero yo. El yo del intérprete no es más que la máscara provisoria de una identidad, el momento de unificación transitoria de las fuerzas en constante disgregación que el *Übermensch* nunca alcanza a controlar, precisamente porque la pluralidad que lo atraviesa como sujeto múltiple, son también las fuerzas desapropiadas de los otros, y de las circunstancias siempre cambiantes, sobre las cuales se torna inútil pretender un dominio pleno. Esta experiencia que el ultrahombre nietzscheano hace de sí mismo como un ser despotenciado de los caracteres metafísicos sería quizá otro de los motivos para excluir a su figura de toda confusión con la doctrina de la voluntad de dominio que supone la creencia en el sujeto como punto metafísico último. Por el contrario, el *Übermensch* no sólo no puede ser ese sujeto violento de la tradición, dueño de sí mismo y con la capacidad de imponerse a los demás en la lucha por el poder, tal como ha querido ver la interpretación nazi-fascista de Nietzsche, sino que lo que define el sentido positivo del prefijo *Über* es paradójicamente la capacidad de ir más allá del sujeto de la metafísica y de la necesidad de apropiación que lo caracteriza, venciendo toda exigencia de autoconservación, con un ánimo siempre dispuesto a la despedida de lo que en otro tiempo formó parte de la narración de su vida, sin los dramas del sujeto íntimamente marcado por la enfermedad de las cadenas. De manera tal que la experiencia del *Übermensch* como un ser descentrado que no puede elevarse jamás a una completa autotransparencia, ni alcanzar tampoco un perfecto estado de dominio

de sí mismo, es también una de las razones de peso para mantener a su figura al margen de la lucha por la vida, fenómeno que se vuelve una condición indispensable a la hora de asumir una actitud de apertura ante la experiencia de la pluralidad liberada del mundo en el que la realidad se aligera, porque ya no ofrece el contraste de verdad y apariencia que ha servido siempre para justificar autoritarismos de todo tipo. Según Vattimo, en esa radical transmutación del modo de ser del hombre habría que ver, tal vez, el sentido de la victoria final en la lucha de la voluntad de poder al que se refiere la aparentemente poco nietzscheana conclusión del largo fragmento sobre el nihilismo europeo: en el triunfo de los más moderados en la culminación de la metafísica, se revela la victoria de los más fuertes, que son precisamente aquellos que pueden soportar hasta el fondo la precariedad y provisionalidad de su existencia superficial sin nostalgias reactivas, y no sienten la necesidad de seguridad de los “débiles” que impulsa a buscar el amparo en unos valores supremos, absolutos, místicos que acaban por imponerse siempre a la fuerza. La moderación de la que nos habla la nota del verano de 1887 no es sino la transformación que la experiencia menos intensa y más difusa del valor en el nihilismo (“Los dos sentidos del nihilismo en Nietzsche”), reclama imperiosamente a la subjetividad del hombre. Esa experiencia del debilitamiento del ser que tiende hacia la reducción de la violencia, amplía considerablemente nuestros márgenes de libertad —ya que ningún valor podría de ahora en adelante, ser impuesto por la fuerza—, con lo cual empiezan a darse también algunas de las condiciones que son necesarias para que la igualdad se vuelva al fin posible, dado que no existen razones que puedan justificar los privilegios de una minoría que se arroga el derecho a conocer mejor el fundamento de los valores supremos. Pensando en las implicaciones prácticas de este fragmento sobre el nihilismo europeo de 1887 y la crítica nietzscheana al *bisheriger Mensch*, parece razonable sostener, en contra de muchas de las explícitas declaraciones del propio Nietzsche, que si ha de haber algo como una humanidad liberada en los términos planteados por el *Übermensch*, tendrá que responder al ideal moral de una subjetividad capaz de vivir auténticamente la democracia en las actuales condiciones tardo-modernas de existencia. Pero, además la experiencia de la irreductible opacidad de la decisión en la que el ultrahombre se descubre ante todo como un ser despotenciado de los caracteres metafísicos es también la experiencia de una alteridad que se da en mí antes de toda relación, convirtiendo al yo en un puro efecto de superficie, habitado por múltiples voces que no logra controlar. Aunque tal vez pueda resultar paradójico atribuirle al ultrahombre nietzscheano una especie de personalidad sabia en cuanto sujeto plural que se reconoce en una disposición de escucha atenta de la alteridad, es precisamente esa misma condición de desapropiación la que lo fuerza a abrirse constantemente al encuentro hospitalario con los otros, posibilitando, al mismo tiempo, el amor al prójimo, a lo más cercano, que podría ser quizás la última esperanza que el hombre tiene de sobrevivir en un mundo sin fundamentos.

Ahora bien, sin duda, otro de los interesantes motivos que con insistencia se repite en muchas de las páginas del libro que nos ocupa, vinculando en particu-

lar a escritos como “Nietzsche y la hermenéutica contemporánea”, “Nietzsche, el superhombre y el espíritu de vanguardia”, “Nietzsche, intérprete de Heidegger”, “El Nietzsche ‘italiano’” y “Nietzsche 1994”, es el diálogo que, de diversas maneras, Vattimo ha buscado entablar con las clásicas lecturas del filósofo alemán (Heidegger, Jaspers, Lowith) y las más recientes interpretaciones de las “escuelas” francesa e italiana. Siguiendo en cierto modo el espíritu pionero de Colli y Montinari, uno de los objetivos que Vattimo se ha propuesto en su interpretación ha sido justamente la posibilidad de liberar a Nietzsche de la perspectiva “humanista” con la que se había intentado leer su filosofía ya en los años treinta, después de las primeras recepciones del Nietzsche literato, crítico de la cultura que dominaba el panorama de las interpretaciones de comienzo de siglo. En efecto, la lectura del *Übermensch* que tiende a interpretarlo de la manera más obvia como una intensificación de la esencia del hombre que se ha realizado de una manera imperfecta hasta ahora, en un sentido que confirma y potencia los rasgos de la concepción metafísica del sujeto, preside no sólo la aventura nazi de Alfred Baeumler que, desde el punto de vista historiográfico, ha sido la que ha dado comienzo a la recuperación filosófica de Nietzsche, sino también otras posturas historicistas, situadas al parecer en las antípodas, pero que en verdad no vienen sino a confirmar el “equivoco” nazi, como la emblemática lectura del Lukács de *El asalto a la razón** que dibuja la figura del autor del *Zarathustra* como pensador de la decadencia de la cultura burguesa en la época del imperialismo. Incluso la interpretación históricamente más determinante de Heidegger, a juzgar por la repercusión que alcanzó en la *Nietzsche-Renaissance* de fines de los sesenta —una lectura que, como la misma interpretación “existencialista” de Jaspers y Lowith que salió a la luz también en aquellos años, se proponía liberar al pensador alemán del peso de la máscara nazi con la que había sido revestida su figura en el pasado— no dejaría tampoco de pensar a Nietzsche como el filósofo de la época de la conclusión-triunfo de la metafísica que se despliega en el *Ge-stell* como mundo de la organización científica total. Pero para Vattimo, en cambio, entrar en diálogo con la filosofía nietzscheana en nuestros días significa ante todo volver a pensar, sin una nostalgia superficial, lo que está vivo y muerto de la cultura utópica y radical de los años sesenta que se amalgamó a la *Nietzsche Renaissance*, con un espíritu contestatario que rechazaba desde la izquierda al comunismo soviético, en defensa de la creatividad individual. Como resultado de esa amalgama, se ha visto surgir la imagen francesa e italiana del filósofo alemán, ambas inspiradas, cabe reconocerlo, en la lectura filosófica de Heidegger que veía en Nietzsche al pensador del triunfo de la racionalidad tecnológica del mundo.

Las interpretaciones italianas de Nietzsche (“El Nietzsche italiano”) no se agotan ciertamente con la propuesta de Montinari, cuyo interés sistemático

*George Lukács, “Nietzsche, fundador del irracionalismo del período imperialista”, en *El asalto a la razón*, trad. Wenceslao Roces, Barcelona, Grijalbo, 1972, pp. 249–323. [N. del e.]

y filológicamente fundado en los escritos del autor del Zarathustra bien podría inscribirse dentro de los proyectos de “desnazificación” de los años cincuenta, ni tampoco con la interpretación teóricamente más comprometida de Giorgio Colli que pretendía reducir la contribución del filósofo alemán a una labor de crítico “moralista” de la cultura de Occidente. Posiblemente las lecturas filosóficas más lúcidas hayan sido las que dentro del ámbito italiano el propio Vattimo nos ha legado, o bien las de pensadores como M. Cacciari, cuya interpretación de Nietzsche, cargada de implicaciones sociales y políticas, nació también en un intenso contacto con los movimientos de extrema izquierda. Son lecturas que, como la de Emmanuel Severino, se fueron afinando en diálogo con la crítica de la modernidad del Heidegger pensador de la técnica. En el escrito “El Nietzsche italiano”, Vattimo recuerda que ya en su libro de principios de los setenta, *El sujeto y la máscara*, se atrevía a sostener —no sin herir varias susceptibilidades del momento— que para un pensamiento político de izquierda sería perfectamente posible imaginar en la filosofía de Nietzsche elementos para intentar liberar al discurso marxista de los residuos metafísicos que le impedían desplegar todo su potencial revolucionario; llegando incluso a vislumbrar la posibilidad de que la figura nietzscheana del *Übermensch*, pudiera albergar una suerte de realización del hombre desalienado de Marx, capaz de reunificar esencia y existencia en la línea apuntada por el Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica*.*

Suficiente testimonio de un interés político más o menos análogo, aunque quizás no tan constructivo, pueden ofrecerlo también las intervenciones de los filósofos y escritores franceses reunidos en julio de 1972 para celebrar el famoso coloquio de Cérisy-Lasalle sobre Nietzsche. Algunas de las expresiones más representativas de ese interés político en Nietzsche resuenan en los cuestionamientos de la sociedad capitalista de Foucault y en escritos como las *Notas sur le retour et le Kapital* de Lyotard o el *Nietzsche y la filosofía*[†] de Deleuze (pero también en *El Anti-Edipo*,[‡] que se escribió en aquellos años con alguna esperanza de aplicación concreta), que leía al filósofo alemán como el maestro de una visión “afirmativa” del mundo, que enseñaba a desconfiar de las demasiado fáciles conciliaciones que tanto el psicoanálisis como el comunismo ofrecían como solución al problema de la enajenación del hombre moderno. Incluso dentro de ese mismo horizonte interpretativo podría inscribirse, aunque en un sentido mucho más difuso tal vez, al *Nietzsche et le cercle vicieux*** de Klossowski. Sin embargo, las razones que explican la motivación “política” de las

*Versión en castellano: Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica, prece-dida de cuestiones de método*, trad. Manuel Lamana, Losada, Buenos Aires, 2004. [N. del e.]

†Versión en castellano: Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Anagrama, Barcelona, 2000. [N. del e.]

‡Versión en castellano: Gilles Deleuze, *El Anti-Edipo*, trad. Francisco Monge, Paidós, Barcelona, 1985. [N. del e.]

**Versión en castellano: Pierre Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*, trad. N. Sánchez, Seix Barral, Barcelona, 1972. [N. del e.]

lecturas francesas de Nietzsche no podrían, según Vattimo, adjudicarse nada más que a la efervescencia cultural de los años sesenta, sino también —como quizás lo representa mejor el caso de los intérpretes italianos— a una influencia que se remonta hasta Bataille, de la lectura heideggeriana de Nietzsche como pensador de la culminación nihilista de la civilización occidental moderna. Esa visión del autor del *Zarathustra* fuertemente marcada por la propia crítica heideggeriana a la historia de la metafísica, no puede disimular su acentuado componente ético-político, toda vez que la denuncia de la declinación de Occidente arrastra inevitablemente consigo el fracaso de sus estructuras políticas. Sin embargo, no se podría desconocer tampoco que el ambiente cultural de los años sesenta pudo de alguna manera haber contribuido a ensombrecer la dimensión estético-literaria que en aquellas décadas parecía haber sido superada por el interés cargado de futuro de un Nietzsche más “político”. En tal sentido, la propuesta del profesor de Turín indica que lo que ha terminado por diferenciar a la corriente de interpretación francesa de, por ejemplo, la italiana, ha sido justamente la progresiva liberación o acentuación de los caracteres esteticistas que estaban ya prefigurados en la atenta lectura de Bataille. Esa liberación del revestimiento político de la interpretación de Nietzsche en los años sesenta y setenta alcanza su momento culminante con la actual hegemonía en la cultura contemporánea del Nietzsche “deconstructivista” de Derrida, que puede quizás presentar caracteres menos exaltados, extremistas e incluso místicos que la visión de sus predecesores, pero que, en definitiva, corresponde a la imagen que hoy se ha vuelto dominante no sólo en Francia. Según Vattimo, la popularidad de la que goza en nuestros días el Nietzsche estético pudo en algún sentido haber sido motivada por razones de sociología de la cultura propia del mundo posmoderno en que vivimos, que descrea de los juicios globales y la acción directa sobre las estructuras, y prefiera pragmáticamente valerse de la estrategia “popperiana” de la solución “por partes”. Pero también se podría intentar una justificación teórica de la imagen actualmente dominante del creador del *Zarathustra*, si hemos de creer que la voluntad de poder se rehúsa a identificarse con algún orden efectivo. Sin embargo, en la cambiante fortuna de esta tradición interpretativa se advierte también un distanciamiento cada vez más pronunciado de la lectura heideggeriana del Nietzsche político, que paradigmáticamente se expresa en el rechazo de Derrida hacia el interés ontológico de Heidegger al cual se acusa de mantenerse todavía prisionero del logocentrismo. Al interés mencionado el autor de la *Gramatología* le opondrá la ambigüedad, sobretodo, del *Gabe*, tema muy arraigado en la tradición francesa contemporánea, donde se recoge la herencia del pensamiento negativo que podría incluso remontarse hasta Sartre y el hegelianismo existencialista de A. Kojève y J. Hyppolite, cuyo concepto de negación, opuesto al de conciliación dialéctica, vuelve a ser acaso una influyente motivación en la propuesta del Nietzsche afirmativo de Deleuze. Toda esa herencia de la tradición francesa resuena en el Nietzsche de Bataille, cuyo pensamiento hace que a quien se propone inspirarse en él, se enfrente a la experiencia del vacío cuanto más intente persistir en la búsqueda de una libertad infinita. Es un tipo de experiencia extrema, completamente desbordante.

te, a la que Bataille llama “experiencia interior”, la que manifiesta la libertad infinita. Se trata, pues, de una libertad que busca afirmarse en una negación radical que no tiene nada determinado que negar; una libertad que no puede quedar subordinada a ningún fin particular, ni siquiera a aquel que reclama la lucha contra la opresión, pues se trata de una negación que aspira a trascender todo límite impuesto, y por eso mismo, debe permanecer siempre inalcanzable. Esa experiencia de la libertad imposible que contribuye a justificar también lo impolítico del pensamiento es paradójicamente la más alta manifestación de nobleza del espíritu en la que se expresa el anhelo de lo infinito. Según Vattimo, la concepción de negatividad que aquí comentamos alcanza posiblemente su formulación más incisiva en la interpretación de Klossowski, donde se lleva al paroxismo la amalgama que hasta los años setenta caracterizaba a la lectura francesa de Nietzsche, entre un interés político y estético, aunque con una clara primacía de este último, que acabará finalmente por resolverse en una idea de revolución estética permanente. En efecto, no parece exagerado decir que Klossowski ha concebido la doctrina nietzscheana del eterno retorno como círculo vicioso, puro sinsentido del devenir con la evidente intencionalidad política de urdir un complot disolvente de la sociedad de la nivelación. Pero la lucha contra el orden establecido no puede aquietarse jamás en ningún resultado positivo y debe mantenerse en un estado de experimentalidad siempre abierta, si no quiere repetir los males del espíritu nivelador e institucional que amenazan a la humanidad actual. Así, vemos que el alcance revolucionario del complot contra la nivelación parece resolverse en un acto singular de negación que se consume en sí mismo, sin ninguna esperanza de poder fundar la historia ni dar lugar a instituciones. Algunos indicios de esa prioridad de lo estético que la interpretación francesa históricamente le ha concedido a la lectura de Nietzsche se reflejan en la elección de nociones tan ilustrativas como las de “formación patológica”, “delirio” o “parodia” a través de las cuales Klossowski ha pretendido dar una muestra de su idea del complot, dejando en evidencia que no parece ser una concepción que pueda desvincularse tan fácilmente de la tradición literaria surrealista e incluso, de un modo más general, de las poéticas de origen romántico.

La última expresión de la postura exegética inaugurada por Bataille es, como lo ha visto acertadamente a juicio de Vattimo, Mauricio Ferraris, la del Nietzsche de Deleuze en la cual se lleva a cabo una reformulación del poder de la negación de Bataille-Klossowski en términos de una afirmación sin límites que excluye cualquier posibilidad de conciliación dialéctica. En ella se manifiestan también las huellas del vitalismo de Bergson cuyos ecos metafísicos y hasta místicos, parecen alcanzar en el pensamiento de Deleuze una tensión revolucionaria que podría quizás ayudarnos a entender el fenómeno de popularidad del autor *El Anti-Edipo* en los movimientos de protesta radical de los años setenta.

Ahora bien, esta corriente de interpretación nietzscheana que llega hasta Deleuze tiene su antecedente fundacional, como se ha visto, en Bataille. Sin embargo, Vattimo encuentra que los textos del pensador francés dejan tam-

bién abierta la posibilidad a una interpretación diferente de la visión estético-literaria de Nietzsche que pretendía reducir el alcance revolucionario de su filosofía al redescubrimiento de la libertad en la invención del estilo, la creación artística de mundos alternativos como única salida a la metafísica. Esa diferente decisión interpretativa parece estar cifrada en la esperanza de poder rescatar en el pensamiento de Bataille algo del legado del Nietzsche de Heidegger. Y Vattimo considera que bajo esa hipótesis se podría comenzar una de las tareas relevantes del pensamiento actual, cuando ya se han cumplido algo más de ciento sesenta años del nacimiento de Nietzsche. Tal sería —señala nuestro filósofo— la posibilidad de ofrecer una síntesis renovada de la imagen francesa —y de sus continuadores norteamericanos— del Nietzsche estético con la de un Nietzsche más “político”, aunque no ciertamente en el sentido estricto de la palabra, que, como se ha visto, estaba ya presente en los orígenes de la lectura francesa y quizá más marcadamente también en la visión de los intérpretes italianos.

Frente a la propuesta interpretativa de Klossowski y, de forma más matizada, de Derrida y Rorty, que exaltan “el carácter individual e individualista del ejercicio estilístico de Nietzsche”,² Bataille se presenta más bien como el exponente más acabado de un concepto de experiencia de la libertad radical del pensamiento, cuya dinámica tiende a la superación de todo individualismo. Esa fuerza que lleva a trascender los límites del individuo no puede considerarse sólo fruto del anhelo de infinitud que exige alcanzar una realización en el nivel de toda la humanidad. La voluntad de afirmación de la libertad infinita enfrenta también al sujeto con la experiencia de su propia mortalidad, la amenaza de la desaparición, y esa posibilidad nihilizadora de la muerte se abre hacia la nada, evocando la presencia de los otros mortales que están llamados a continuar la afirmación sin límites, al igual que hubo otros que, desde el mismo origen de los tiempos, los precedieron en esta renovada tarea. Ese sentido de la experiencia interior de Bataille en el cual el individuo logra al fin trascenderse a sí mismo al entrar en comunicación con los otros, puede apreciarse con claridad cuando se lo intenta poner en relación con la historia heideggeriana del ser, la cual, entendida de este modo, permitiría recuperar los caracteres políticos de Nietzsche que parecían olvidados en la más reciente visión de Derrida y de sus continuadores norteamericanos, Nehamas y Rorty, que acaso podrían identificarse con lo fundamental de ella. Asimismo, Vattimo considera que la noción de experiencia interior de Bataille podría ser aprovechada para rescatar la historia heideggeriana del ser de las críticas que tanto Rorty como Derrida le han formulado; dejando en evidencia que la simple lógica del *coup de dés* no parece ser la última alternativa para oponer a la metafísica, pues cabe todavía la posibilidad de intentar después de Bataille, un acercamiento a la historia del ser como envío (*Geschick*) dentro de la lógica nihilista de Nietzsche como historia de las interpretaciones en la que el acaecer efímero, temporal, del ser sigue el ritmo del nacimiento y muerte de las generaciones. Así pues,

² Vattimo, *Diálogo con Nietzsche*, p. 300.

Vattimo espera que mediante esta recuperación del concepto de *don* que Bataille encuentra en Mauss, se haya podido avanzar en la justificación de una propuesta interpretativa que intenta pensar la noción del acontecer del ser en clave nihilista, como dispendio que tiende hacia la nada, hacia la dispersión. En esta interpretación que, según el filósofo italiano, cabría perfectamente poner en paralelo con el sentido del debilitamiento que la *ontología de la actualidad* atribuye al acontecimiento, se dibuja una lógica del don que puede quizás ayudarnos a entender algunos de los significados de la oscura referencia a la “gran política” que Nietzsche menciona en sus últimos escritos. Así pues, Vattimo confía en que siguiendo esta lectura, se pueda rescatar todavía una dimensión práctica, realista, de la lógica del don de Bataille que sirve para contrarrestar los efectos negativos —en particular los que se generan en las relaciones interpersonales— como consecuencia del triunfo de la racionalización en un mundo que ha perdido el sentido.

Ahora bien, en todo este desarrollo es fácil advertir uno de los movimientos interpretativos que, según Vattimo, definen el tema central del actual debate de la filosofía continental: la intención de aproximar, desde el ideal de superación de la metafísica, el pensamiento de Nietzsche al de Heidegger, mucho más allá de lo que éste último estaría quizá dispuesto a admitir. Pero en el caso de Vattimo, se trata de un movimiento que busca declaradamente en Nietzsche elementos para comprender el legado posmetafísico de la filosofía heideggeriana y, para ello, se ve obligado ante todo a traicionar algunas de las tesis explícitas de Heidegger sobre Nietzsche que lo presentan como el pensador de la culminación de la metafísica. Esta situación paradójica señala la posibilidad de un *Nietzsche intérprete de Heidegger*, que constituye sin duda el tema de uno de los trabajos más logrados del libro que comentamos. Según Vattimo, mediante una analogía con la celebración nietzscheana de las “fiestas de la memoria” que permitiría pensar la historia del ser de la metafísica como fábula, historia de un error que, por otra parte, se vuelve necesario y es lo único existente —porque no puede haber ninguna experiencia del mundo al margen de las formas simbólicas con las que las diversas generaciones históricas les confieren un sentido— se podría llegar a comprender el carácter posmetafísico del *Andenken* como un pensamiento que recuerda al ser de las aperturas de la historia, no como representación o manifestación de una estructura estable, sino más bien en términos de acontecimiento. Un acontecimiento que ha de ser entendido, según el filósofo italiano, no sólo en el sentido subjetivo del genitivo, ya que las aperturas de la historia como destino no pertenecen solamente al ser. En el acontecimiento del ser se expresa también un sentido objetivo, lo que significa que no podría haber ningún ser fuera de las aperturas de la historia como envío en las que las diversas generaciones experimentan el mundo. Esta concepción señala, en la interpretación del pensador de Turín, el sentido “nihilista” de la filosofía de Heidegger que Nietzsche ayuda a develar, identificando el destino del ser en el final de la metafísica con el nihilismo. Es así como, volviendo la *Verwindung* en contra de la letra de los propios textos heideggerianos que, finalmente, parecen apuntar a algo deseable y posible más allá del

nihilismo, Vattimo se arriesga a sostener que el pensamiento ultrametafísico que Heidegger habría estado buscando en sus últimos escritos no ha logrado trascender los límites del nihilismo que él mismo había visto ante todo realizado en la filosofía de Nietzsche, como un llamado al hombre moderno a asumir conscientemente la responsabilidad de la época de la metafísica consumada como técnica, en la que del “ser ya no queda nada” porque se ha convertido en voluntad de poder. Sin embargo, si Heidegger no ha logrado captar la proximidad de su pensamiento a la filosofía nietzscheana, es precisamente porque no ha podido extraer tampoco todas las implicancias nihilistas de su propia concepción del ser. Ciertamente hay que reconocer que esta posibilidad había estado favorecida por la misma ambigüedad del pensamiento heideggeriano, que así como deja interpretar al ser como envió o destino en términos de acontecimiento, alberga también la esperanza de que pueda darse alguna vez una situación en la que el Ser vuelva a hablarnos “en persona”, tal como parece sugerirlo las páginas finales de *Sein und Zeit*. Pero lo que fuerza a rechazar esta última alternativa posibilitada por los mismos textos heideggerianos es, a juicio de Vattimo, el hecho de que con ella tampoco se consigue llevar a feliz término la difícil empresa de superar la metafísica, ya que es inútil pensar que se podrá salir de la tradición mediante una simple inversión del olvido del ser, sino, más bien, profundizando en él hasta sus últimas consecuencias, en la dirección señalada por Nietzsche.

DANIEL MARIANO LEIRO
Facultad de Filosofía
Universidad de Buenos Aires
dleiro@fibertel.com.ar

María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi, *Biodiversidad y biotecnología: reflexiones en bioética*, Editorial de la Universidad Católica Argentina, Paraguay Avellaneda, 2004, 187 pp.

En la actualidad se ha producido una gran cantidad de trabajos sobre bioética desde distintas perspectivas, ya sea a partir de las disciplinas que aborda (medicina, biología y alguna o varias de sus subdisciplinas), de los temas que trata (eutanasia, aborto, ingeniería genética, conservación de la naturaleza, clonación, alimentos transgénicos, fertilización artificial, transplantes, etc.) o del lector al que se dirige (especialistas o público en general). María Celestina Donadío nos da una caracterización de la bioética en términos más normativos, como la “parte de la ética que estudia la licitud o no de las intervenciones sobre la vida del hombre, particularmente de aquellas relacionadas con la práctica y el desarrollo de las ciencias médicas y biológicas” (p. 112).