

LA CRÍTICA AL HISTORICISMO EN NIETZSCHE Y SUS IMPLICANCIAS EN LA POSMODERNIDAD

LAURA LAISECA

EN SU *Introducción a Nietzsche*, Vattimo retoma los principales argumentos que esboza el filósofo alemán contra el historicismo en su *Consideración intempestiva II*, titulada: “De la utilidad y la desventaja de la historia para la vida”. Tal temática se repite en varias ocasiones en Vattimo por su importancia “decisiva para determinar el lugar de historia y destino de la cultura europea”¹. Además este trabajo temprano de Nietzsche tiene particular relevancia, a fin de establecer la posibilidad de una nueva “hermenéutica”, entendida como un “rasgo del destino del ser”.

Vattimo señala cómo a partir del proceso de “homogeneización y contaminación (en sentido latino)”, propio de la posmodernidad, los textos clásicos de la tradición de la metafísica occidental pierden su vigencia como modelos rectores, entrando en lo que él llama, el “depósito de las supervivencias”. Dicho proceso es pensado en continuidad con el siglo XIX, lo que fuera denunciado también por Nietzsche. “El gran depósito de supervivencias no es muy diferente del depósito de trajes teatrales comparado por Nietzsche con el ‘jardín de la historia’ en el cual el hombre del siglo XIX se embrolla sin encontrar ninguna entidad fuerte pues solo tiene a su disposición ‘máscaras’”².

Partiendo de los principales resultados del diagnóstico, tanto de Nietzsche como de Heidegger del nihilismo y sus consecuencias en la historia de occidente, Vattimo intentará definir la tarea presente de la filosofía como una “ontología hermenéutica” u “ontología débil”, que haciéndose cargo del evento del fin de la metafísica y del consecuente “fin del sujeto”, tal como lo entendió la metafísica de la modernidad; se

¹ G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, p. 143.

² *Ibíd.*, p. 143.

configura a través de un “pensamiento débil”, que toma distancia de las categorías “fuertes” de la metafísica, las categorías de: “sustancia”, “realidad”, “sujeto”, “fundamento”, “totalidad” y “fin”. Pues, “la hermenéutica debe reconocerse como el pensamiento de la época del final de la metafísica y solo de ésta. La hermenéutica no es la descripción adecuada de las condiciones humanas, que se abre camino, finalmente, llegados a un cierto punto de la historia, y por el mérito de un pensador o por la conjunción de una serie de circunstancias afortunadas. Es, al contrario, el pensamiento filosófico de la Europa secularizada [...] Desde una perspectiva rigurosamente heideggeriana, o sea, siendo radicalmente fieles a la instancia de la historicidad que está en la raíz de la hermenéutica, ésta no puede pensarse realmente como alternativa de la modernidad —ya que si así fuese debería legitimarse fundándose sobre alguna *evidencia* que la modernidad hubiera omitido u olvidado—, sino que debe presentarse únicamente como el pensamiento de la época del fin de la metafísica: como el pensamiento de la modernidad en su cumplimiento y nada más”³.

En el presente trabajo distinguiremos en primer lugar el punto de vista crítico de Nietzsche con respecto a la historiografía “objetiva” y al historicismo, tal como se desarrolla este tema en las *Consideraciones intempestivas I y II*. Luego nos referiremos a la oposición marcada que separa a Nietzsche de la interpretación hegeliana de la historia a la que él se opone, fundamentalmente en sus consecuencias concretas. Se trata de la historia entendida como “historia mundial” (*Weltgeschichte*) bajo un “juicio mundial” (*Weltgericht*), donde el despliegue de los “espíritus de los pueblos”, tiene lugar de acuerdo con la “razón” que es inmanente a la historia de acuerdo un plan providencial. Se debe destacar, que como se verá a continuación, lo que separa a Nietzsche de Hegel, no es tanto el sistema en sí, con el cual Nietzsche nunca entra en diálogo; sino más bien las consecuencias del sistema en la filosofía de la historia hegeliana.

En tercer lugar nos concentraremos en la figura de Vattimo, quien retomando el diagnóstico de Heidegger referido al “nihilismo de la metafísica” y al “nihilismo de la técnica”, así como elementos del pensamiento de Nietzsche, intenta redefinir la tarea de la “ontología hermenéutica”, precisamente como una forma nueva o alternativa de “historicismo no determinista”.

La citada *Consideración intempestiva II*, en la que se denuncian los

³ G. VATTIMO, *Ética de la interpretación*, Buenos Aires, Paidós, 1992, pp. 215-219.

peligros de ciertas formas de concebir a la historia, está en conexión directa con la *Constitución intempestiva I*, en la cual Nietzsche ataca dura y frontalmente el pensamiento de Strauß, al que llama “el filisteo hecho fanático”, la personificación del “cultifilisteo”, representante de una concepción de la historia alemana que domina en su tiempo. De allí el carácter “intempestivo” de esta reflexión, de un pensamiento que se dirige directa y conscientemente contra la corriente vigente, y altamente popular en la Alemania del siglo XIX.

La obra de Strauß *La vieja y la nueva fe*, significa la personificación del espíritu “triumfalista alemán”, que cree ver en la victoria militar contra Francia, el triunfo de una “cultura” superior sobre el pasado. Por el contrario para Nietzsche es al revés. Francia, poseedora de una “cultura real efectiva y productiva” es derrotada por una cultura “bárbara”, sin verdadero “estilo”, ni identidad, tal como Nietzsche ve a la cultura alemana imperial de su tiempo. Precisamente toda cultura para conformar un “estilo”, una identidad consistente, necesita “tiempo”. En lo alemán Nietzsche observa una mezcolanza de elementos de distintas épocas, una especie de *patch work* cultural —conjunto de cosas incongruentes—, que configura más bien una civilización y no una cultura que implica siempre una verdadera meta y un destino definido.

Pero más allá de Strauß, Nietzsche cree adivinar en esta tendencia el efecto de la escuela hegeliana, a la que le reprocha su espíritu netamente “conservador” por su glorificación de los hechos, en este caso de los triunfos alemanes, por la sola condición de ser hechos históricos. Esta interpretación ideológica de la historia, o como Nietzsche la denomina: “una consideración visionaria y tendenciosa de la historia”, está destinada a celebrar las victorias del imperio prusiano⁴. Como Nietzsche mismo lo explica en *Ecce homo*, en su mirada retrospectiva, su propósito fue denunciar a la cultura alemana como una cultura “carente de sentido, de sustancia, de meta: una mera ‘opinión pública’”, al servicio de un optimismo triunfalista sin base sólida y peligroso en sus consecuencias, tanto mediatas como inmediatas⁵.

Siguiendo esta temática se hará hincapié en los perjuicios que puede acarrear el estudio histórico para la “vida”. Hay en la obsesión por la historia “un grado de insomnio, de rumia, de sentido histórico, que perjudica a lo vivo y termina por hacerlo desaparecer, ya se trate de un hombre, de un pueblo o de una cultura”⁶. Por eso la vida para crear

⁴ *Consideraciones intempestivas I*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1988, p. 40.

⁵ *Ecce homo*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1985, p. 73.

⁶ Todas las citas de la obra de Nietzsche corresponden a la edición crítica alemana,

necesita de cierto grado de “olvido” del pasado, o al menos del pasado inmediato.

Lo que Nietzsche tiene en mente es una característica de su siglo, la de ser “epígonos”, espíritus que solo miran hacia el pasado, tratando de justificar el presente a toda costa, cuando en realidad su presente se hunde en la mediocridad de una civilización que “es de ayer”. Nuevamente Nietzsche se opone a la cultura alemana imperante en su época por su mediocre falta de creatividad. En esos años ve la esperanza de una renovación en el arte, a través de la empresa de Wagner, que combinada con la filosofía de Schopenhauer, representan las únicas chances para el porvenir. Luego abandonará, como es sabido, su confianza en ambos, quienes en su etapa madura son ya vistos como dos formas últimas del “nihilismo europeo”, a saber la del “pesimismo” y la del “arte de la decadencia”, personificado por el romanticismo y concretamente por Wagner. Siguiendo estas conclusiones en el *Zarathustra*, ambos se han transformado en el “adivino del gran cansancio”, la figura del pesimismo, y “el mago”, figura grandilocuente y exagerada con la cual Nietzsche parodia a Wagner.

Pero en esta primera época el filósofo alemán aún concentra sus esperanzas en ambos, para superar la decadencia de su cultura de la cual ya es consciente. Como es notorio el centro de la reflexión nietzscheana, el “nihilismo europeo”, ya se halla aquí aunque indeterminado, solo esbozado. No obstante hay líneas que se mantienen coherentes de principio a fin en su tarea de pensar. Tal es el caso de su crítica al cientificismo historiográfico y al positivismo posteriormente, ambas formas también del nihilismo tardío en el Nietzsche maduro.

Por esta causa Nietzsche ha de tomar distancia de tres concepciones de la historia. La concepción “monumentalista”, la “anticuaria” y la “crítica”. La primera se identifica con una actitud activa, la segunda con una posición conservadora y la tercera con la búsqueda de una explicación ante un presente angustiante.

La “historia monumentalista” surge a través de aquellos espíritus luchadores que buscan maestros y ejemplos heroicos en el pasado, para encontrar una inspiración en el porvenir. Su falla radica en que períodos enteros de la historia son olvidados, al igual que sus personajes, falseando los hechos. La historia se presenta como un río gris del que surgen, de tanto en tanto, grandes hombres que promueven los hechos

cuando no se explicita lo contrario, siendo la traducción propia. A continuación se citará por el tomo y la página. En el caso de los “Escritos póstumos” se señalará el número de fragmento, de acuerdo a la siguiente edición: FRIEDRICH NIETZSCHE, *Kritische Gesamtausgabe* (KGW). ed. por Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Berlin-New York, 1967, III 1, 246.

significativos que merecen ser recordados. Sus peligros son múltiples: “Por seductoras asimilaciones, incita al hombre valeroso a la temeridad; al entusiasta al fanatismo. Y si imaginamos esta clase de historia en manos de egoístas talentosos, de exaltados malvados, los imperios serán destruidos, los príncipes asesinados, las guerras y revoluciones fomentadas, y el número de efectos históricos ‘en sí’, de efectos sin causas suficientes, de nuevo aumentará”⁷.

Por lo que respecta a la “historia anticuaria” ésta proviene del amor que se profesa por aquel lugar de procedencia, a partir del cual uno se ha formado. Este sentimiento hace que un hombre, una ciudad o un pueblo permanezca en la estrechez de su pequeña historia. La historia degenera en esta actitud cuando ya no conserva la vida, cuando el aire vivificante del presente ya no la anima. A ella le acompaña un ansia sin límites de colección, una acumulación incesante de vestigios del pasado sin selección.

Por último es la “historia crítica”, la que tiene la fuerza de romper con el pasado para ponerlo al servicio de la vida. No contento con su presente el historiador busca las causas en el pasado, para convertirse en su juez. Más si esta actitud se vuelve destructiva también. Pues para Nietzsche, aun los errores del pasado construyen la historia, ya que el presente es el fruto también de los extravíos del pasado. Por otra parte es difícil delimitar, qué sea nuestro pasado y nuestro presente realmente. Todos somos el producto de un determinado pasado y parte de un presente, que no es posible juzgar desde una perspectiva objetiva. Todo historiador es hijo de su tiempo, por lo tanto ha de criticar el pasado desde los valores de su propio presente.

Con esta reflexión final se concluye que necesariamente la historia como “ciencia” es imposible, pues no existe el observador neutral, capaz de juzgar “objetivamente”, argumento con el cual Nietzsche anticipa una de las teorías que desarrollará más adelante en su obra: el “perspectivismo”. Nietzsche se pregunta finalmente si la vida debe dominar al conocimiento o al revés. Como era de suponer se queda con la primera alternativa: “Nadie dudará que la vida es la potencia superior y dominante, pues el conocimiento, al destruir la vida, se destruiría a sí mismo”. Para no rebasar sus límites y poner en peligro la vida, necesita la ciencia histórica de cierta “terapéutica”, de lo “anti-histórico” y lo “supra-histórico”, que obraran como fuerzas creadoras contra el “morbo histórico”. Como señalamos Nietzsche piensa en el arte de Wagner principalmente, opción que luego abandonará. No obstante en su época

⁷ III 1, 258.

madura, también será el arte el lugar de la posibilidad de superación del nihilismo, mas no el arte romántico de la decadencia, sino el arte dionisiaco y de la tragedia del *Zarathustra*.

En cuanto a la Filosofía de la Historia de Hegel el juicio más negativo se encuentra en la citada *Consideración intempestiva II*. Aquí la influencia de Hegel y de la escuela hegeliana, es juzgada como uno de los momentos más peligrosos en la civilización alemana. La peligrosidad consistiría en el carácter conservador, “retardador” y “paralizador” de la concepción de la historia hegeliana. Desde este punto de vista, esta concepción significaría la justificación de la historia mundial como una autorrevelación de Dios (*Selbstoffenbarung Gottes*), con lo cual “peligrosamente” todo acontecimiento pasado se volvería necesario. Por eso, Hegel es llamado por Nietzsche un “tardío” (*Spätling*), quien habría sucumbido bajo la admiración por el “poder de la historia”, idolatrando de este modo los hechos históricos y el éxito militar. “Consideraciones como éstas han habituado a los alemanes a hablar de un ‘proceso universal’, y a justificar su propia época como el resultado necesario de este proceso universal... Por mofa, se ha llamado a esta interpretación hegeliana de la historia la marcha de Dios sobre la tierra, un tal Dios, por lo demás ha sido creado por la historia. Este dios se volvió comprensible dentro de los cerebros hegelianos; y ya se ha elevado por todos los posibles grados dialécticos de su devenir, hasta esta autorrevelación: de modo que, para Hegel, el punto culminante y el punto final del proceso universal coincidirían con su propia existencia berlinesa”⁸.

También del verano-otoño de 1873 proceden los comentarios a las *Lecciones de filosofía de la historia* de Hegel, donde Nietzsche se refiere irónicamente a la concepción de la historia mundial hegeliana: “En la filosofía es el espíritu de un pueblo, el espíritu de un tiempo (*der Geist einer Zeit*), el que llega a la conciencia. Dios debe ser ‘el espíritu universal de la humanidad activo en todos los espíritus de pueblos’, la religión debe ser la sublimidad (*Erhebung*) para el goce de la Idea en y para sí [...] ‘que en la historia y, a saber, en la historia mundial (*Weltgeschichte*) haya un fin último (*Endzweck*) en sí y para sí como fundamento, y que el mismo efectivamente sea realizado y se realice en ella –el plan de la providencia (*Vorsehung*)–, que se dé la razón en la historia debe ser considerado para sí filosóficamente y con eso, como en y para sí necesariamente [...] cada narración histórica (*Erzählung*) debe tener un fin,

⁸ III 1, 304.

por lo tanto también la historia de un pueblo, la historia mundial. Esto es: porque hay historia mundial, debe haber también un fin en el proceso de la historia mundial (*Weltprozeß*)... que mi vida no tiene un fin, es algo claro a partir de la accidentalidad de su origen, que yo me pueda dar un fin, es otra cosa. Un Estado no tiene ningún fin, solo nosotros le otorgamos tal o cual fin”⁹.

Ya desde épocas tempranas Nietzsche toma distancia de las categorías metafísicas como son las de “sustancia”, “sujeto”, “cosa en sí”, fin (*Zweck*). Como él lo aclara repetidas veces, todas estas categorías son “ficciones regulativas” del “arte de simulación” del intelecto. Por eso: “Lo que a mí fundamentalmente más me separa de los metafísicos es lo siguiente: no les admito que el ‘yo’, es lo que piensa. Mas bien, tomo el yo como una construcción del pensamiento, del mismo rango que ‘materia’, ‘cosa’, ‘sustancia’, ‘individuo’, ‘fin’ (*Zweck*), ‘número’. Es decir, solo como una ficción regulativa (*regulative Fiktion*), con cuya ayuda es puesta (*hineinlegen*) y compuesta (*hineindichten*) una especie de perduración (*Beständigkeit*), y por lo tanto de cognoscibilidad (*Erkennbarkeit*) en el devenir”¹⁰. Nietzsche no acepta ni la permanencia de un yo como “res cogitans” cognoscible a través de una intuición intelectual, ni el yo o la sustancia pensada como “cosa en sí”, independiente de que se pueda o no conocer, o solo pensar tal cosa. Todas las principales categorías del pensamiento caen en su significado fuerte, al ser interpretadas como ficciones o “metáforas” del intelecto, con las cuales se pretende conocer lo incognoscible, una realidad en eterno devenir. Consecuentemente tampoco Nietzsche aceptará la existencia de un “fin”, ya sea en el ámbito de la moral, de la política o en el de la historia.

Por el contrario, según la concepción nietzscheana, el Estado es solo un medio para la “conservación” de muchos individuos. Tiene un carácter transitorio y funcional, independientemente de su forma, como otra de las tantas manifestaciones de la “voluntad de poder”; pero de ningún modo puede ser un fin en sí mismo, no es deseable como tal la perduración eterna del Estado. No existe tampoco una “historia mundial”, al modo de una totalidad cuyo despliegue tendría lugar según un fin. Esta concepción es solo el fruto del “endiosamiento” (*Vergötterung*) de nociones abstractas como las de: Estado, pueblo, humanidad, historia mundial; que dan lugar a nociones más vagas aún, como los mencionados “espíritus de los pueblos”.

⁹ Según los comentarios de Colli y Montinari no es posible saber qué edición alemana leyó Nietzsche. Tampoco se pudo comprobar el lugar exacto de las citas que parecen no respetar el original, sino ser un resumen en el que se intercalan continuamente comentarios. La cita se encuentra en los fragmentos: 29[72], 29[73], 29[74], III 4, 268-270.

¹⁰ 35[35], VII 3, 248.

La tendencia a objetivar la historia mundial a través de categorías cada vez más abstractas y totalizantes, resta importancia a los individuos, quienes pasan a un segundo plano absorbidos en un supuesto proceso histórico mundial. Nietzsche cree que de tal manera no solo se limita la libertad individual, sino la responsabilidad individual ante la guerra. Precisamente es durante la guerra que la libertad individual no tiene ningún valor, al igual que la responsabilidad que es proyectada en la abstracción del Estado o en el cumplimiento de un ilusorio destino en la historia mundial”.

Es de notar que en toda la obra editada de Nietzsche, así como en sus escritos póstumos no aparecen las tres obras más significativas de la filosofía de Hegel. Ni la *Fenomenología del espíritu*, ni la *Ciencia de la lógica*, ni la *Enciclopedia* son citadas ni una sola vez. Tal hecho no puede ser explicado como un simple caso de olvido o falta de conocimiento. Nietzsche había conocido la filosofía hegeliana, durante sus años de estudiante, como él mismo lo testimonia en las citadas *Consideraciones intempestivas*, pero lo que a él le importa desde esta época del sistema hegeliano no es el sistema en sí mismo, sino sus resultados.

Quizá por eso, la razón de tal omisión deba buscarse en la propia tarea de Nietzsche y en su consciente separación de la metafísica, de sus categorías, y de su método. Repetidas veces Nietzsche se niega a ser un “sistemático”. La idea del sistema, que implica la de una totalidad racional, le es extraña. Desde temprano el interés de Nietzsche se centra en la crítica a la moral, y concretamente a la moral cristiana, que es identificada con los valores responsables de la decadencia en la historia de occidente¹¹.

Lo que en estos primeros escritos se denuncia como la decadencia de la cultura alemana de su tiempo, luego se transformará en el anuncio de la llegada del “nihilismo europeo”, el cual ya no se limitará a los destinos de Alemania, sino al destino de la historia de occidente desde Platón, pasando por el cristianismo, el protestantismo y la revolución francesa, hasta llegar hasta el pesimismo (Schopenhauer), el arte romántico (Wagner) y el positivismo cientificista. Todas etapas de uno y el mismo proceso de decadencia.

Desde el punto de vista político, el advenimiento del nihilismo es pensado por Nietzsche a través de diferentes “levantamientos” que provocan el resurgimiento de los valores del cristianismo. El primero y

¹¹ *Über das Pathos der Wahrheit* (Sobre el Pathos de la verdad de 1782), III 2, 249-254. *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* (Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral de 1873), III 2, 369-384.

determinante es el “levantamiento de los esclavos” (*Sklavenaufstand*), que comienza con la figura de Pablo, el verdadero “creador” del cristianismo y de una moral para los “débiles”.

La siguiente fase se cumple con el levantamiento de los campesinos (*Bauernaufstand*), que Nietzsche ve personificado en Lutero, quien perverte la moral aristocrática, afirmadora de la vida propia del Renacimiento, y del Papado de aquel entonces. De esta manera, la Reforma restaura los valores cristianos, ausentes en el Papado renacentista.

A la Reforma le seguirá el levantamiento de los burgueses, es decir, la revolución francesa, representado por la figura de Rousseau y la doctrina de la “igualdad de los derechos”, proceso que desembocará en el “democratismo”, como Nietzsche lo denomina irónicamente. Finalmente este proceso culminará con el levantamiento obrero del socialismo de Dühring.

Mas la llegada del nihilismo es un acontecimiento necesario e inevitable, porque son los más grandes valores e ideales habidos hasta ahora, los que conducen al nihilismo, revelando en su fase final su lógica interna¹². Por eso Nietzsche ha de centrarse en su tarea, primariamente en el “nihilismo de la moral” y en sus valores, y no en el nihilismo de la metafísica como Heidegger. Si bien Heidegger interpreta a Nietzsche como la consumación (*Vollendung*) del nihilismo de la metafísica, tomando a la voluntad de poder y al eterno retorno como las dos últimas configuraciones de las categorías metafísicas de esencia y existencia respectivamente, la perspectiva desde dentro del pensamiento de Nietzsche es muy diferente. Nietzsche también se separa conscientemente de la metafísica, pero por razones muy diferentes a las de Heidegger. Para Nietzsche la moral ha determinado la historia de la metafísica y no al revés: “La moral –lo he dicho ya una vez– fue hasta ahora la Circe de los filósofos. Es la causa del pesimismo y del nihilismo”¹³. “En una muy determinada interpretación, en la interpretación moral y cristiana se esconde el nihilismo”¹⁴. Por esta razón el advenimiento europeo significa que los valores de la moral se desvalorizan (*sich entwerten*) al final, al revelarse como valores negadores de la vida. Dios como “la verdad suprema” es en realidad “la sagrada mentira” (*die heilige Lüge*). La “voluntad de verdad” (*Wille zur Wahrheit*), entendida como una voluntad tendiente hacia Dios (*Wille zum Gott*), hacia un mundo verdadero en el más allá, se desenmascara como una “voluntad hacia la nada” (*Wille zum Nichts*).

¹² Op. cit., p. 432.

¹³ Frag, 9[83], VIII 2, 41.

¹⁴ Frag. 2[127], VIII 1, 123.

Consecuentemente Nietzsche no entrará en diálogo ni con el sistema hegeliano, ni con la crítica de Kant. Su interés es otro. No se trata de criticarlos como sistemas metafísicos, sino en lo subyacente a los mismos, en sus valoraciones, o como Nietzsche lo llama en sus “instintos”.

En este punto Nietzsche encuentra tanto en Kant como en Hegel lo mismo: “el instinto del teólogo alemán”, quien revitalizará una y otra vez al viejo dios muerto, sin revelar sus propósitos. De allí que tanto Leibniz, Kant, Fichte, Schelling y Hegel sean, si bien inconscientemente “falsificadores de monedas” (*Falschmünzer*), por transformar “el viejo sol” de siempre, metáfora con la que Nietzsche alude al dios de la verdad y al mundo verdadero, en una versión nueva y secularizada del dios cristiano, pero repetidora de sus valores. No obstante se trata del mismo Dios, solo que ahora hecho sistema, conductor de la historia mundial según los planes de la providencia.

Por otra parte, en el “genio” alemán, como es ahora irónicamente llamado, Nietzsche encuentra una “hipocresía” (*Heuchelei*) instintiva. El típico filósofo alemán no revela nunca sus secretas intenciones¹⁵. Esta naturaleza hipócrita del alemán se relaciona con otras de sus características, con su tendencia a la contradicción y a la oscuridad. A Hegel le toca, en este contexto, el dudoso honor de haber consumado la contradicción en un sistema: “...el alemán es experto en los caminos tortuosos que conducen al caos... ama las nubes y todo lo que es poco claro, lo que se está en devenir, lo crepuscular, lo húmedo y lo velado: lo incierto, lo no configurado, lo que se desplaza, lo que crece, cualquiera que sea su índole, eso él lo siente como ‘profundo’. El alemán mismo no es, sino que deviene, ‘se despliega’... Los extranjeros se detienen, asombrados y atraídos, ante los enigmas que les plantea la naturaleza contradictoria... que Hegel redujo a sistema, y Richard Wagner últimamente todavía a música”¹⁶.

Para Nietzsche el carácter contradictorio de Hegel se da en el doble aspecto del sistema. Por un lado Hegel lo presenta como una “ciencia pura”, como un saber por el saber mismo sin mediación de intereses humanos. Pero por otro lado, lo que secretamente mueve a Hegel es su “piedad cristiana” (*Frömmigkeit*), que lo conduce a pensar, la totalidad de su sistema como la autorrevelación de Dios. Por eso Nietzsche se atreve a decir que en Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach y Strauß “todo huele mal (*stinkt*) a teólogos y padres de la Iglesia”¹⁷.

¹⁵ Fragmento del verano-otoño de 1884, 26[285], VII 2, 224.

¹⁶ *Jenseits von Gut und Böse* (Más allá del bien y del mal), 244, VI 2, 193.

¹⁷ Fragmento 26[412], VII 2, 260. El aire malo o “viciado” es una metáfora que Nietzsche utiliza permanentemente para la moral cristiana. Se identifica con el aire pesa-

Tanto Hegel como Kant son un “intento de probar el dominio de la moral en la historia”. Dicha continuidad será explicitada en dos fragmentos fechados entre el otoño de 1885 y 1886. Los argumentos principales pueden resumirse del siguiente modo: Kant postula solo un reino “invisible” de los valores morales, mientras que en Hegel “el reino moral se vuelve visible en la historia” (*Sichtbarwerdung des moralischen Reichs*). En Kant Dios es incognoscible e indemostrable como “cosa en sí”, solo pensable como “Ideal”. El sentido de toda la crítica del conocimiento de Kant es éste, abrir paso a la idea de Dios, no ya cognoscible, pero todavía pensable a través del reino de la moral. En Hegel se da un progreso. Dios se vuelve cognoscible y demostrable “pero como algo que deviene”, como un proceso (*Prozeß*) en la historia. Este es el sentido oculto de su interpretación de la “historia mundial” bajo los planes de la providencia, una nueva forma de “historicismo”, bajo la máscara de una ciencia racional. Nietzsche concluye: “nosotros no queremos dejarnos engañar ni a la manera kantiana ni a la hegeliana. No creemos más como ellos en la moral y no tenemos consecuentemente que fundar ninguna filosofía, para que la moral conserve sus derechos. Tanto el criticismo como el historicismo no tienen para nosotros ningún atractivo”¹⁸.

Si nos preguntamos en qué consiste la actualidad innegable de Nietzsche para la posmodernidad, habrá que decir en primer lugar que, desde épocas tempranas Nietzsche atacó la idea de un progreso en la historia, así como la idea de que en la misma habría un proceso dialéctico, el cual, si bien no sería lineal, estaría conducido por una especie de racionalidad. Por el contrario, no hay para Nietzsche un progreso en la historia, y concretamente en el centro de su reflexión ocupado por la historia de la moral. Dicha historia es la historia más bien de la “decadencia”, y culmina con el “nihilismo europeo”, cuando los grandes valores se desvalorizan y muestran su verdadero aspecto, al ser valores negadores de la vida.

Por otra parte no es admisible tampoco la idea de un devenir dialéctico tendiente a un fin. Como se vio, la idea de fin es para Nietzsche solo una ficción racional. La dialéctica es por otra parte incompatible con el pensamiento del eterno retorno. Precisamente en esto consiste la hora de la mayor “pesadez” para Zaratustra, como “abogado” y “maestro” del eterno retorno. “El último hombre”, el más despreciable de

do y húmedo del clima alemán, donde Nietzsche sitúa el imperio de los valores cristianos tras la reforma de Lutero. Consecuentemente Hegel y Schelling aparecen descriptos como sistemas en los que se percibe un “vapor pantefsta”.

¹⁸ 2[165], VIII 1, 146; 2[195], VIII, 1, 161.

todos, el hombre producto de la decadencia, también debe retornar eternamente. Es la formulación mundanal y no la natural del eterno retorno, la que se torna difícil de asumir e “incorporizar” (*einverleiben*) para Zaratustra mismo. Los animales, por el contrario, ven el eterno retorno en su significación natural, como el retorno del círculo de la naturaleza, pensamiento prefilosófico, si se quiere mítico, que no encierra en sí ninguna angustia. Solo para el hombre que tiene “espíritu”, y no para el animal, se revela este pensamiento en su faz “aniquiladora”.

Con todo el presente adquiere un nuevo valor al saberse eterno. Zaratustra sabe que eternamente retornará el último hombre y la decadencia, pero al mismo tiempo sabe que eternamente retornará él, como “maestro” (*Lehrer*) del superhombre y del eterno retorno. El “alma dionisiaca” se sabe mortal, pero al mismo tiempo inmortal en el círculo del tiempo, que debe afirmar en el “sagrado decir sí a la vida”.

La historia de occidente se muestra como la historia de la moral, la historia de la “sagrada mentira” (*die heilige Lüge*) que determina a su vez a la metafísica. Por eso, Nietzsche se separa conscientemente de la metafísica, que junto con la moral, la religión y la ciencia son: “distintas formas de la mentira”, en cuanto todas son el fruto de la misma creencia: que “Dios es la verdad”, que la verdad es “divina”¹⁹. Pues no solo la moral y su producto inmediato, la metafísica, creen en una verdad incondicionada, en una verdad suprema; sino también la ciencia (el positivismo en este caso), que si bien, no acepta un “más allá” religioso o metafísico, cree encontrar la verdad en el mundo de los hechos empíricos.

En el pasaje de “cómo el mundo verdadero devino una fábula”, Nietzsche resume de una forma casi aforística, todo el devenir de la historia de la moral que concluye con la ciencia. También la ciencia positiva está determinada por la moral, puesto que todavía conserva la creencia en una verdad “incondicionada” (*eine unbedingte Wahrheit*)²⁰. Precisamente la creencia en Dios, pensando como “la verdad”, es lo que Nietzsche pretende desenmascarar como la “mentira”, que condiciona toda la historia de la moral y de la filosofía desde Platón hasta el positivismo, pasando por la filosofía medieval y la filosofía kantiana.

La “verdad” tiene en Nietzsche un doble significado, por un lado es en realidad la “mentira”; por el otro Nietzsche llama “sus verdades” al resultado de su posición escéptica, con respecto a Dios pensado como la

¹⁹ Frag. 11[415] de noviembre-marzo de 1888 perteneciente a uno de los planes de “La voluntad de poder”, VIII 2, 435. También comparar con *La gaya ciencia* el capítulo 344 “En qué medida todavía nosotros somos también piadosos”, V 2, 256.

²⁰ *Götterdämmerung* (El crepúsculo de los ídolos), VI 3, 74.

verdad suprema. En este último sentido ha de entenderse la afirmación de *Ecce homo*, cuando Nietzsche revela su destino: “Pero mi verdad es terrible: pues hasta ahora a la mentira se la ha venido llamando verdad. – Transvaloración de todos los valores: ésta es mi fórmula para designar un acto de suprema autorreflexión de la humanidad, acto que en mí se ha hecho carne y genio”²¹.

Esta convicción emparenta a Nietzsche con la “condición posmoderna” tal como la define Lyotard: “la *incredulidad* con respecto a los metarrelatos”. Lyotard se refiere principalmente a los grandes metarrelatos de la modernidad: la idea de un progreso continuo en la historia, la “dialéctica del Espíritu”, la “hermenéutica del sentido”, “la emancipación del sujeto razonante o trabajador”, y la ciencia o filosofía que legitima tales relatos”²².

Ahora bien, todos los metarrelatos de la modernidad se apoyarían en última instancia en la creencia en algún tipo de progreso, ya sea en la forma lineal del Iluminismo, o a través de un pensamiento dialéctico, o bien en los relatos que proyectan una posible emancipación hacia el futuro. Vattimo alude indirectamente a esta idea, al remarcar el vínculo que une a la nueva concepción circular del tiempo en Nietzsche con la crisis y ulterior “desenmascaramiento” del sujeto de la metafísica moderna. “¿Por qué habría de ser el tiempo más curvo que rectilíneo? Las razones antihistoricistas del tipo de las esbozadas en la segunda consideración intempestiva se fundan aun paradójicamente en una perspectiva de fe en la historia como devenir de lo nuevo: se debería rechazar el historicismo porque hace imposible la historia; pero ésta es pensada aún sobre el modelo del progreso rectilíneo, que recorre caminos aún no explorados”²³. Pero en el Nietzsche posterior a las *Consideraciones intempestivas*, que afirma el eterno retorno, es necesario: “el desenmascaramiento del sujeto”, el postular otro “sujeto”, que no esté *sujeto* a las estructuras de sometimiento propias de la moral y de la metafísica. Este “superhombre” o “ultrahombre”, como Vattimo lo llama, debe querer el eterno retorno de cada uno de los acontecimientos de su vida sin esperar la legitimación del sentido de sus actos en un “más allá”; debe alcanzar la unidad de acontecimiento y sentido, dándose a sí mismo su sentido sobre la tierra. Mas el superhombre, la figura del “niño” creador de

²¹ *Antichrist* (El Anticristo) VI 3, 363.

²² JEAN F. LYOTARD, *La condición posmoderna*, trad. de Mariano Antolín Rato, Buenos Aires, Cátedra, 1987, pp. 9-11. El subrayado es nuestro.

²³ G. VATTIMO, *El sujeto y la máscara*, trad. de Jorge Binagui, Barcelona, Península, 1989, p. 192.

nuevos valores, debe pasar primero por la figura del “camello”, símbolo del “sujeto cristiano, moderno, burgués”, que carga pesadamente con los valores decadentes. Luego debe transformarse en el “león”, que destruye los valores oprimentes de la moral, pero que es incapaz de crear otros nuevos²⁴, para convertirse finalmente en el niño, en el creador de todo sentido sobre la tierra²⁵.

A propósito de las figuras simbólicas de las tres transformaciones del espíritu, éstas se relacionan con las dos formas diferentes de nihilismo que Nietzsche distingue: el nihilismo activo y el nihilismo pasivo. El nihilismo pasivo reconoce los valores de la moral como falsos, pero no tiene la fuerza para destruirlos. Es la imagen de la importancia del espíritu, que carga pesadamente con valores ya caducos, la imagen del camello. El nihilismo activo reconoce la caducidad de los valores y posee la fuerza para aniquilarlos, pero le falta una nueva “creencia” para crear nuevos valores, es la imagen del espíritu destructor, del león. Pero la diferencia entre ambos está en la creencia. Mientras que el nihilismo pasivo niega la posibilidad de toda creencia, en el nihilismo activo ya se da el “síntoma” de una nueva creencia. Nietzsche se refiere a la “creencia” como el “sagrado decir sí a la vida” (*das Ja-sagen zum Leben*), que se presenta en la figura del creador (el niño); y se opone a la creencia en Dios, en una “verdad incondicionada”, a la creencia en la forma de “el tener-por-verdadero” (*das Für-wahr-halten*) que ya no se sostiene más, ante la constatación de que esta “verdad”, es en realidad la “mentira” (*Lüge*).

Si la “muerte de Dios” es un acontecimiento que ya despliega su sombra sobre occidente, ésta trae aparejada la “muerte del sujeto”. Mas no se trata solo del “fin del sujeto” en el sentido de la caducidad simplemente; pues el fin de la concepción del sujeto de la modernidad abre a su vez una dimensión desconocida²⁶.

Nietzsche fue el primero en llamar la atención sobre *lo otro* con respecto a la razón, sobre lo otro con respecto al pensamiento racional que dominó, a su entender, el siglo XVII y parte del siglo XVIII. Así Nietzsche introduce por primera vez en la historia de la filosofía, la distinción entre “gran razón” del cuerpo (*Leib*) y “pequeña razón” (*kleine Vernunft*) de la conciencia. De esta forma, no es el pensamiento conscien-

²⁴ A propósito del tema ver: Frag. 11[106], VIII 2, 293; 9[35], VIII 2, 14.

²⁵ “De las tres transformaciones”, *Así habló Zaratustra*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1985, pp. 49-51.

²⁶ Vattimo habla de “fin del sujeto”, Foucault de “muerte del hombre”. Véase: M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, trad. de E. C. Frost, México, Siglo XXI, 1978, p. 9.

te, racional, lo determinante en un individuo ni en sus actos conscientes, aún en sus valoraciones morales, sino la “gran razón” (*große Vernunft*) del cuerpo. Siendo el cuerpo pensado no como una mera organización biológica, sino en un sentido más amplio, como un conjunto de instintos (*Instinkte*), pulsiones (*Triebe*), voliciones, sentimientos y deseos²⁷.

La gran razón del cuerpo o también llamada “sí mismo” (*Selbst*) es una unidad de una pluralidad de elementos no conscientes. No es la unidad de una sustancia permanente, sino una unidad provisoria en permanente devenir, una concentración de “poder”, o como Nietzsche la llama: un “cuanto de poder”. En este contexto, el intelecto de la conciencia y sus órganos de conocimiento funcionan como un gran “aparato simplificador” de una realidad incognoscible y en eterno devenir. Este “arte de simulación” (*Verstellungskunst*) del intelecto elabora los conceptos de las cosas que se vuelven cada vez más abstractos en las ideas. Todos los conceptos son producto del “arte de simulación”, si bien este origen es luego olvidado, considerándose a los conceptos adecuados con la realidad; cuando ellos son solo el producto de un ser viviente y de su determinada *perspectiva* para asegurar la perseverancia. Lo mismo vale para el lenguaje. Nietzsche denomina a las palabras como “metáforas”, la expresión en sonidos de una imagen que se tiene en el intelecto y que surge a su vez de “poner como igual” (*Gleichsetzen*) o igualar aquello que no es igual, ni puede permanecer igual por estar en devenir. No existe *la verdad* desde el punto de vista del conocimiento, sino una verdad relativa o perspectiva que luego adquiere obligatoriedad al olvidarse el origen de la misma, a saber: “el instante de supervivencia y de conservación” de un ser vivo, en este caso del ser humano²⁸.

Mas no solo la conciencia (*Bewußtsein*) en el plano gnoseológico es desenmascarada, sino también la conciencia moral (*Gewissen*), producto de convenciones sociales que permiten la convivencia necesaria para un animal, poco dotado de otros medios defensivos como es el hombre. Se trata en las primeras sociedades de “criar” un ser humano capaz de cumplir con sus promesas, para lo cual no se escatiman los medios más terribles (la tortura del deudor por ejemplo). Así surge una “memoria” de la deuda o culpa (*Schuld*)²⁹ que con el tiempo se incorpora como algo natural, olvidándose su origen social, y en última instancia su relación

²⁷ “De los despreciadores del cuerpo”, *Así habló Zaratustra*, op. cit., pp. 60-62.

²⁸ Véase nota 11. También: “Todo pensar, juzgar, percibir como comparar tiene condición un poner como igual (*Gleichsetzen*), y antes, un hacer igual (*Gleichmachen*)” (5[65], VIII 1, 213).

²⁹ En alemán “*Schuld*” tiene el doble significado de “deuda” y “culpa”.

con el instinto del “miedo” que lleva al hombre a volverse gregario, “animal de rebaño”³⁰.

El edificio de la autoconciencia se desmorona. En términos de Vattimo el sujeto es “desenmascarado” tanto en el plano gnoseológico, como en el plano moral. Al “cogito” de Descartes, que Nietzsche califica solo como el fruto de la “creencia en la gramática”³¹, le sigue un “sujeto” descentrado, consciente de tener solo una *perspectiva* y no *la verdad*. El sujeto moderno, omnipotente, central y europeo ha muerto. También la idea de un sujeto histórico colectivo universal ha devenido imposible. La posmodernidad acusará a la concepción de la subjetividad moderna de europeizante y logocéntrica. Mas el perspectivismo abre un conjunto ilimitado de posibilidades.

Vattimo comenta esta experiencia inédita: “La dificultad de la noción de ‘ultrahombre’ reside en el hecho de que su lectura más obvia parece reconducir al ámbito de la subjetividad metafísica (autoconciencia, autodominio, voluntad de poder afirmada contra cualquier otro), y por lo tanto aún, a una subjetividad potenciada en sus caracteres más tradicionales. Pero en la filosofía del eterno retorno para la que ‘no hay hechos, solo interpretaciones’, también la idea de que ahora sean solo sujetos interpretantes es únicamente una interpretación”.

A continuación tomará Vattimo distancia de la interpretación heideggeriana de Nietzsche, para quien “la voluntad de poder”, representa la consumación de la metafísica de la subjetividad que se iniciara con Descartes. Contra esta tesis Vattimo realizará el carácter precursor del pensamiento nietzscheano de la posmodernidad. Ya no es el “ultrahombre”, la consumación del sujeto moderno en la inversión de sus principios, sino más bien una dimensión abierta: “Si no es fácil decir, quién o qué sea el ultrahombre, al menos sí es claro que no es una forma potenciada de la subjetividad metafísica y de la voluntad. También la voluntad que, al menos como término, desempeña un papel fundamental en el último Nietzsche está atrapada en el juego de negaciones y desfondamiento por el cual todo es interpretación, incluso esta misma tesis”³².

³⁰ VI 2, 311ss; 15[42], VIII 3, 229.

³¹ “En otro tiempo, en efecto, se creía en el ‘alma’ como se creía en la gramática: se decía, ‘yo’ es condición, ‘pienso’ es predicado y condicionado – pensar es una actividad para la cual hay que pensar como causa un sujeto. Después, con una tenacidad y una astucia admirables, se hizo la tentativa de ver si no se podría salir de esa red, – de si acaso lo contrario era lo verdadero: ‘pienso’, la condición, ‘yo’, la condicionado; ‘yo’, pues solo una síntesis hecha por el pensamiento mismo”. *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1985, p. 80.

³² G. VATTIMO, *Ética de la interpretación*, op. cit., p. 127. Véase también la conclusión de: *Introducción a Nietzsche*, trad. de Jorge Binaghi, Barcelona, Península, 1990.

Podríamos preguntarnos: ¿significa esto que todo el pensamiento de Nietzsche es solo una interpretación entre otras? ¿Existiría por lo tanto algún tipo de validez en un pensamiento que se autodefine como interpretación? ¿Es la interpretación de Nietzsche de la historia, al igual que la de los posmodernos una mera interpretación más? ¿Dónde radicaría su legitimidad, en una simple elección arbitraria?

El simple camino que nos ha llevado desde la crítica de Nietzsche al historicismo, a su separación consciente de la idea de superación dialéctica, y finalmente de la idea de progreso en su diagnóstico del nihilismo europeo —dado que la historia de occidente ha sido la historia de la decadencia que ha culminado con “la muerte de Dios”—; nos acerca al horizonte posmoderno, que se relaciona con las principales tesis de Nietzsche en lo referente a la disolución del sujeto moderno y su pretensión “fuerte” de validez universal, tanto en el ámbito gnoseológico, como en el metafísico. La idea de una historia única, central, europea, en continuo progreso hacia una supuesta “periferia”, hoy diríamos “los países subdesarrollados”, o los “países en vías de desarrollo” (todas nociones típicamente modernas) ha entrado en crisis al igual que su sujeto.

La historia ha dejado de ser un proceso unitario, el centro sobre el cual giran los acontecimientos se descentra, la consecuencia es la siguiente: “si no hay un curso unitario de las vicisitudes humanas no podrá sostenerse tampoco que éstas avancen hacia un fin, que efectúen un plan racional de mejoras, educación y emancipación”³³. Vattimo se refiere tanto a la revolución burguesa, como a la emancipación del proletariado en la visión, también europea y central de Marx. Ya no existe *la historia*, sino muchas historias. Crítica que emparenta a Vattimo con Benjamin, para quien la historia unitaria ha sido siempre la representación del pasado, proyectada por los grupos y clases dominantes³⁴.

La “ontología hermenéutica”, “ontología débil” o simplemente “hermenéutica” como Vattimo la llama, no puede caer nuevamente en el postulado de una legitimación “fuerte”, como si dijese que ésta es la única interpretación válida. La hermenéutica se presenta como filosofía de la modernidad (en el sentido subjetivo y objetivo del genitivo), en cuanto su verdad se resume en la pretensión de ser la interpretación más persuasiva de los acontecimientos de los cuales es un resultado indirecto, aún en su separación de la modernidad. Vattimo resume esta tarea en términos de un “historicismo no determinista”. “Así pues, ¿historicismo? Sí, si se entiende que la única argumentación posible a favor de

³³ G. VATTIMO, *La sociedad transparente*, trad. de Teresa Oñate, Barcelona, Paidós, 1994, p. 76.

³⁴ *Ibid.*, p. 75.

la verdad de la hermenéutica es una cierta interpretación de las vicisitudes de la modernidad, de las que, por tanto, se trata de asumir la responsabilidad... no un historicismo determinista: en los argumentos que la hermenéutica ofrece para sostener la propia interpretación de la modernidad, hay conciencia de que son solo 'interpretaciones'; no porque se crea que dejen fuera de sí una realidad que podría leerse de otra manera; sino, más bien, porque admiten no poder apelar, respecto de su propia validez, a ninguna evidencia objetiva inmediata: su valor estriba en la capacidad de hacer posible un marco coherente y compatible, a la espera de que otros propongan un marco alternativo más aceptable"³⁵.

Si por el lado de la hermenéutica, la ontología hermenéutica del pensamiento de Vattimo es deudora del legado de Nietzsche, también lo es del de Heidegger. Siguiendo a Heidegger la hermenéutica no funda su pretensión de validez en una supuesta correspondencia con las cosas (los hechos históricos en este caso); sino que se concibe "como la respuesta a un mensaje, como la articulación interpretativa de la propia pertenencia a una tradición, *Überlieferung*"³⁶. La hermenéutica debe hacer explícita también su dimensión ontológica, es decir: "la idea heideggeriana de un destino del ser que se articula como la concatenación de las aperturas, de los sistemas de metáforas que hacen posible y califican nuestra experiencia del mundo". La hermenéutica argumenta reconstruyendo aquella tradición-destino de la que proviene, el destino del "olvido del ser" o, ya en términos de Heidegger el destino del "nihilismo de la metafísica" y su continuidad en el "nihilismo de la técnica".

Mas como Vattimo mismo lo repite, no se trata de "superar" (*überwinden*) la modernidad en el sentido de la "*Aufhebung*" dialéctica, ni en el sentido de una "crítica" para superar los supuestos errores de la modernidad. Por eso, Vattimo prefiere la noción heideggeriana de "*Verwindung*" con sus múltiples sentidos. La convalecencia en el sentido de superar una enfermedad, de "curarnos", de recuperarnos de la modernidad; la resignación ante las consecuencias de la metafísica de la modernidad, ya que: "la metafísica no es algo que 'se pueda hacer a un lado como una opinión o que se pueda dejar como una doctrina en la que ya no se cree', la metafísica es algo que permanece en nosotros como los rastros de una enfermedad, o como un dolor al que uno se resigna..."³⁷. También es la aceptación no en el sentido de la repetición del

³⁵ G. VATTIMO, *Más allá de la interpretación*, trad. de Pedro Aragón Rincón, Barcelona, Paidós, 1992, p. 48.

³⁶ G. VATTIMO, "La reconstrucción de la racionalidad", en *Hermenéutica y racionalidad*, trad. de Santiago Perea Latorre, Bogotá, Norma, 1994, p. 157.

³⁷ G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, op. cit., p. 152.

pasado; sino en el sentido de asumir el pasado, dis-torsionándolo. La dis-torsión (un significado vinculado con “*winden*”: torcer) nos remite al pasaje de *Identidad y diferencia*, donde Heidegger dice que en el “*Ge-Stell*” (im-posición) del mundo de la técnica moderna se ve “un primer centelleo del *Er-eignis*” (acontecimiento de transpropiación)³⁸. “*Ge-Stell*”, que podemos traducir por ‘im-posición’, representa para Heidegger todo lo que aporta la técnica con su interpelar, provocar y ordenar, que constituye la esencia histórica y predestinada del mundo técnico. Esta esencia no está fuera de la metafísica, sino que es su remate... la técnica en su proyecto global de concatenar en una dirección todos los entes en nexos causales previsibles y dominables, representa el máximo despliegue de la metafísica...”. El centelleo del “*Er-eignis*” tendría lugar en el “*Ge-Stell*” en cuanto éste implica “la circunstancia de que hombre y ser, en una recíproca sacudida, pierden sus caracteres metafísicos y ante todo el carácter que los contrapone como sujeto y objeto”³⁹. Precisamente es en la realidad aligerada de los mass media, que Vattimo encuentra esta chance para el pensamiento posmetafísico y posmoderno: “La transpropiación en la que se realiza el *Ereignis* del ser es, en definitiva, la disolución del ser en el valor de cambio, ante todo en el lenguaje, en la tradición como transmisión e interpretación de mensajes... En el mundo del valor de cambio generalizado todo está dado como narración, como relato de los medios de comunicación de masas esencialmente que se interpretan de manera inextricable con la tradición de los mensajes que el lenguaje nos aporta del pasado y de las otras culturas; los medios de difusión de masas no son pues solo una perversión ideológica sino además una declinación vertiginosa de la misma tradición”⁴⁰.

En esto consiste el carácter “emancipador”, “liberador” de los mass media. La pérdida del sentido de la realidad, la “erosión del sentido de realidad” en el mundo de los medios de comunicación libera las diferencias al desaparecer el límite entre sujeto-objeto, y la configuración dominante del sujeto moderno, único, central y europeo. Una vez desaparecida la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla como una multiplicidad de racionalidades ‘locales’ –minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas... que toman la palabra y dejan de ser finalmente acallados y reprimidos por la idea de que solo existe una forma de humanidad verdadera digna de realizarse, con menoscabo de todas las peculiaridades, de todas

³⁸ M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957, p. 27.

³⁹ G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, op. cit., p. 40.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 29-30.

las individualidades limitadas, efímeras, contingentes”⁴¹. Pero como Vattimo mismo reconoce, se trata de una “libertad problemática”, pues siempre acecha el peligro de una nueva “centralización”, de que los medios se conviertan en “la voz del Gran Hermano”. Un futuro no muy lejano nos proporcionará la respuesta a esta inquietud.

ABSTRACT

This article is concerned first with Nietzsche’s critical standpoint on “objective” historiography and historicism, i.e. his opposition to monumentalist, antiquarian and critical history, as it was developed in *Untimely Meditations*, I-II. Secondly, it considers the sharp opposition between Nietzsche and the Hegelian interpretation of history. Finally, the article shows how Vattimo takes views from Heidegger’s diagnosis on the “nihilism of metaphysics” as well as trends in Nietzsche’s thought, and attempts to turn the direction of “hermeneutical ontology” towards an alternative form of “non determinist historicism”.

⁴¹ G. VATTIMO, *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1994, p. 17.