



Artículo

**El joven Vattimo sobre Nietzsche: desenmascaramiento y figuras de la
decadencia¹**

María José Guerra Palmero²
Universidad de La Laguna

Recibido:01/09/18

Aceptado: 02/10/18

Resumen:

Dedicamos este texto a un análisis del recorrido que hace Vattimo, en *El sujeto y la máscara*, a lo largo de la obra nietzscheana. En ella detallaremos las operaciones genealógicas de desenmascaramiento de las figuras de la moral decadente. El sujeto queda expuesto como construcción social de un ego dividido que interioriza y dirige contra sí mismo la violencia social de la que, simplemente, es un producto. El desmantelamiento de la metafísica avanza mediante la afirmación de la pluralidad y la liberación de las apariencias. La obra aludida consagra a Gianni Vattimo como exponente máximo del postnietzscheanismo contemporáneo.

Palabras claves: genealogía, moral, metafísica. Moral, sujeto

Abstract:

This paper analyzes Vattimo's hermeneutical work in his early book, *The Subject and the Mask*, throughout Nietzsche's legacy. We shall try to state the genealogical operations of unmasking the moral decadent figures. The subject is conceived as a social construction of a divided ego who embraces the social violence of which it is a product. The metaphysical dismantling carried forward by the affirmation of plurality, and by freedom us from appearances. The previously cited work established Vattimo as the greatest exponent of contemporary postnietzscheanism.

Key words: genealogy, moral, metaphysics, moral, sujet.

En su momento leímos *El sujeto y la máscara* después de conocer otras obras más tardías de Vattimo.³ Nos parece encontramos con un autor “distinto”, más fresco y juvenil.

El influjo de Heidegger no es tan pronunciado (Vattimo, 1989: 277-278) y el texto se dirige a una posibilidad que denota la “resaca” que el Mayo francés del 68 dejó sentir, a principios de los 70, en su onda expansiva sobre Italia. *El sujeto y la máscara* es una interpretación global de la trayectoria teórica de Nietzsche en la que, desde las ambigüedades de sus obras primeras hasta los últimos fragmentos de *La voluntad de poder*, se traza un anhelo que sirve de hilo conductor: encontrar una alternativa a la “máscara mala”, liberarnos del rígido disfraz impuesto por la *ratio* desplegada en organización total y que nos constituye como “sujetos”.

Entendemos, con Vattimo, que las primeras obras de Nietzsche hablan de la génesis de la “máscara mala”, primero como constitutiva de la institución de la sociedad⁴ y, posteriormente, como surgida históricamente del final de la época trágica y del principio de la entronización de la razón socrática que rige el desenvolvimiento del mundo de la decadencia⁵. La máscara mala se fetichiza en “disfraz” – en la lógica simuladora del disfraz de la individuación – y se refuerza otorgando la hegemonía de la personalidad humana a la conciencia. El sujeto de la metafísica se construye de esta manera, desde sus orígenes griegos, como negación de la fluidez creadora de la máscara buena, del poder metamorfozante de lo dionisiaco, de la libertad de lo simbólico. En el fondo de este proceso encontramos el imperativo funcional de someter al individuo a los objetivos del todo social. El separarse de existencia y sentido se consume en el dominio de un dualismo trascendentalista que desprecia las “apariencias”.

Nietzsche, desde el principio, y a pesar de las influencias que lo encadenan al mundo de la decadencia⁶, de la escisión entre ser y aparecer, apuesta por el término denostado por la metafísica esencialista: por la mutación, la pluralidad y el carácter momentáneo de las “apariencias”. Vattimo se acerca a los textos nietzscheanos aceptando el enfoque que conceptualiza a la civilización como “máscara”⁷, como convención fetichizada en verdad y falsedad, como orden jerárquico frente al caótico mundo de las impresiones, como conjura tranquilizadora frente a la hostil naturaleza, como sanción de las diferencias de casta, como “violencia de la integración social”⁸.

Tras localizar la génesis de la “máscara mala” urgía acelerar las estrategias de desenmascaramiento que, a la vez, nos permitirían reconocer las vías de despliegue del mundo de la metafísica: ciencia, moral, arte, religión como constructores de fetiches, de “realidades” santificadas por los atributos de un ser reñido con el devenir (Vattimo, 1989: 69-151). El desenmascaramiento, al final, nos señalará la escisión que se perpetúa en el corazón metafísico: la fractura entre realidad y apariencia –una herida que incorporamos profundamente en la “intimidad” de nuestro ser individual –.

El “yo” que, a la vez domina y es dominado, el sujeto moral-metafísico refleja y reproduce la violencia inscrita en el esquema jerárquico del amo y el esclavo, figura fenomenológica que, a pesar de Hegel, no es superada en el mundo de la metafísica, en el mundo que decreta el final de la historia si la reconciliación de existencia y sentido se da al fin⁹. Contra Hegel se alza la irreductibilidad de las apariencias, de sus diferencias, de sus conflictos no resueltos. Vattimo sigue, en esto a Deleuze y a su interpretación de un Nietzsche demoledor de la “fácil” conciliación dialéctica¹⁰. Pero escapar de la jaula de la metafísica no es sencillo. Nosotros somos los barrotes, ella nos constituye, contruidos “a su imagen y semejanza” nos engañamos creyendo atender al juicio de nuestra individualidad. Además, el lenguaje mismo nos traiciona una y otra vez, sometiéndonos al imperio de los atributos “fuertes” del ser y del sujeto¹¹.

Nietzsche, a pesar de la constatación anterior vislumbra una posibilidad incierta, sembrada de ambigüedades, pero no por ello menos “posibilidad”. Todo prepara, nos dice en *Así habló Zaratustra*, el resurgir de Dioniso transfigurado y de sus pensamientos más abismales: el Eterno Retorno y el Ultrahombre. Nietzsche avanza basando su camino en lo alegórico-profético. La salida de la metafísica debe acomodarse en la liberación de lo simbólico, en el renegar de la “utilidad” de las máscaras, en la decisión de instaurar el Eterno Retorno: fusionar ser y sentido, esencia y existencia, realidad y apariencia. En restañar la vieja herida metafísica y su vengativa estructura temporal que siempre aplaza el significado y la plenitud a inciertos “más allá”¹². La inmanencia parece recobrada, pero ¿para quién es posible este acto fundacional del Eterno Retorno? ¿Quién “mordera la cabeza de la serpiente”¹³? Desde luego no el viejo hombre, ni siquiera los “hombres superiores”, sólo el ultrahombre, aquel que reniegue de la escisión “culpable” que nos constituye y more en la inocencia del devenir sin asomo de “reactividad”¹⁴.

Sin embargo, debemos refrenar nuestro entusiasmo utópico, porque sólo podemos anunciar al Ultrahombre. Nos está vedado concretar sus caracteres, tan sólo podemos “invertir” nuestro legado dicotómico acentuando el “lado” denostado por la decadente y nihilista metafísica. El plano teórico se incomoda al llegar a los límites, asistimos al crepúsculo del sujeto, pero todavía es demasiado pronto para aventurarnos hacia el Ultrahombre, hacia aquel que no albergará en sí nada de la violencia constitutiva de este viejo mundo, que no se someterá a los designios utilitarios del sistema racional total.

Topamos con el viejo problema de la teoría y la práctica. El joven Vattimo atribuye al callejón sin salida de los últimos fragmentos de Nietzsche a su desvinculación de las luchas revolucionarias y, por otra parte, recrimina al marxismo por haber olvidado al “enemigo interior”, ese que representa el más insidioso y escurridizo obstáculo para la liberación. Nietzsche acaba preso de su posición contradictoria de pensador burgués rebelde y marginal, no obstante, su recusación de la noción de sujeto abre las puertas a una fructífera problemática: la liberación de la asfixiante violencia metafísica de la mano de la hegemonía de la *hermeneia* (Vattimo, 1989: 324-5).

Hemos dibujado, hasta aquí, un primer esbozo de la interpretación de Vattimo sobre Nietzsche. A partir de ahora la desglosaremos teniendo como criterio el fijar nuestra atención en el hilo conductor de la máscara, que nos llevará a detenernos en los siguientes aspectos: - la construcción social del sujeto metafísico, - su consolidación moral como ego dividido.- su condición crepuscular en el mundo de la decadencia y, finalmente, - las indicaciones que se nos ofrecen para delinear una alternativa al sujeto moral-metafísico en la teorización nietzscheana del Ultrahombre, teniendo en cuenta, eso sí, las limitaciones de pensar el más allá de la metafísica desde su ocaso.

El sujeto y la máscara nos adentra, pues, en profundidad en aquellos aspectos que servirán a Vattimo como apoyatura primera en su programa de “debilitamiento” del sujeto, proporcionando, además, las “críticas” recurrentes que aparecerán una y otra vez en sus obras posteriores.

La Fenomenología de la decadencia y sus figuras.

El hilo conductor de la máscara se troca ahora en desenmascaramiento de las figuras de la decadencia. El desenmascaramiento reducirá al absurdo la civilización de la decadencia y su forma de pensar (Vattimo, 1989: 71). No obstante, sería falaz situarnos fuera del mundo de la decadencia, su historia es “nuestra” historia:

“La historia del pasado (la filogénesis) quiere ser descubierta como nuestra historia personal (ontogénesis)” (Vattimo, 1989: 71).

No existe el valor de una conciencia “objetiva” de la historia. Una nueva “fenomenología” se traza al encadenar las “figuras de la decadencia”, una sucesión de figuras, que, sin embargo, no se superan dialécticamente, sino que se transmutan unas en otras gracias al parentesco de su filiación moral-metafísica. Si acabamos de ver la génesis del “modo” individuo regido por una conciencia soberana –modo surgido del fango de la inseguridad y al servicio del “instinto del rebaño”–, ahora seguiremos la historia de la consolidación de tal conciencia individual, del sujeto en el mundo de la *ratio*. El proceder genealógico vendrá en nuestra ayuda. Es un proceder del mundo de la metafísica, pero que, a un tiempo, nos abre una vía para romper con el “misterio del origen” y con la visión teleológica de la historia que encarna el hegelianismo¹⁵.

La conclusión a la que llegaremos tras la senda del desenmascaramiento vendrá a decirnos que hoy, en nuestra sociedad, el “círculo se ha cerrado”: la frágil autonomía de los dominios simbólicos se ha sometido por completo a la funcionalización de la *ratio*, se ha consumado el impulso autofagocitario de la metafísica que, radicalizando la voluntad de verdad, se ha autodisuelto: «...el impulso de verdad arremete contra la misma noción de verdad» (Vattimo, 1989: 84). El “más allá” de la metafísica decadente nos planteará la cuestión de la “despedida”, despedida que Nietzsche en las obras del periodo de *Humano, demasiado humano* encomendará a la figura del “espíritu libre”.

Control social y autoescisión del Yo

Iniciamos, pues, el periplo del desenmascaramiento hablando de la moral como máscara anquilosada del mundo de la *ratio*. La moral participa del recorrido autofagocitario, la “honestidad” nos conduce ineluctablemente a “aislar” los errores que se hallan a su base. Nietzsche nos señala en primer lugar la temática referida al móvil de la acción moral: ¿es posible que una acción sea motivada por algo distinto al egoísmo, al ansia de lograr placer? (Vattimo, 1989: 84). El recurso al altruismo se nos muestra tan sólo como un “malentendido” que se torna “verosímil” sólo si alejamos la mirada de la escisión que constituye al sujeto (Vattimo, 1989: 93).

El concepto de sublimación funciona como explicación de la acción moral. Es una dislocación de energías que se produce por mediación de la emoción. La reducción al egoísmo queda garantizada y el supuesto carácter autónomo de la moral demolido (Vattimo, 1989: 93-94). La moral, así se ve forzada a abdicar de su “colocación” nouménica, abandona su supuesto origen milagroso (Vattimo, 1989: 101) para pasar a ser explicada como producto enmascarado del egoísmo, noción que evita la crítica de ser un “precipitado” metafísico, pues “es considerada como un concepto histórico” (Vattimo, 1989: 96).

La genealogía entra en acción afirmando que el ego es “una imagen históricamente condicionada” y manteniendo que “la no inmediatez y no naturalidad del mismo ego que se encuentra en el fondo de la acción moral” (Vattimo, 1989: 96) nos remite a considerarlo como un producto histórico-cultural. El “hombre” es una ficción abstracta, un “fantasma” ajeno a los seres humanos concretos, esto es, vacío y vano en su generalidad.

El desenmascaramiento al hilo de esta “genealogía” de la moral se articula en torno a dos tesis fundamentales: el carácter social de toda moral y la moral como autoescisión del hombre. Pasamos a tratarlas con algún detenimiento.

La presión sobre nuestra conducta del imperativo moral responde a una voz interiorizada que llamamos “de la conciencia” y que representa “la autoridad de la comunidad en la que vivimos” (Vattimo, 1989: 97). De niños aprendimos torpemente a aceptar acciones injustificadas requeridas por medio del miedo o de la veneración a las figuras de apego; la

posterior interiorización de estos requerimientos nos constituyó, construyó una “parte” de nosotros que siempre nos ofrece el punto de vista moral, es decir, lo prescrito por la sociedad¹⁶. El sujeto moral es, por lo tanto, producto de una sociedad, y no algo que responda a criterios “individuales”, es “la voz de algunos hombres en el hombre”, o “el instinto de rebaño en el individuo” (Vattimo, 1981: 97).

La moral es así, tal como los otros impulsos, un instinto históricamente determinado y modificable. No existen instintos “puros”, todos han sido mediados por la cultura, han sido productos de una interpretación condicionada por épocas y momentos históricos. El supuesto carácter autónomo de la moral se alimenta, también, del olvido del origen de tal prescripción o del normal, la utilidad que la hizo necesaria muchas veces ha dejado de existir. Sin embargo, se mantiene debido a que se sedimentado en tradición, en que es reforzada positivamente por la aprobación de los otros: el instinto moral se define, por lo tanto, como “prescripción moral olvidada de sus orígenes” (Vattimo, 1989: 98). La problematicidad de la noción de egoísmo y su condicionamiento histórico-social nos ha llevado a la destrucción de la noción de *ego*:

“¿Cómo podría hablarse de un conjunto de impulsos e instintos originarios constitutivos del yo frente a la sociedad, si por otra parte, como ahora veremos, uno de los objetivos del desenmascaramiento de la moral y de la metafísica es justamente la noción de yo como sustancia autónoma, separada, distinguible y contraponible a lo que no es yo, y, por tanto, a la historia de la sociedad en que se encuentra?”¹⁷ (Vattimo, 1989: 98)

La conclusión del desenmascaramiento es que no podemos pensar la vida moral con los conceptos del mundo de la *ratio* platónica-cristiana: lo moral se ha reducido al aplicarle el método histórico a ser el garante de las valoraciones e imperativos sociales dentro del individuo, transmutando el egoísmo individual en “egoísmo superior”, proceso en el que es pieza clave la sublimación.

El Asceta

La demostración del carácter social de toda moral nos ha conducido a reconocer la fragmentación que mora en el ser humano. La colonización de lo humano por parte de la sociedad se resuelve en la constitución de la conciencia moral, y, quizás, la figura de la decadencia que lleve la autoescisión hasta el límite sea la del asceta, en sus múltiples versiones.¹⁸

El asceta se representa su interioridad como un campo de batalla, vencer a los instintos, no caer en la tentación, son sus preocupaciones máximas, pero para Nietzsche la naturaleza degenerada del asceta no puede sustraerse, por mucho que lo enmascara, a la búsqueda del placer:

“También el asceta hace lo que hace obedeciendo a un impulso, que prevalece en él sobre otros no tan fuertes. No se trata de la lucha tradicional entre los instintos y la razón, tal como la ha representado siempre la moral tradicional. Este modo de interpretar la ascesis se fundaba aún sobre el prejuicio de una sustancial unidad del yo, unidad que residía en la razón, o en la conciencia, entendida como la instancia suprema de la personalidad, aquella sobre cuya base precisamente el hombre podía decir yo, reconocerse en esta o aquella acción. En esta perspectiva, la ascesis era la lucha del yo (razón) contra los móviles empíricos, las pasiones. Nietzsche entiende en cambio, la ascesis y la lucha moral no ya como una lucha del yo contra un adversario más o menos externo, sino como una radical autoescisión del yo” (Vattimo, 1989: 100)

En la moral el hombre no se trata como un “individuum”, sino como “dividuum”¹⁹. La fragmentación se instala en el núcleo mismo de la persona debido al efecto de la moral, por efecto de su interiorización. La moral, de esta forma, queda reducida a instinto socialmente condicionado, ni más ni menos que otros instintos, y provoca la autoescisión del hombre, situando al “yo” o conciencia como soberano absoluto de la personalidad. El asceta juega a la autoescisión mediante la búsqueda de un dolor, de una mortificación que refleja la “renuncia” a una parte de sí, ligada a una hermenéutica del propio yo, y que tiene por objeto la purificación²⁰. La tesis de Foucault a este respecto parece confluir con el tratamiento del ascetismo como lógica de la autoescisión y como cristalización histórica de un sujeto construido en base a “prácticas”, a las eficaces “tecnologías del yo” que, a la postre, han resultado más contundentes que otras tecnologías “externas” de control social.

Haciendo balance hasta aquí, podemos decir que los “errores” que están a la base de la moral han quedado desenmascarados: el supuesto carácter autónomo de la misma queda desestimado al reparar en la autoescisión del hombre y en el original carácter utilitario de sus prescripciones. Se refuta así las tesis del “milagro moral” –idea abanderada fundamentalmente por Kant y Schopenhauer –. Desde esta constatación, la moral no tiene razones por las que perpetuarse, podemos preparar su destrucción:

“... la humanidad ha tenido durante largos periodos necesidad de estos motivos ilusorios para la moral, porque no había otros. El desenmascaramiento del carácter ilusorio de las motivaciones morales no funda la moral sobre otras bases, sino que, sencillamente la destruye”. (Vattimo, 1989: 102).

En conclusión, no hay lugar posible para la moral, al demostrar ésta su más íntima esencia: la de ser un instrumento de control social interiorizado. La conciencia moral, como su cristalización, se constituye gracias a la desgarradura que los imperativos social - utilitarios imponen al individuo, quién a resultas de este proceso, reproduce en su interior la lógica del dominio y de la renuncia a una parte de sus impulsos constituyentes.

Otras figuras del itinerario fenomenológico de la decadencia

Después de referirse al *asceta* como la personificación más ajustada a la autoescisión provocada por la moral, Vattimo, siempre siguiendo el itinerario nietzscheano se vuelve hacia la metafísica, entendiendo a ésta como soporte teórico de la moral platónica-cristiana.

El nexo entre moral y metafísica se articula en la radicalización del instinto de “buscar culpables”. La metafísica es producto de un cierto orden social y responde al instinto social de la búsqueda de seguridad. El hablar de un instinto social como soporte de la elucubración metafísica no supone ninguna renuncia al placer como principio reductivo de la moral. En concreto, uno de los mayores placeres es el de ser aceptado por el grupo: el mimetismo actúa en el hombre al igual que en el animal, nos plegamos a los modelos sociales, respondemos a las expectativas que se tienen sobre nosotros. La prioridad de la búsqueda de la seguridad queda demostrada. El surgimiento de lo teórico, del intelecto, de la verdad, responden al anhelo de seguridad, funcionan como “armas defensivas” (Vattimo, 1989, p. 105). La noción de causalidad muestra siempre un ansia de control, pero frente a la violencia del medio, la metafísica recurriendo a la generalización reductora y expresa un ansia de dominio.

No obstante, la metafísica fracasa en su intento de hacer accesible la estructura racional de la realidad al individuo. La racionalidad abstracta y total escapa al individuo concreto. Escapar de la metafísica requiere que las condiciones de vida cambien. Vattimo cree que nuestro mundo tecnificado responde a las condiciones para un pensamiento postmetafísico, puesto que reduce la inseguridad a la que respondía la elaboración metafísica. La metafísica promete conjurar el miedo, pero lo único que hace es perpetuarlo (Vattimo, 1989: 107).

La metafísica alberga un estúpido antropocentrismo, la pretensión de que el mundo es cognoscible para el hombre, que está hecho a su medida. Por el contrario, llegamos a la conclusión de que la supuesta racionalidad del todo es inalcanzable. La pretensión hegeliana de la racionalidad del todo se esfuma, la idea de una totalidad de sentido a la que se llegaría después del arduo trabajado del Espíritu es una quimera. La metafísica se muestra, de esta manera, fracasada y anacrónica. Su ansia de dominio, su reducir la unidad a principio, su lógica de la fundamentación, del punto de apoyo, debe ser desterrada, la estabilidad debe dejar de ser preceptiva.

Desembaracémonos de la idea de sustancia y de la idea de libertad, ésta es la propuesta nietzscheana. La idea de sustancia responde a la presuposición de que las cosas mientras no interactúan con nosotros permanecen como tales. Necesitamos de un marco de estabilidad, y hacemos que la movilidad sea sólo atributo de un sujeto que se atribuye una naturaleza “distinta”, que se sustrae al esquema causal y que interpreta su desconocimiento de las conexiones internas como “libertad de la voluntad”²¹. El pensar las acciones como aisladas de su contexto, de sus condiciones, da vía libre a su clasificación como “buenas” y “malas”. La misma acción tranquilizadora actúa en la atribución de “responsabilidades”, la otra cara de la libertad. El mundo de la “*mala conciencia*” - figura fenomenológica generada por la hegemonía de la metafísica - es el “producto paradójico de la moral-metafísica”: el mecanismo de exorcizar el miedo a través de la atribución de responsabilidades crea nuevos temores, nuevas zozobras²².

El entramado moral-metafísica-arte-religión se va revelando, eso sí, de una manera, que nos recuerda a Hegel, pues Nietzsche plantea que la religión y el arte son los modos de manifestarse de la metafísica antes de que ésta se articulara en construcciones teóricas. Estas diversas manifestaciones satisfacen la necesidad de seguridad y la exigencia de fundación, ligadas a una situación de inseguridad²³. La máscara del hombre autoescindido

se modela creando el sentimiento de culpabilidad, su conciencia se vuelve “mala”. La metafísica crea un repertorio de ideas –libertad, responsabilidad – que hacen que el fardo que tenga que soportar la conciencia sea aún más pesado. La inocencia está pérdida irremisiblemente y bruscamente nos internamos en el sentido cristiano del “pecado”. La construcción histórica de la “mala conciencia” atenaza progresivamente al individuo, restringe su espontaneidad, integrándolo un poco más en una maquinaria social cada vez más férrea y omnipotente - cuyos mecanismos de control más eficaces se sitúan en la “culpable” interioridad del individuo- y cuya marca distintiva es la violencia²⁴.

Tras la “mala conciencia” –figura fenomenológica que corresponde a la metafísica atribución de responsabilidades – una nueva forma nos asalta: el *alma religiosa*. El modo de pensar religioso intenta conjurar el carácter “imprevisible” de la naturaleza y hacer tolerable el dolor, si éste es dotado de sentido, si lo “entendemos”, se hace más soportable. Así reforzamos una imagen del mundo atribuyendo su origen a Dios. La búsqueda del significado trascendente actúa como calmante de la angustia y la incertidumbre. La religión sanciona, de este modo, una determinada forma de existencia, prestándole valor frente a otras. La opresión, las desigualdades, el tedio, el dolor, todo queda explicado aludiendo a los “pecados” de la humanidad y por lo tanto, se torna comprensible.

Nietzsche ironiza acerca del alma religiosa. Esta, como remedio contra el aburrimiento, comienza a imaginar el propio ego como el campo de batalla en donde se combate contra el “enemigo interior”, el recurso a la dramatización anima el insulso tedio del cristianismo²⁵. El sentimiento de culpa siempre está presente, no hay modo alguno de conjurarlo. Sólo queda la redención incierta donada por Dios. La religión se perpetúa así, a través del sentimiento de culpa que es un magnífico elemento de control social internalizado, y que, paradójicamente, alimenta la inseguridad y la zozobra²⁶. La violencia propia de la “situación originaria” se reproduce socialmente por medios morales-metafísicos-religiosos.

La violencia está en el corazón de nuestra cultura. Todas sus manifestaciones la perpetúan y, a veces, la intensifican. Fracasan en su intento de conjurar y, a veces la inseguridad y dirigen la violencia hacia los individuos mediante la configuración escindida de su interioridad ¿Es posible separar esta veta de violencia y dominio de los productos culturales de la sociedad de la *ratio*? La reflexión sobre la violencia nos permite afirmar

que la sociedad se reproduce aplicando violencia instituida que no se considera como tal, que se legitima en base a su supuesta utilidad social y se emplea a fondo contra todo tipo de violencia que cuestione sus finalidades²⁷.

Con la irrupción del arte parece que accedemos a un “respiro”, tras el sombrío panorama que ha sembrado el entramado moral-metafísico- religioso. Aunque le compete la misma misión que a las otras manifestaciones culturales –tranquilizar, conjurar la inseguridad – en su esencia alberga un “residuo dionisiaco” que le otorgará un papel diferenciado.

El arte en las sociedades modernas ha sustituido a la religión –la obra de arte encarna valores “eternos”–. No obstante, a pesar de su carácter sacral, el arte va hacia su “muerte”. En la era contemporánea sirve de “recreación”, y se vulgariza a pasos agigantados. Se le exige que dispense “emociones fuertes” que impacten “las aturdidas mentes de las gentes de capitalismo salvaje”²⁸. El arte llega, también, a su contradicción cuando progresivamente va perdiendo su siempre precaria autonomía simbólica para plegarse a la *ratio* social por completo. No obstante, para Nietzsche, a pesar de su complicidad con la lógica social de dominación, el arte es la única forma del complejo moral-metafísico de la que se prevé su rehabilitación en un mundo postmetafísico, y esto a causa de sus reminiscencias dionisiacas (Vattimo, 1989: 127), que lo hacen digno de recuperación si se redefine, en otros términos, esto es, como existencia estética.

Las figuras fenomenológicas del *héroe* y el *juglar* representan el “fondo heroico-irónico” del arte, la “buena voluntad” de la máscara, recuperada tras la hegemonía de la “máscara mala” y del ocaso del mundo de la decadencia. El arte representa lo no funcional, su único servicio al entramado de la *ratio* es el de ser una “válvula de escape”. Una vez que sea expulsado del ámbito metafísico liberará sus potencialidades dionisiacas.

Pero las cosas tocan a su fin, la decadencia se consume en nihilismo y la violencia oculta de la *ratio* ahoga la frágil autonomía de lo simbólico abocándolo a satisfacer sin pudor alguno a la lógica social de la eficiencia. La religión y el arte, en este entramado metafísico, sólo sirven a fines “narcóticos”. La autonegación de la metafísica, paradójicamente, trae consigo “el desenmascaramiento final del método desenmascarante”. El impulso de verdad acaba cebándose en lo que lo originó. La búsqueda del origen muestra la falsedad de la piedra angular de la fundación, el método genealógico desvela la ilusión confiada en los principios últimos y primeros, en su

trascendencia (Vattimo, 1989: 132).

Genealogía frente a metafísica

La genealogía frente a la metafísica supone la admisión de la procesualidad frente al “egipticismo” filosófico, de la multiplicidad frente a la unidad reductora, del carácter azaroso e insignificante del origen –*puđenda origo*– frente al anhelo fundacional, de captación de los detalles abigarrados de las apariencias frente a la esencialidad pura e inmóvil del ser. El mundo no es una “obra acabada y finita”, de la que se puede extirpar “la inocencia, la movilidad, la alegría” (Vattimo, 1989: 134). El aceptar el devenir del mundo supone romper con toda contraposición rígida, especialmente la de un sujeto enfrentado y bien delimitado frente al objeto. La historia no es historia del origen, sino historia del devenir.

“...es, pues, la verdadera liquidación de la noción de la cosa en sí e implica el nacimiento de un pensamiento nuevo, no orientado ya por el impulso metafísico de la fundación en ninguna de sus formas”. (Vattimo, 1989: 134).

El “significado” es un producto cultural sedimentado bajo estratos de errores, la tarea del pensamiento, pues, no puede ser la de exterminar el error, sino la de reconocerse en él como en su verdadera naturaleza. Esta maraña de errores “constituye toda nuestra riqueza, no sólo en cuanto que asegura nuestras posibilidades de existencia, sino porque es la sustancia de nuestra vida espiritual, de nuestra conciencia” (Vattimo, 1989: 135). No se trata de reconocer “errores” o “distorsiones” –tal y como hace Habermas– y de tratar de contenerlos, evitarlos, sacando así una pobre conclusión de la crítica nietzscheana del conocimiento, la de la vinculación de interés u conocimiento²⁹. Se trata de “romper” con el imperativo de la funcionalización impuesto por la sociedad de la *ratio*, de liberar lo dionisiaco dirigiéndose hacia el Ultrahombre. Se trata, en definitiva, de traspasar el umbral de la metafísica y de la modernidad.

En esta vía abierta hacia delante juega un papel muy especial la figura del *espíritu libre*, una figura revulsiva, destinada a crear tensiones, a sembrar el malestar. Se trata de destrozarse la fácil coartada de la “buena conciencia”, de burlar la “paz del alma” del cristiano enmascarado en moralista o filósofo. La tarea del “espíritu libre” es crear “cosas

nuevas”, poco importa si son útiles o no, abordar las posibilidades y direcciones del obrar. Se trata, en definitiva, de rescatar el don de la abundante riqueza de la vida. Por lo tanto, concluimos que el desenmascaramiento no debe perseguir al error, no debe “despreciar la obra del hombre” (Vattimo, 1989: 139). El pensamiento genealógico nos permite empezar a “permanecer conscientemente en la no verdad” (Vattimo, 1989: 139-140) nos permite vislumbrar otra forma de vida, una forma de vida remisa a la “reactividad”.

¿Cuáles serían sus caracteres? Vattimo reseña especialmente dos aspectos que tendrán una gran importancia en el desarrollo de su obra posterior: - la disminución de la violencia de las pasiones y el efecto liberador de la libre proliferación de las “apariencias”. Dos aspectos que serán determinantes en su propuesta de un sujeto “debilitado” que vive gozosamente el “politeísmo de los valores”.

La genealogía y el desenmascaramiento del mundo decadente de la metafísica son el preludeo que anuncia el “mensaje de Zaratustra”, verdadero artífice de la liberación. En un primer momento interesará potenciar todo aquello que se oponga al utilitarismo de la *ratio*: ironía, risa, danza, ligereza... Se atenderá a lo marginal, a lo excluido, a lo excepcional. Se jugará a la “exaltación del mal”. Reconciliarse con la inmanencia, “vivir en la proximidad”, albergar “muchas almas mortales” y no un “alma inmortal”, en suma, renunciar a los imperativos del aplazamiento y del “egoísmo superior”: “amar la superficie de las cosas” (Vattimo, 1989: 145).

El tránsito ha comenzado, su primera figura es el “espíritu libre”. El renunciar a servir a los propósitos de la *ratio* es el acompañamiento necesitado por el acontecimiento de la “muerte de Dios”. Se nos abre otra dimensión en la que la violencia será desterrada y se liberará la superabundancia de lo simbólico. La “máscara mala” ha caído.

A modo de conclusión

Hemos recorrido del periplo de la decadencia, deteniéndonos en enfatizar su idéntica filiación metafísica. Esta fenomenología de la decadencia se opone al retorno del Espíritu a sí mismo y a la recuperación de la “buena conciencia”. La unidad no es posible, no es posible la reconciliación dialéctica, la pluralidad se muestra irreductible, e irreductibles, no superables por medio de la articulación dialéctica, son sus figuras. Semejan a almas

perdidas en el purgatorio de la metafísica. La genealogía destroza la idea rectora de una filosofía de la historia, el teleologismo, en la que todo afán de trascendencia que hipoteque el presente queda refutado. No obstante, Nietzsche no podrá dejar de hablar del futuro, del ultrahombre y de la decisión que inaugura una nueva forma de existencia: el Eterno Retorno.

¿Cuáles son los resultados del itinerario desenmascarante? La fenomenología nietzscheana llega a conclusiones opuestas a la hegeliana (Vattimo, 1989: 151), la reconciliación no es posible, la riqueza de lo múltiple no es reductible al Espíritu Uno. La verdad, aún entendida como resultado del proceso dialéctico, es desestimada debido a su pretensión absolutista. El presente queda rescatado de su subordinación al futuro como horizonte de la fusión de existencia y sentido. La dialéctica se muestra impotente y se ve abocada a aceptar como sucesor al pensamiento de la diferencia³⁰. El sujeto queda expuesto en su desnudez estructural como construcción social de un ego dividido que interioriza y dirige contra sí mismo la violencia social de la que, simplemente, es un producto. El desmantelamiento del mundo metafísico avanza hacia la entronización de la pluralidad y riqueza de las apariencias: en la transición el espíritu libre alarga sus brazos hacia Zaratustra.

Hemos recalado en el itinerario nietzscheano tal y como lo observó en *El sujeto y la máscara* Gianni Vattimo. Posteriormente, modulará su visión de Nietzsche al ganar más y más peso la interpretación heideggeriana de este autor. El ejercicio interpretativo de esta temprana obra sigue resonando con toda su fuerza y por ello es un episodio obligado en el estudio del autor turinés.

Bibliografía

Foucault, M. (1988). *Nietzsche, la genealogía y la historia*. Valencia: Pre-Textos.

_____ (1990). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.

Vattimo, G. & Rovatti, A. (1998). *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra

Vattimo, G. (1989). *El sujeto y la máscara*. Barcelona: Península.

_____ (1985). *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona: Península.

Vernant, J.P. (1983). *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona: Ariel.

¹ Este texto debe su contexto crítico al magisterio de Gabriel Bello y de Antonio Pérez en los seminarios de la Facultad de Filosofía de la Universidad de La Laguna de los primeros años noventa. A ellos debo gratitud por su magisterio.

Asimismo, la Cátedra Hercritia, entre la ULL y la UNED, dirigida por Ángela Sierra y Teresa Oñate, merece reconocimiento por haber sido impulsora de actividades que enriquecen y nutren la crítica filosófica hermenéutica.

² María José Guerra. Catedrática de Filosofía Moral de la Facultad de de Humanidades de la Universidad de la Laguna, Islas Canarias, España. Asimismo, es, actualmente, Presidenta de la Red Española de Filosofía. Investigadora Principal, junto a Eva Darías, del Proyecto de investigación "Justicia, ciudadanía y vulnerabilidad. Narrativas de la precariedad y enfoques interseccionales. Último libro *Las odiseas de Penélope: Feminización de las migraciones y derechos humanos*, editorial UNAM México, 2017

³ Por imperativo del ritmo editorial de las traducciones aparecidas en castellano.

⁴ La referencia básica para este desarrollo es el texto nietzscheano de *Verdad y mentira en sentido extramoral*.

⁵ El texto nietzscheano de referencia es aquí *El nacimiento de la tragedia*.

⁶ El joven Nietzsche, recordamos, tiene todavía sobre sí la influencia del dualismo de Schopenhauer.

⁷ "El acercamiento a la civilización como máscara puede con arreglo a derecho ser asumida como motor central de su itinerario especulativo, desde las originarias reflexiones sobre los griegos hasta la noción de ultrahombre y la voluntad de poder" (Vattimo, 1989: 18)

⁸ "El temor, la debilidad, la necesidad de defensa son todos ellos aspectos constitutivos del mundo puramente apolíneo,

donde cada cual es rey o pueblo, padre o hijo, amo o siervo” (Vattimo, 1989: 37). “... el carácter social de la verdad es esencialmente la violencia de la integración social, de la fijación de los roles en que se estabiliza la victoria del principio apolíneo sobre el dionisiaco.” (Vattimo, 1989: 58).

⁹ Vattimo asimila la contraposición inacción – inconsciencia trazada en la *Segunda Consideración Intempestiva* al juego hegeliano entre “fin de la historia” y “astucia de la razón” (Vattimo, 1989: 64-65).

¹⁰ Vattimo mantendrá que la estructuración de la personalidad humana es un fiel reflejo de los esquemas de dominio de la sociedad. (Vattimo, 1989: 97).

¹¹ Para Nietzsche, la noción de sujeto es un “prejuicio gramatical” (Vattimo, 1989: 206).

¹² A esto se refiere Vattimo con la expresión “estructura edípica del tiempo”. Vattimo entiende que Nietzsche vincula “la estructura estático-funcional del tiempo” y la “estructura de dominio”. La circularidad del Eterno Retorno redime el espíritu de venganza que anida en el tiempo lineal de la metafísica, tiempo que, al servicio de las finalidades utilitarias de la *ratio*, arruina la inocencia de la vida (Vattimo, 1989:223)

¹³ En “Zaratustra, la máscara y la liberación” Vattimo nos ofrecerá una interesante interpretación del Eterno Retorno desde un enfoque que frente al determinismo prima la decisión (Vattimo, 1989: 184)

¹⁴ Vattimo asume la noción deleuziana de “reactividad” y la utiliza como referente teórico durante toda la obra.

¹⁵ “De hecho lo que Nietzsche no ha cesado de criticar desde la segunda de las intempestivas es esa forma de historia que reintroduce (y supone siempre) el punto de vista suprahistórico: una historia que tendría por función recoger en una totalidad bien cerrada sobre sí misma, la diversidad al final reducida del tiempo; una historia que nos permitiría reconocernos en todo y dar a todos los desplazamientos pasados la forma de la reconciliación; una historia que lanzaría sobre lo que está detrás de ella una mirada de fin del mundo. Esta historia de los historiadores será un punto de apoyo fuera del tiempo; pretende juzgarlo todo según una objetividad apocalíptica; y es que ha supuesto una verdad eterna, un alma que no muere una conciencia siempre idéntica a sí misma. Si el sentido histórico se deja ganar por el punto de vista suprahistórico, entonces la metafísica puede volver a adoptarlo y fijándolo bajo las especies de una ciencia objetiva, imponerle su propio “egipcianismo”. (Foucault, 1988: 43-44).

¹⁶ “No puede haber moralidad sin sociedad porque, al menos en el mundo de la *ratio* socrática, en el que la misma verdad es una estipulación social y en función de las necesidades sociales, no hay impulso que pertenezca al individuo como tal, que no sea la presencia en él del pasado y las exigencias presentes del grupo en que ha nacido, del mundo a que pertenece”. (Vattimo, 1989, p. 98). Sobre este mismo tema es interesante la perspectiva de J. P. Vernant sobre la “persona” en la religión griega. La individuación siempre se produce en referencia a las exigencias de la comunidad. (Vernant, 1983: 318 y ss.).

¹⁷ La visión freudiana de la conciencia moral refrendará la teoría de la auto escisión del ser humano que veremos a continuación.

¹⁸ Vattimo retoma este tema en “El ocaso del sujeto y el problema del testimonio” en *Aventuras de la diferencia*.

¹⁹ La hipótesis de un individuo integrado por varios *selves* se explora en Elster, J. (1986). *The multiple self*. Cambridge University Press.

²⁰ “Cada persona tiene el derecho de saber quién es, esto es, de intentar saber qué es lo que está pasando dentro de sí, de admitir las faltas, reconocer las tentaciones, localizar los deseos, y cada cual está obligado a revelar estas cosas o bien a Dios, o bien a la comunidad, y, por lo tanto, de admitir el testimonio público o privado sobre sí... Este vínculo permite la purificación del alma, imposible sin un conocimiento de sí mismo.” (Foucault, 1990: 81)

²¹ “La libertad es una fundación del todo *sui generis*, ya que en realidad no expresa más que la decisión de no ir más allá de ciertos puntos de llegada del análisis, la necesidad de no remontarse indefinidamente en la cadena de las causas.” (Vattimo, 1989: 112).

²² “Lo que en el plano metafísico es la búsqueda del fundamento, en el plano ético-social y jurídico se convierte en búsqueda del responsable: los caracteres violentos de la justicia punitiva corresponden al carácter de violencia que pertenece específicamente a la metafísica” (Vattimo, 1989: 113).

²³ “... el origen de la religión es la necesidad que el hombre tiene de asegurarse un cierto dominio de la naturaleza en épocas en que la ciencia y la técnica no se hallan aún en situación de otorgar tal dominio” (Vattimo, 1989: 117)

²⁴ “Lo que en el plano metafísico es la búsqueda del fundamento, en el plano ético-social y jurídico se convierte en búsqueda del responsable: los caracteres violentos de la justicia punitiva corresponden al carácter de violencia que pertenece específicamente a la metafísica” (Vattimo, 1989:113).

²⁵ “A esta necesidad de animación y excitación responde la dramatización de la vida interior y de los acontecimientos cotidianos que se hace posible con el mito del “enemigo interior” (Vattimo, 1989: 119)

²⁶ “La religión, pues, como la metafísica surge como medio de alcanzar la tranquilidad, pero perpetúa la inseguridad” (Vattimo, 1989: 119)

²⁷ En obras posteriores a estas que estamos tratando, pertenecientes ya a los años ochenta Vattimo irá más allá de la denuncia del carácter violento de la metafísica y sus “categorías unificadoras, soberanas, generalizadoras” proponiendo como alternativa la disolución del ser, del sujeto, de la verdad en su propuesta de pensamiento débil. Es especialmente revelador que reniegue de los planteamientos críticos de la escuela de Frankfurt por considerarlos participes, todavía de la lógica dura de la metafísica, concretamente en lo que se refiere a la categoría de sujeto. Sobre violencia y sujeto creo que los análisis de Foucault sobre tecnologías del poder y ejercicio de la violencia y la conexión entre metafísica de la subjetividad y barbarie que sugiere Derrida en *Del Espíritu*, convergen de alguna forma, con el planteamiento de Vattimo.

²⁸ “Estos límites de la perifericidad, momentaneidad, especialización y limitación de la experiencia estética que, en una vida cada vez más vulgar y anestésica tiende a perder todo significado, representan uno de los aspectos relevantes de la supresión de la relativa autonomía de lo simbólico en la sociedad de la *ratio* desplegada: si para mantenerse el arte debe recurrir a los alicientes de las emociones fuertes, esto significa que, como sucede con las varias formas de la metafísica en sentido amplio, el arte tiende a rebajarse a las exigencias sensibles inmediatas; ...; ya sea por que tiende a convertirse en función inmediata de la vida práctica, pura y simple recreación, que podríamos denominar también, en términos más

explícitos, reproducción de la fuerza de trabajo” (Vattimo, 1989: 126).

²⁹ Desde el punto de vista de Vattimo. Habermas “reduce” a Nietzsche a un simple teorizador de la función utilitarista, técnica, mágica, e ideológica-social de la llamada verdad, cerrándose el camino no sólo a la comprensión no sólo del verdadero sentido de esta doctrina suya, sino también u sobre todo de los desarrollos sucesivos que lo conducen, a través del desenmascaramiento, a la recuperación de lo dionisiaco y a la noción de “*Urbmensch*” (Vattimo, 1989. 35).

³⁰ Véase Vattimo, G. & Rovatti, P. A (1998). “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil” en *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra.