

dolo) como a su futuro (proyectando una meta): el hombre tiene en sus manos la posibilidad de dirigir su destino, dando una dirección a la parte azarosa de su existencia. Este y no otro es el proyecto que Nietzsche nos propone y que queda enmarcado bajo el término «Superhombre». En su base, se encuentra la visión trágica de la existencia, con lo cual Nietzsche ha dado un hermoso rodeo antes de volver a encontrarse: «La afirmación de Nietzsche es trágica porque incluye dentro de sí la otra cara de la existencia, el otro rostro de la vida: el dolor, el inconveniente, el riesgo; porque sabe que estos últimos son ingredientes que pueden ser reconvertidos; porque ellos son también necesarios y lo necesario constituye la belleza de las cosas; pero, sobre todo, es trágica porque es crítica, ilustrada, inteligente» (pág. 353).

Por todo lo anterior, la obra aquí presentada supone un necesario paso para toda persona interesada en Nietzsche, y se convierte en una gran ayuda para todos aquellos que estén interesados en desvelar desde este punto de vista el enigma de la existencia. Damos, pues, la bienvenida a este libro agradeciendo el compendio de bibliografía detallado que proporciona una información accesoria a los lectores.

Eulalia GONZÁLEZ URBANO

VATTIMO, G., *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, trad. castellana de J.C. Gentile, Ed. Península, Barcelona 1985, 173 págs.

A partir de Nietzsche y Heidegger se viene desarrollando, por diversas vías, un mismo proyecto básico de deslegitimación de los grandes discursos (técnica, sujeto, ideología, etc.) que la metafísica intentó promover a fundamentos inamovibles de la civilización occidental. La postmodernidad en Lyotard, la temática del simulacro en Baudrillard, la deconstrucción en Derrida o *il pensiero debole* en Vattimo, más que como pretensiones de una nueva filosofía, en sentido fuerte, se desarrollan como tentativas de desvinculación de la existencia del dominio autoritario de la metafísica, erosión del sujeto, pensamiento de la caducidad a favor de un gusto por la fluctuación y las metamorfosis. En el punto de partida de estos proyectos, Nietzsche y Heidegger enseñan que el ser no es lo que está, lo que es y no puede no ser ni devenir, como quería Parménides; el ser es, más bien, lo que deviene, o sea, lo que nace y muere, lo que tiene una historia y sólo permanece en la multiplicidad concatenada de los significados y las interpretaciones, multiplicidad que constituye, cada vez, el horizonte que hace posible una experiencia del mundo. Es esta concepción del ser viviente-declinante, mortal (*ontología del declino*, la llama Vattimo), la que permite comprender el significado de la experien-

cia en un mundo que, como el nuestro, no asume ya el contraste apariencia-ser, por lo que se despliega como juego de apariencias, entidades que nada tienen ya de la sustancialidad de la metafísica tradicional.

Esta *ontología del declino* se identifica, por una parte, con el pensamiento de la diferencia que reconoce que del ser no se puede tener *aprehensión plena, sino sólo rememoración, recuerdo, huella*. En este sentido, pensamiento de la diferencia significa liberación de las imposiciones de las evidencias y los valores, y de todas las plenitudes que la metafísica ha soñado y que han justificado autoritarismos de diverso tipo. Por otra parte, la diferencia, como retractación y destitución de la presencia, significa recusación del fundamento, desfundamentación de cualquier pretensión de definitividad de la presencia.

Encuadrados de lleno en el marco de esta problemática, los siete ensayos reunidos en *Las aventuras de la diferencia*, escritos entre 1972 y 1979, parten del convencimiento de que Nietzsche y Heidegger han contribuido, mucho más profundamente que cualquier otro pensador contemporáneo, a la transformación de la noción misma de pensamiento — por lo que pensar después de ellos tiene ya un significado distinto del que antes tenía —, y se proponen en conjunto, aunque con profundas diferencias entre sí elaborar la noción de diferencia, mostrando el complejo juego de relaciones existentes entre este concepto y las vicisitudes teóricas por las que ha atravesado en la actualidad.

La transformación, en Nietzsche, del significado del pensar se hace explícita, principalmente, en los temas de la muerte de Dios y del superhombre, que son interpretados, en los primeros ensayos del libro de Vattimo, como propuesta original y radical de un pensamiento no más escindido por la separación entre existencia y significado, ser y debe ser. Como observa Vattimo, esta propuesta es legible como aventura de la diferencia, pues apunta hacia un pensamiento capaz de abandonarse, sin temores metafísicos ni obsesiones fundamentacionistas, a la multiplicidad de las apariencias, liberadas, por la muerte de Dios, de la condena platónica que las convertía en copias de un original trascendente y metafísico. Pero si este nuevo pensamiento, unido al anuncio del superhombre, es legible como aventura de la diferencia, entonces es que hay que desligarlo del modelo dialéctico. He aquí la cuestión de fondo que este libro plantea. Al sueño de la superhumanidad, como posible condición de conciliación alcanzada entre existencia y significado (sueño éste, por lo demás, alimentado por Marcuse y, en general, por todas las posiciones revolucionarias radicales), presente, como tal, en los primeros ensayos del libro, Vattimo opondrá, en los últimos, el convencimiento de la insostenibilidad de una interpretación todavía dialéctica del superhombre y de la voluntad de poder. El sentido de la conciliación, como esencia del nuevo pensamiento, constituye, pues, el hilo conductor de los «cambios» que se producen entre las diversas secciones del volumen.

La metafísica tradicional ofrece fundamentalmente una concepción

del conocimiento como operación de asimilación y dominio de la realidad por parte de un sujeto cognoscente, operación que conlleva la consolidación e interiorización de categorías y estructuras divisorias: realidad-apariencia, sustancia-accidente, sujeto-predicado, sujeto-objeto. En el punto de inflexión hacia un nuevo pensamiento, una primera pregunta es: ¿Qué tipo de transformaciones internas al sujeto implica la superación de todo dualismo metafísico? Nietzsche habla de que construir el superhombre significa «construir su mundo». Esto debe interpretarse, ante todo, en el sentido de que el advenimiento de este nuevo pensamiento no nace de una decisión individual, ni de un cambio radical del individuo. Del mismo modo, para Heidegger, la nueva época del ser no puede depender de una decisión nuestra, sino que, a lo sumo, podemos tan sólo prepararla y esperarla. Construir el mundo del superhombre es una tarea de generaciones orientada a la superación de las categorías lógicas que actualmente ordenan nuestra elemental experiencia del mundo, y que dan lugar a relaciones de conflicto: verdadero-falso, bueno-malo, mío-tuyo, dueño-esclavo, etc. La conclusión de *Sein und Zeit*, de Heidegger —obra motivada, en principio, por la insuficiencia de la noción de ser, transmitida por la metafísica, para describir y comprender lo que, en sentido eminente, es la existencia y la historicidad del hombre—, no fue el descubrimiento de una noción de ser más satisfactoria, sino precisamente la conciencia de que el ser se da como instituirse de un horizonte —la temporalidad— que abre la discusión sobre la diferencia, o sea, sobre el sentido del ser testimoniado por su no darse en los entes como tales. Para Heidegger, la cuestión de la verdad sólo es planteable ya en relación al abrirse de esta diferencia. La verdad no puede ser comprendida como una «proposición verdadera», sino como un orden general del mundo, una estructura histórica, forma de vida o época del ser. Por tanto, ¿qué tipo de transformación implica la realización de este nuevo pensamiento o nueva época del ser, si no depende ni de una decisión de carácter individual, ni tampoco puede ser el resultado de un movimiento hacia la conciliación en sentido dialéctico? «¿Qué significaría pensar en el superhombre —se pregunta Vattimo— como en el hombre que se ha liberado por las diferencias y la multiplicidad de la experiencia, si luego este hombre liberado es todavía imaginado según el modelo del sujeto que ha vuelto a sí mismo a través de los recorridos siempre ocultamente regulados del itinerario dialéctico, y que ha realizado al fin la unidad de acontecimiento y sentido, la «belleza» de la *estética* de Hegel, perfecta coincidencia entre interior y exterior?» (p. 7).

En relación con este problema, ocupa una posición central el ensayo titulado «La voluntad de poder como arte», pues en él se empiezan a elaborar, referidas a Nietzsche, las consecuencias que, en su pensamiento, se derivan del hecho de haber asumido el arte como modelo de la noción de voluntad de poder; el arte que, por otro lado, es descrito por Nietzsche como lugar del ocaso del sujeto, de la disolución de la forma,

de la unidad y de las jerarquías. He aquí el modelo que pone de manifiesto la insostenibilidad de una interpretación dialéctica del superhombre y de la voluntad de poder. Pues la voluntad de poder no significa en Nietzsche el despliegue extremo de la organización racional y técnica del mundo por parte del hombre —también él objeto de planificación total—, como la interpretan, por ejemplo, Heidegger y Cacciari. Sobre la base de determinados fragmentos póstumos, Vattimo contrapone a esta interpretación un sentido de la voluntad de poder como lo dionisiaco liberado. La voluntad de poder tiene, como lugar propio de su despliegue, el arte en cuanto producción de símbolos, mecanismos pulsionales que funcionan esencialmente desenmascarando y desestructurando: «Si se toman en serio estos y otros textos similares —concluye Vattimo— se hace imposible identificar la voluntad de poder con la toma de poder tecnocrática del hombre occidental que ha liquidado todo residuo metafísico porque, heideggerianamente, ha realizado totalmente la metafísica... El mundo de las formas simbólicas mantiene su autonomía en relación con la racionalidad tecnológica puesto que es el lugar en el que el sujeto, mientras que la técnica lo vuelve capaz de disponer del mundo, dispone, disloca, se desestructura a sí mismo como sujeto-sujetado, como última encarnación de las estructuras del dominio. La esperanza heideggeriana de una nueva época del ser pasa probablemente a través de esta obra de desorganización radical del sujeto que, para Nietzsche, se ejercita ante todo en la voluntad de poder como arte» (p. 107).

El superhombre nietzscheano, como hombre que se ha liberado por las diferencias y la multiplicidad de las apariencias, es, pues, según Vattimo, imagen de un pensamiento sin fundamento y de una existencia abandonada al juego de la multiplicidad infundada, que tan sólo se regula como variedad de lenguajes formales dotados de sus correspondientes gramáticas. Ahora bien, ¿es únicamente en la liberación del pensamiento por la multiplicidad, a través de una inversión de las jerarquías platónicas, en lo que consiste la superación de la metafísica en una nueva época del ser? Si así fuera, entonces «toda la meditación de Heidegger, caracterizada por la apelación a la diferencia, aparecería sólo como manifestación de una permanente nostalgia por el platonismo y la metafísica, puesto que siempre se esfuerza por aprehender el ser, aunque sea como acontecimiento y no como estructura estable, a partir de un «lo Mismo» (*das Selbe*) que, recorriendo la historia del ser, hace posible también las diferencias entre las épocas, y el diálogo entre una y otra» (p. 7).

Esta apreciación respecto a Heidegger está presente en los primeros ensayos del volumen, todavía ligados al sueño del superhombre como existencia conciliada. Pero en «Nietzsche y la diferencia» Vattimo recuerda aquel parágrafo conclusivo de *Sein und Zeit* donde se plantea la cuestión de por qué la diferencia es olvidada. La diferencia ontológica no se piensa aquí en relación a lo que ella distingue, al por qué o a la modalidad de la distinción, sino que, más bien, se pregunta directamente: ¿Qué

sucede con la diferencia? Pues el problema de la diferencia es el problema que concierne a la diferencia misma, no el problema de cuáles son sus términos y por qué. Frente a este planteamiento heideggeriano, el pensamiento francés de la diferencia prefiere partir del hecho del olvido de la diferencia, oponiéndole un pensamiento que, por el contrario, se esfuerza en recordarla, la encuentra y se la hace presente de diversas maneras, y considera que así se coloca más allá de la metafísica. Refiriéndose concretamente a la conferencia de 1968, *La différence*, de Derrida, Vattimo observa que no es, en realidad, la diferencia ontológica entre ser y ente, como tal, la que queda aún prisionera de la metafísica, sino tan sólo la noción derridiana de diferencia: «Incluso la referencia privilegiada de Derrida a la lingüística estructural y al psicoanálisis lacaniano juega en el sentido de una inmovilización metafísica de la noción de diferencia... La diferencia, como superestructura, no está en la historia, no sucede nunca, pero realiza entonces un regreso a la más clásica calificación del ser metafísico, la eternidad» (p. 137). En Heidegger, sin embargo, el problema del recuerdo de la diferencia no se convierte nunca en la simple referencia al hecho de que hay diferencia entre ser y ente; es siempre «un recuerdo del problema de la diferencia, en el doble sentido, subjetivo y objetivo, del genitivo» (p. 66).

En este sentido se centra el interés de los escritos más heideggerianos, «*Andenken*. El pensar y el fundamento» y «*Dialéctica y diferencia*». El pensamiento rememorante, en cuanto *An-denken*, y no en cuanto memorización, *Er-innerung* hegeliana, piensa la diferencia como diferencia porque rememora el ser como diferencia. El pensamiento rememorante pierde al ser como fundamento porque atiende la exigencia, olvidada por la metafísica, de pensar la presencia como *An-wessen-lassen*, como el hacerse presente que determina y posibilita toda presencia concreta. El *An-denken* es, pues, el pensamiento que mejor corresponde al ser como acontecimiento, pues piensa el ser mismo como diferencia, como tiempo. Evoca así la posibilidad de un verdadero pensamiento crítico, ajeno a todo intento de hacer de la diferencia misma una presencia, una autenticidad.

Habría que invertir, pues, los términos de la acusación que Derrida lanza a Heidegger de desarrollar un pensamiento solidario de los esquemas vertebrales de la metafísica o dependiente, en todo caso, de cierta nostalgia metafísica residual. En consecuencia, no es necesario entender la liberación del pensamiento como simple inversión de la jerarquía platónica. Liberación por la diferencia, en la acepción heideggeriana de esta noción, puede significar radical destitución, no sólo de la presencia, sino también de la eternidad de la huella, sobre la que se despliega un pensamiento que no hace sino reduplicar, parodiándola, a la metafísica. Liberación por la diferencia, pues, en cuanto total desfundamentación de cualquier intento de permanencia y definitividad; liberación por la multiplicidad en cuanto asunción de la disgregación de la unidad: el su-

jeto es siempre un *dividuum*, y como tal permanece desmintiendo cualquier sueño de conciliación. Porque también la dialéctica amenaza con no liberar del todo, ya que piensa constitutivamente en referencia a una posible presencia plena, final, totalizante, del ser, incluso si, como en Adorno o en Bloch esta plenitud final se conciba sólo como ideal regulativo.

La preocupación de Vattimo, como indica el título de su libro, es hacer de la noción de diferencia ontológica el eje de posibles aventuras para el pensamiento. Esta preocupación se resuelve, en último término, en la de hacer ver la necesidad de esta noción para un pensamiento que desee constituirse como pensamiento auténticamente crítico. La diferencia, como desfundamentación radical, no es sino la respuesta última a la exigencia de criticidad. De ahí la insistencia en la finitud constitutiva de la existencia, implicada en la noción de diferencia, que no debe ser entendida simplemente como un gesto de filiación existencialista. Una reflexión sobre la diferencia, que termina renegando de todo sueño de conciliación dialéctica, sólo puede producirse en el marco de una filosofía de la decadencia que ve, como constitutivo del ser, no el imponerse, sino el desaparecer íntimamente ligado al *Zeit* como *Zeitigung*. Sin embargo, incluso prescindiendo de la sospecha que puede provocar también ese pensamiento de la diferencia como «hacerse valer de la naturaleza en cuanto fondo-transfondo-desfundamentación natural de la cultura» (p. 147), que Vattimo indica como posible aventura para el pensamiento, no es posible dejar de destacar la ambigüedad de la interpretación dada al problema heideggeriano de la técnica a la luz de la *ontología del declino*. No camino del *Ge-Stell* hacia el *Andenken*, sino al *Andenken* en y a través del *Ge-Stell*. Así sintetiza Vattimo su posición respecto al pensamiento rememorante, que debe sustituir al olvido metafísico del ser, pero también respecto al *Stellen*, al poner en el que, según Heidegger, consiste el mundo técnico.

Puesto que es constitutivo del pensamiento rememorante no poder convertirse en motor de una nueva organización de la realidad, este pensamiento entabla una relación oblícua con el mundo técnico, del que se puede hablar, según Vattimo, como lugar en el que se anuncia la nueva época del ser: «Precisamente donde parece que el olvido de la diferencia es más completo, en la experiencia del hombre metropolitano, el ser, quizás, habla de nuevo, en su modalidad débil, que comporta también una disolución del sujeto con todas las características violentas que la tradición metafísica le ha atribuido» (p. 9). Mas, ¿cómo ver, en la experiencia de un mundo fragmentado, en el olvido del hombre metropolitano y del subproletario que vive de la asistencia pública en las grandes urbes de Occidente, al hombre desestructurado, liberado, abierto a la diferencia y a la multiplicidad de las apariencias, capaz de concebir y de vivir la voluntad de poder como arte? ¿Cómo no ver en este hombre, aún no superhombre, al sujeto-sujetado por excelencia que, si bien ya no está li-

gado a la cadena de la tiranía de la noción metafísica de verdad, busca la inconsciencia y huye de su «dignidad humana», reducida a mera formalidad, mimetizándose, sometiéndose, desapareciendo entre los intersticios de las estructuras sociales? Ciertamente no es nada fácil encontrar la respuesta al problema dejado abierto, en primer lugar, por Nietzsche, de cómo se puede vivir y realizar, al mismo tiempo, el pensamiento bailarín de Zaratustra, y recordar la diferencia como tal más allá del olvido metafísico del ser. Pero tampoco se entiende, en definitiva, cómo un pensamiento, después de Nietzsche y Heidegger, podría pretender ser, a la vez, respuesta a una radical exigencia de criticidad y abandono al juego de la multiplicidad infundada de las apariencias por parte de un sujeto despo-tenciado, aunque sea éste el sujeto más capaz de vivir «despreocupadamente» su condición esencial de ser-para-la-muerte.

Diego SÁNCHEZ MECA

CACCIARI, Massimo, *Krisis*. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein. Siglo XXI Editores, México, 1982. 211 pp.

Con una declaración de principios acerca de su propósito central comienza esta breve pero densa obra: hacer visible el pensamiento negativo, en toda la rotundidad de su crisis, como agente productivo capital de la «ideología» contemporánea. Semejante tipo de pensamiento, además, parece poder identificarse como «crítica del pensamiento dialéctico», a menos que nos engañe aquí el retorcido barroquismo del estilo de Cacciari, o bien las sinuosidades de una traducción desde luego nada fácil.

La productividad del pensamiento negativo se detecta, en primer lugar, en el terreno de la teoría económica: la crítica de Böhm-Bawerk al libro tercero de *El Capital*, en lo tocante al carácter contradictorio de la teoría del valor trabajo, y la metacrítica que Hilferding dirigió contra este autor, consistente más que nada en negar la existencia del problema mismo, nos revela el radical desconocimiento de la novedad crítica que Marx representa, al no negar ideológicamente, como después harían sus críticos y defensores, los aspectos dinámicos del sistema, no reductibles a los principios generales de equilibrio que la ley del valor postulaba.

Tomamos contacto, acto seguido, con la nota definitoria del modo de hacer del autor, la obsesiva maestría a la hora de poner en relación los sectores más aparentemente alejados. Resulta que el análisis neoclásico de Böhm-Bawerk entroncaría, ¡a través de la crítica schopenhaueriana al sistema dialéctico!, nada menos que con las críticas machianas a la mecánica clásica y a la fundamentación kantiana de la experiencia física en la subjetividad trascendental. Uno y otras tenderían a la síntesis plena, al perfecto equilibrio de formas de análisis y dato. De manera se-