



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

revideva_fchbog@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia
Colombia

Loza Baltazar, Alonzo

La autoinmolación como don Sobre la noción de sujeto en Gianni Vattimo

Ideas y Valores, vol. LXV, núm. 160, abril, 2016, pp. 225-238

Universidad Nacional de Colombia

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80944720010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n160.42620>

LA AUTOINMOLACIÓN COMO DON

SOBRE LA NOCIÓN DE SUJETO

EN GIANNI VATTIMO



SELF-IMMOLATION AS A GIFT

THE IDEA OF THE SUBJECT IN GIANNI VATTIMO

ALONZO LOZA BALTAZAR*

Universidad Iberoamericana - Ciudad de México - México

.....
Artículo recibido: 17 de marzo de 2014; aceptado: 21 de agosto de 2014.

* Estudiante de Maestría de la Universidad Iberoamericana.
alonzo.loza@hotmail.com

Cómo citar este artículo:

MLA: Loza Baltazar, A. "La autoinmolación como don. Sobre la noción de sujeto en Vattimo." *Ideas y Valores* 65,160 (2016): 225-238.

APA: Loza Baltazar, A. (2016). "La autoinmolación como don. Sobre la noción de sujeto en Vattimo." *Ideas y Valores*, 65 (160), 225-238.

CHICAGO: Alonzo Loza Baltazar. "La autoinmolación como don. Sobre la noción de sujeto en Vattimo." *Ideas y Valores* 65, n.º 160 (2016): 225-238.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Se muestran los rasgos generales de la noción posmoderna de sujeto moral en Vattimo desde la interpretación que hace de Nietzsche y Heidegger, según la cual la continuidad entre estos pensadores solo se da en el horizonte de una nueva ontología. Esta se especifica con el hilo conductor de la noción de don que desarrolla Bataille, lo que la hace una ontología nihilista del don (del ser como don). Por su parte, el sujeto se determina como agente del don, capaz de recibir el don del ser como llamado del pasado y, a su vez, mediar una respuesta que se configure como don para el futuro. Ese sujeto solo puede ser tal si primero se desustancializa o, según la noción de don de Bataille, se autoinmola.

Palabras clave: G. Vattimo, G. Bataille, hermenéutica, ontología.

ABSTRACT

The article shows the general features of the postmodern notion of moral subject in Vattimo's work following his interpretation of Nietzsche and Heidegger, according to which the continuity between these thinkers only occurs on the horizon of a new ontology. This ontology is specified with the conducting thread of Bataille's notion of gift, which makes it a nihilist ontology of the gift (of being as a gift). Furthermore, the subject is defined as an agent of the gift, capable of receiving the gift of being as a call of the past and, simultaneously, capable of mediating a response configured as a gift for the future. This subject can be such only if it is de-substantized, or, according to Bataille's notion of gift, self-immolated.

Keywords: G. Vattimo, G. Bataille, hermeneutics, ontology.

Este trabajo intentará mostrar algunos de los rasgos generales de la noción postmoderna de sujeto moral, según la interpretación que hace Gianni Vattimo de la continuidad entre Nietzsche y Heidegger, cifrada en la dilución de la noción moderna de sujeto. Dicha dilución se efectúa solo a partir de la constitución de una ontología, en cuanto que pensamiento del ser como don del pasado; ontología nihilista que, según Vattimo, emana del pensamiento de dichos pensadores, y aquí se interpreta desde la noción de don de Georges Bataille. El énfasis en lo moral corresponde a la lectura global del pensamiento de Vattimo como un proyecto emancipatorio, que busca la posibilitación de nuevas formas de acción a través del establecimiento de otra relación con el pasado, lo que implica una noción distinta de sujeto, todo ello adecuado al horizonte de la época actual.¹

Es importante comenzar advirtiendo que la interpretación que hace Vattimo de Nietzsche y Heidegger es la pieza clave de su propio pensamiento. Se mostrará primero el desarrollo de esa interpretación, que se da al mismo tiempo que la constitución de una ontología nihilista del don, señalando, en un segundo momento, algunos puntos relevantes para la noción de sujeto que esa ontología exige, y cómo en estos se dan las “distorsiones” del pensamiento de uno u otro filósofo para responder a nuestro horizonte actual.

Es indispensable, antes de comenzar, situar el sesgo a partir del cual se caracterizará la época actual, es decir, la postmodernidad, pues es lo que abre la necesidad de la preocupación por la ontología. Esto tiene lugar desde la consideración de Vattimo de que el devenir *koiné* (lenguaje común) de la hermenéutica en el mundo filosófico, a partir de los años ochenta, constituiría dicho horizonte. Sin embargo, este “acontecimiento” puede llevar, según Vattimo, a la banalización de la hermenéutica, con lo que se hace necesaria una radicalización de esta, principalmente como ontología. Vattimo señala, en el prefacio a su *Ética de la interpretación*:

Una tal precisión y radicalización de la hermenéutica implica sobre todo el reconocimiento de la continuidad sustancial que, incluso contra la letra de los textos, persiste entre los pensadores que han influido en la

-
- 1 Todo lo anterior puede resumirse con un fragmento de Vattimo: “La hipótesis de que se parte aquí es la de que haya una sustancial continuidad teórica entre Nietzsche y Heidegger en cuanto a la cuestión de la subjetividad; que ambos, de modo distinto, digan ‘la misma cosa’; y que reconocer esa misma cosa significa no solo poner de manifiesto zonas de proximidad y analogía entre sus recorridos conceptuales, sino inscribir tales proximidades y analogías en el interior de un horizonte epocal, al que se considera como el modo de revelarse del destino que concierne a la subjetividad (nuestra) en la época actual” (1991 115). Sobre ello hay muchos estudios, véase, por ejemplo, Álvarez (13) y Flores d’Arcais.

definición de la teoría de la interpretación, esto es: Nietzsche y Heidegger. La continuidad entre ellas es el nihilismo –no entendido tanto ni principalmente como filosofía de la disolución de los valores, de la imposibilidad de la verdad, de la renuncia y de la resignación; sino más bien como una auténtica ontología nueva, como un nuevo pensamiento del ser, capaz de ultrapasar la metafísica (entendida esta en el sentido de Heidegger: pensamiento que identifica el ser con el ente y, en último término, con la objetividad del objeto calculado y manipulado por la ciencia-técnica) [sic]. (1991 10)

Ontología nueva, nihilismo, *ultrapasamiento*, entre otros, son los conceptos fundamentales que deben articularse para la adecuada comprensión de la actualidad. La articulación de tales conceptos se da desde la nueva noción de sujeto, que es, a su vez, una ontología de la actualidad como ontología del don, y que, además, tiene un marcado sentido moral. Aquí, el término “moral” se entiende de manera muy general, como la agencia del hombre, y sufre algunas distorsiones con respecto a sus acepciones modernas, gracias a la dilución o, como se nombrará adelante, desustancialización del sujeto moderno; de modo que el sujeto ya no es, en el sentido moral, una sustancia autofundada que es origen de la libre acción. Esa expresión, en apariencia contradictoria, a saber, *desustancialización* del sujeto, es el hilo conductor de todo el texto.

Ontología del don

Para el bosquejo de dicha ontología, comencemos por ubicarla interpretación de Vattimo sobre la relación Nietzsche-Heidegger. Vattimo considera que ambos pensadores son determinantes para la filosofía de la segunda mitad del siglo xx. Esto se explicita con la constatación del “acontecimiento” del *renacimiento de Nietzsche* que, además, está totalmente determinado por la lectura que hace Heidegger de él. Así, desde la segunda mitad del siglo pasado, señala Vattimo:

Quien lee a Nietzsche no puede dejar de hacer cuentas con la interpretación que Heidegger ha propuesto de él, y se encuentra así teniendo que volver a recorrer todo el camino filosófico heideggeriano, ya que Nietzsche no es, como se decía, solo un “tema” historiográfico del que Heidegger se hubiera ocupado. Los estudiosos de Heidegger, por otra parte, se ven llevados a remontarse a los textos de Nietzsche justamente por la importancia decisiva que Heidegger le asigna en la historia de la metafísica. (2002 270)

Dado lo anterior, lo que nos llevará a entender lo que aquí nos ocupa es el posicionamiento de nuestro autor entre las interpretaciones contemporáneas de Nietzsche, como respuesta a la comprensión de Heidegger.

Vattimo se posiciona entre lo que él llama la interpretación francesa y la interpretación italiana de Nietzsche. A la primera la cataloga como estética. Esta es política solo en el sentido de la revolución cultural de los años sesenta, cuyo compromiso estaba dirigido hacia la liberación del potencial afirmativo del hombre, en cuanto que liberación del estilo, de la multiplicidad de formas de vida, individuales y creativas. La segunda, la italiana, está representada por el Vattimo de los años setenta y otros autores.² Dicha lectura pretende ver en Nietzsche las pautas para una política e incluso para una revolución de izquierdas.

En los años noventa, Vattimo ve en la interpretación que hace Georges Bataille de Nietzsche la posibilidad de superar las disparidades entre las posturas francesas e italianas (o estético-individualistas y políticas). Si Bataille condensa en su lectura de Nietzsche lo más propio de la lectura francesa de los años sesenta, a través de la noción de experiencia interior –como experiencia de lo imposible–, también es posible otra lectura, poniendo el énfasis en la noción de don que este autor francés recupera de Marcel Mauss. El gasto improductivo o *pot-latch* –que es de lo que trata el *Ensayo sobre el don* de Mauss– es una forma precapitalista en que se desarrolla la economía a través del gasto improductivo; este es el don gratuito que provoca, o invoca, una respuesta similar pero mayor –un don gratuito se responde con un don gratuito mayor, y así, sin límite–.³

No obstante, el gasto improductivo, resalta Bataille, es también la pura dilapidación de las riquezas como afrenta al otro; por ejemplo, no la donación gratuita de cabezas de ganado, sino el sacrificio gratuito de estas. Así, según este pensador, lo que yace debajo del don es la inmolación como afrenta. La postura francesa que bosqueja Vattimo parecería acercarse más a la segunda acepción de gasto, y solo en la medida de la experiencia interior como experiencia de lo imposible. Los rasgos individualistas prevalecen en esa lectura estética de Nietzsche. Por su parte, la postura italiana podría asimilarse a la noción de don gratuito.

2 El texto al que aquí se hace referencia se titula *El Nietzsche italiano*, publicado en los años noventa. El escrito de los años setenta de Vattimo sobre Nietzsche es *El sujeto y la máscara*. Entre los más importantes representantes de la lectura italiana, además del propio Vattimo, están Massimo Cacciari y Eugenio Mazzarella.

3 En relación con esto, cabe recordar el “desenmascaramiento” de Nietzsche de diversas acciones morales como el agradecimiento. Se cita el pasaje del párrafo 44 de *Humano, demasiado humano*: “Agradecimiento y venganza. La razón de que un poderoso muestre agradecimiento es esta: su bienhechor, con su buena acción, ha violado, por así decir, el dominio del poderoso y se ha introducido en él; a su vez, él viola, en compensación, el dominio del bienhechor con el acto de agradecimiento. Es una forma dulcificada de la venganza. Si no tuviese la satisfacción del agradecimiento, el poderoso se habría mostrado impotente y en lo sucesivo pasaría por tal” (74).

Como sea, el gasto improductivo, don o dilapidación, siempre es una provocación dirigida a otro, posibilitada por el exceso o ultrapasamiento de sí mismo, es decir, caracterizada por el desinterés. Sin embargo, lo que busca esta dilapidación es siempre la afirmación de sí, esto es, del propio interés (por ejemplo, en la economía del don, el interés es el honor). No obstante, como se verá, aquí sobresalen dos formas muy distintas de interés; la primera se refiere a la utilidad, mientras que la segunda, a una forma de afirmación de sí que va más allá de la utilidad misma. Incluso, más allá, la segunda forma de interés es lo que determina la finalidad de la utilidad, propia de la primera forma de interés; esa finalidad es la pérdida, la radical destrucción de lo exigido por el interés como utilidad. Al respecto, nos dice Bataille:

Los hombres aseguran su subsistencia o evitan el sufrimiento no porque estas funciones impliquen por sí mismas un resultado suficiente, sino para acceder a la función insubordinada del gasto libre. (43)

La lectura de Nietzsche que recupera Vattimo, según él, entre otras cosas, por inspiración de Bataille, posibilita la asimilación de aquel des- de la noción de la historia del ser de Heidegger, en cuanto que el darse del ser es don; este debe ser entendido desde sus dos carices: el de la donación en cuanto tal y lo que de don hay en la posibilidad de su recepción activa. El ser se dona en estos dos sentidos, en la transmisión de los mensajes del pasado y en la recepción que, a su vez, configura mensajes como respuestas a los mensajes recibidos. Esto es el *Andenken*, el pensamiento rememorante.

Para Heidegger, el fin de la metafísica no implica la proposición de un nuevo fundamento para el pensar. Frente al olvido de la diferencia ontológica por parte de la metafísica (es decir, de su propio fundamento), el pensamiento rememorante debe volver a pensarla, no de mejor manera o de manera más eminente, como una definitiva vuelta al origen, sino un volver a pensar que, a su vez, sea otro comienzo, que, sin embargo, como dijimos, no implique otro fundamento, sino un pensamiento de lo impensado por la metafísica (cf. Heidegger 122). Lo no pensado no es algo que la metafísica no pensó por falta de suficiencia en su esfuerzo, en su capacidad. La incapacidad de la metafísica no es falta de capacidad, por así decirlo, sino imposibilidad de la “capacidad”, del “poder” hacer algo frente aquello impensado. Aquí, como se ve, queda claro que la caracterización de la metafísica depende de una decisión sobre lo que quiere decir pensar, que no se debe entender como “ob-tener”, tras un esfuerzo, un objeto, o un sistema de objetos (mundo), sino como un dejarse llamar por aquello digno de ser pensado, que solo puede ser pensado en la medida en que nos llama. Casi podría decirse que pensar no implica un gasto productivo, un esfuerzo que se vea reflejado como

mayor verdad en directa proporción con el esfuerzo realizado: pensar es responder a un don y constituirse en don.⁴

Con la lectura de Nietzsche, a partir de Bataille, se hace ya una interpretación distorsionante, en el sentido de la *Verwindung* de Heidegger,⁵ cuya traducción puede ir desde la “remisión a” algo, la “remisión de” una enfermedad incurable,⁶ hasta la torsión o distorsión. Así, por ejemplo, se toma ya una posición entre las diversas derivaciones de la hermenéutica filosófica. El pensamiento de Vattimo se posiciona como una ontología nihilista, que piensa el acontecer del ser al modo de la provocación y de la distorsión del don del pasado. De esta forma, todo diálogo, especialmente todo diálogo con el pasado, pero también todo diálogo en general, en cuanto que es viable solo por la red de referencias puesta por el pasado, puede tener lugar únicamente con la ruptura de los límites de los dialogantes. El don se torna provocación, cuyo sentido se cifra en que llama a una respuesta. A su vez, el destinatario del don solo puede ser capaz de recibirlo en la medida en que el don está más allá de la delimitación propia de un objeto ya dado, es decir, en cuanto que el don al que responde presupone la dilución de los límites del donante; entonces, solo puede asimilarlo distorsionándolo y apropiándose, no desde una delimitación de sí mismo, sino desde un ultrapasamiento de los propios límites del interés, desde la autoinmolación. La indefinición que tiene lugar, gracias a la disolución de los límites en el don gratuito, es lo que posibilita que ese don sea una provocación que puede ser respondida solo con otra provocación aún mayor.

Cabe agregar que otro de los significados de *Verwindung*, además de distorsión, es digestión. Es necesario digerir, lo que implica asimilar y excretar. Específicamente, en la relación con el pasado, es necesario recordar y olvidar. Por ende, no es posible ninguna relación con el pasado que no suponga una distorsión, un cambio en este, de manera que resulte asimilable, nutritivo, que posibilite la acción, mas no que la determine, puesto que, para asimilarlo, tiene que ser fragmentado, diluido; se tienen que romper todos los límites que lo constituyen como

4 Para una forma de entender esto desde la literatura y la palabra, véase Baamonde (238-240).

5 Para un estudio sobre las implicaciones sobre filosofía de la historia de este término, es recomendable el artículo de Méndez del que extraemos este pasaje: “*Verwindung*: vinculación no repetitiva con el pasado, con nuestra condición de posibilidad” (247). Para una comparación entre Gadamer y Heidegger con respecto al pasado, como continuidad y como protesta frente a él, véase el artículo de Bubner.

6 El motivo heideggeriano de la metafísica, como una enfermedad incurable, es reconducido por Zabala, interpretando el pensamiento postmetafísico como un fármaco, con el doble significado del término: medicina (que en cierta forma *trata* a la metafísica) y veneno (recrudece la metafísica) (cf. 269-289).

unidad unívoca de sentido. La recepción del don del pasado es, a su vez, siempre una respuesta en el mismo sentido, es decir, un don que, como respuesta al pasado, está dirigido al futuro, a la manera de una provocación, que es tal solo porque se da como autoinmolación, desinterés, esto es, que invoca una respuesta solo en cuanto que él mismo no tiene límites; es algo excesivo, un anuncio que no dice verdad, que no es ninguna sustancialidad unívoca, sino que su más auténtica forma de ser es la apertura, el desbordamiento. Así también, a partir del pasaje de *Humano, demasiado humano* citado antes, puede decirse que el agradecimiento, dar gracias, dar lo gratuito, es un exceso que no responde al interés, y con el cual no se puede lidiar sino respondiendo de manera cada vez más excesiva y gratuita. Solo es posible entrar en el dominio del otro si uno mismo destruye sus propios límites, su interés; esto por mor de establecerse como límite para el otro, límite posibilitante y nunca reducido a una subjetividad (como una autoridad incuestionable, por ejemplo) (cf. Eco 72). Sobra recordar que esta idea del ser como don, el donarse del ser, proviene, además, de la particularidad del alemán que dice “hay” con el mismo verbo con que dice “dar”: el verbo *geben*. *Es gibt* dice “hay” pero puede traducirse como “se da [eso]”. Así, el ser se puede pensar como *Gabe*, como donación.

Si la propuesta anterior de lectura es válida, es posible complementarla con la explícita distancia que toma Vattimo con respecto a la lectura que hace Heidegger de Nietzsche:

[J]ustamente, para seguir las directrices de Heidegger, incluso en un sentido que va más allá de sus intenciones, aquí se procurará exponer que en Nietzsche la filosofía llega a resultados específicamente ontológicos, justamente a través de un itinerario que pasa, no casualmente y de modo marginal, por la crítica de la cultura, la reflexión de tipo “moralista”, el análisis de los prejuicios, la observación y autoobservación psicológica... (1996b 12-13)

Lo anterior, muestra que la lectura de Heidegger, en clave solo ontológica, resulta parcial, puesto que oblitera los efectos del pensamiento genealógico nietzscheano sobre esa ontología –y esto se refleja en la selección de textos de Heidegger, quien privilegia la obra nunca concluida ni publicada de Nietzsche, *La voluntad de poder*, y otros escritos tardíos, con lo que deja atrás las obras propiamente de crítica de la cultura–. Lo que signifique la importancia para la ontología nietzscheana del pensamiento genealógico como crítica de la cultura, es lo que permite distanciarse de la lectura de Heidegger, y esto solo a partir y a favor del mismo Heidegger. Lo central de este pensamiento tiene como paradigma el desvelamiento de la verdad como ilusión, error. El acercamiento al pasado se hace desde la idea del mundo devenido fábula o de la historia

de un error, como queda consignada en el muy citado pasaje de *El crepúsculo de los ídolos*. Esa historia del error, si se lee desde el horizonte de la historia de la metafísica como historia de la sustracción del ser (el horizonte heideggeriano), permite una interpretación conjunta, abierta desde, o que abre la noción de postmodernidad como nueva forma de relación con el pasado. Pero, “si Heidegger no capta esta proximidad, es porque rechaza captar y articular explícitamente las implicaciones nihilistas de su propia ‘concepción’ del ser” (Vattimo 2002 276).

Con lo anterior es ya posible presentar claramente la relación que Vattimo establece entre Nietzsche y Heidegger:

Si Heidegger confiere sentido a Nietzsche, al mostrar que la voluntad de poder, por decirlo así, es “destino del ser” (y no puro juego de fuerzas a desenmascarar con la crítica a la ideología), Nietzsche da sentido a Heidegger, al aclarar que el destino del ser (si ha de ser pensado fuera de la metafísica) es el nihilismo; esto significa que el ser se despidе de su configuración metafísica no (solo) cuando desvela los *archai* como máscaras, como acontecimientos, sino cuando se da en la forma de lo que no es sino que ha (ya siempre) sido y está vigente solo como recuerdo, en una forma desvaída y débil. (2002 279)

Cabe aclarar que el sentido al que se refiere la cita es el de la actualidad postmoderna cifrada en el nihilismo, y que ese conferir sentido de uno a otro pensador no va necesariamente en contra de los textos, sino que es un ejercicio que resalta ciertas consecuencias que ya se pueden deducir de los textos por sí solos.⁷ Este es el caso de la historia del error, en Nietzsche, como devenir fábula del mundo verdadero, que no implica que quede el mundo aparente como el nuevo mundo verdadero, sino que también este se disuelve, con lo que permanece solo la historia del error como algo necesario –y como lo único con valor para el hombre–.

Por consiguiente, el desvelamiento de la verdad como ilusión o error no es una crítica de la ideología, sino el establecimiento efectivo de una relación positiva con el pasado como lo *ya sido*, el tesoro de la muerte, que es el único lugar posible para el surgimiento del sentido y de la agencia del hombre. Por su parte, también la lectura nihilista de Heidegger es posible, si se consideran sus constantes referencias al verso de Hölderlin, donde leemos: “Pero allí donde crece el peligro, crece también lo que salva”. Por eso, se puede ver que el *ir más allá del nihilismo* –como historia del olvido del ser o de la sustracción del ser

7 Sin embargo, el ir en contra de la letra de los textos es un motivo presente en toda la obra de Vattimo, pues la *Verwindung* implica a veces traicionar la letra por el espíritu general de texto, el cual está dado por la situación concreta desde la cual se lee. Es esa apertura de lo recibido y del producto de la recepción lo que se mienta con la frase “productividad de la interpretación” (Vattimo 1996a 71).

tras la presencia del ente–, esfuerzo que podría caracterizar la empresa heideggeriana, no es un superar ni un escapar, sino un posicionarse en el nihilismo de manera radical, para lograr una torsión que permita otra óptica sobre el nihilismo mismo, una relación más propia con la forma de darse el ser como sustracción, que sería “lo que salva”. Nunca es un simple *ahora sí ya* recordar la diferencia ontológica, sino ahondar en el darse del ser como historia del olvido de tal diferencia, como sustracción del mismo ser.

El sujeto de la autoinmolación

Ahora procederemos a la consideración de los efectos de todo lo anteriormente expuesto en la transformación de la noción de sujeto.

Vattimo apela a la distinción entre la transformación de la noción de sujeto y la crisis de la subjetividad. Lo que realmente opera es una crisis de la subjetividad en el horizonte que abren o donde se abren los pensamientos de Nietzsche y Heidegger, esto es, la postmodernidad. Dado lo anterior, se entiende que el problema va más allá de un afán puramente “teórico”, que se asemejaría a una aproximación filológica a los textos.

En Nietzsche, la crisis de la subjetividad se muestra desde el anuncio de la muerte de Dios en las manos de sus propios fieles. Esto remite al desvelamiento de la verdad como ilusión, en el sentido del desenmascaramiento de la conciencia, en cuanto efecto de la producción de ilusiones en función del acrecentamiento de un posicionamiento vital –que podría ser una forma más que apresurada para referirse a la voluntad de poder–. Lo que desenmascara Nietzsche no es la falsedad de las pretensiones de la conciencia, sino la hipocresía de esta al distanciarse de su irrenunciable origen, esto es, el error como distorsión propia del posicionamiento perspectivista. Incluso, más allá de la hipocresía, lo que se muestra con el desenmascaramiento es la indistinción entre la verdad y el error o, mejor, la distinción de la primera en función solo de la sedimentación históricamente situada del error propio de la verdad, que culmina con la noción moderna de sujeto moral como origen de la acción.⁸

En consecuencia, no se apela a una forma más verdadera de relacionarse con el mundo, sino que se provoca una noción nueva de sujeto no sustancial, que posibilita otras formas de relación con el mundo. El pensamiento genealógico no dice la *verdad*, sino que provoca respuestas

8 “[...] lo que llamamos actualmente el mundo es el resultado de multitud de errores y fantasías que han nacido poco a poco en la evolución del conjunto de los seres organizados, se han entrelazado en esa creencia y nos llegan ahora por herencia como tesoro acumulado en todo el pasado, como un tesoro, sí, pues el *valor* de nuestra humanidad se funda en eso” (Nietzsche 1984 16).

a través de anuncios como el de la muerte de Dios o las enseñanzas enigmáticas de Zaratustra. Para tal pensamiento, el proceder de la conciencia es siempre solo la relación con otro, en cuanto que la autoconciencia se constituye a través de la proyección en el otro de la conciencia de uno mismo; podríamos decir, una especie de *egomorfismo*, que tiene como finalidad dar una determinación al ego.⁹ El yo es pura exterioridad. No hay profundidad o interioridad de un sujeto que no se pueda fracturar en la superficialidad de las relaciones entre unas fuerzas sin origen.

Lo más importante de lo anterior se explicita en un fragmento del pasaje “De la superación de sí mismo” del *Zaratustra*, a saber, “todo ser viviente es un ser obediente” (2000 175). Aquí se dice que en el fondo del sujeto, como sustancia que es origen de la acción, esto es, el sujeto libre, hay siempre obediencia; en otras palabras, en el fondo de todo individuo hay siempre división que convierte a toda profundidad en superficialidad de lucha de fuerzas o, si se prefiere, que convierte todo origen incondicionado del sentido (*Ursprung*) en una pluralidad condicionada y condicionante del sentido –o escenario de procedencia del sentido (*Herkunft*)–.

La subjetividad que aquí se instaure es residual, en cuanto que es lo que queda de la dilución de la noción moderna de sujeto y es, a su vez, la que efectúa dicha dilución. Tal subjetividad, que está detrás del pensamiento genealógico, da lugar al ultrahombre. Este, por lo dicho anteriormente, no puede pensarse como la forma culminante de la subjetividad de la metafísica de la voluntad, que es, a grandes rasgos, la interpretación heideggeriana de Nietzsche. Por el contrario, la única característica determinada del ultrahombre es la tendencia a negarse como sujeto, es decir, lo positivo en el ultrahombre es la voluntad de verdad residual, al desenmascaramiento que no busca ya orígenes, sino que los muestra como plurales. Aquí, el saber se muestra en cuanto que exceso o *hybris*, fragmentación de sí desde sí y a favor de sí. Ese “sujeto” está más allá del bien y del mal, más allá de toda santidad y de todo egoísmo. Es puro desinterés y nada más que desinterés, es *su* desinterés, su no origen; en palabras de Vattimo,

el desinterés radical del animal hombre es lo único que a Nietzsche le parece adecuado para caracterizar a la existencia en un mundo donde no hay fundamentos ni esencias, y donde el ser vuelve a consistir en un puro acaecimiento interpretativo” (1996b 135).

El ultrahombre es la respuesta al mandato nietzscheano que ordena llegar a ser una persona entera a través del respeto a la sentencia

9 “[U]no se esconde siempre en la cabeza del otro, y esta cabeza a su vez se esconde en otras cabezas” (Nietzsche cit. en Safranski 227).

délfica fundadora de la moral: conócete a ti mismo. El conocimiento de sí lleva al ultrahombre al desinteresado fragmentarse por mor de su propio interés de llegar a ser lo que es, llegar a ser una persona entera (señor de sí). Pero, ¿cómo lleva la fragmentación a la apropiación de sí? La fragmentación abre el terreno del enfrentamiento entre las fuerzas y hace posible la jerarquización *hic et nunc* de estas, con lo que se logra la fijación provisional de una direccionalidad, y así se llega a ser una persona entera, señor de sí mismo –en el sentido de que la pluralidad se somete a un impulso–, se logra, cada vez, ser lo que se es.

En Heidegger, una dinámica similar se desarrolla a partir del “ser-para-la-muerte”. La existencia auténtica se da como la elección de la posibilidad más propia, no como apropiada, sino como apropiadora, esto es, como en sí misma ineludible, pero que siempre está abierta como posibilidad, mientras el *Dasein* es. El ser-para-la-muerte, como existenciario que abre a los otros existenciaros como verdaderas posibilidades, es justo esa posibilidad ineludible, en cuanto posibilidad de la imposibilidad de toda posibilidad, esto es, la ineludible posibilidad siempre presente de que ya no más sea posible ninguna otra forma de ser. Según lo anterior, Vattimo interpreta, “el *Dasein* se funda como una totalidad hermenéutica solo por cuanto vive continuamente la posibilidad de no ser más ahí” (1986 104). Esto es, el *Dasein* se asume auténticamente como posibilidad abierta, a condición de que se *desustancialice*, de que se asuma auténticamente como posibilidad abierta.

Lo mismo que se expresa con la autenticidad de la existencia se conserva en el *Ereignis* como acontecimiento apropiador (aduce Heidegger que la raíz es la misma en alemán, *eigen*). Aquí la autenticidad radica en la relación apropiadora con el pasado que lo piensa como *Überlieferung* o *Gewesen* –transmisión o lo acontecido, esto es, pasado posibilitante–, y no como *Tradition* o *Vergangenes* –tradición en el sentido de lo ya dado por definitivo, esto es, pasado esclerotizante–. Lo que Vattimo señala como:

La relación auténtica con la herencia del pasado es abierta por el conocimiento vivido por la propia mortandad, que de esa manera se pone en condición de asumir como solo mortales también las huellas y los modelos que le han sido transmitidos: el salto en la *Überlieferung* es liberador, porque elimina el orden de lo “dado”, o sea, heredado, dentro del cual se halla arrojado el *Dasein*, elimina cualquier perentoriedad de “orden natural”; hay (solo) evento, solo huellas de otras existencias posibles-mortales que el *Dasein* acepta o rechaza como posibilidades para él aún abiertas. (1991 133)

Conclusión

Considerando todo lo anterior, podemos ya concluir explicitando las características de la noción de sujeto moral en Vattimo y su penetración con la ontología nihilista del don. Cabe hacer mención que aquí se presupone, por no haber espacio para la explicación de ello, la íntima relación del hombre con el ser, según lo dicho por Heidegger, y que esto se interpreta aquí como la relación de la ontología del don con el sujeto de la autoinmolación.

Dicho sujeto es nihilista, en cuanto que hace “nada” de sí, esto es, en la medida en que se desustancializa a través de la desinteresada fragmentación de sí; autoinmolación posibilitada por el exceso de la voluntad de verdad, por la *hybris* de la voluntad de verdad que se vuelve contra sí misma, contra el sujeto de conocimiento y contra la noción sustancial de sujeto, y que, al fragmentarse, encuentra solo la historia del error, el pasado como un tesoro formado por los restos de los muertos como anuncios. Ese pasado de monumento solo puede instaurar sentido, solo puede constituir el acaecimiento del ser en cuanto que don. El don debe ser entendido solo como autoinmolación, puesto que el don gratuito requiere del desbordamiento de los límites del donante, esto es, debe ser una acción desinteresada, aunque dada en función del propio interés. Pero aquí el interés es la afirmación de sí a través de la provocación a otros, la instauración de un límite posibilitante para los otros. Según lo anterior, el pasado se constituye como la transmisión de un mensaje que no tiene por sí mismo un solo sentido, sino que su realización auténtica radica en la apertura del sentido, esto es, que provoca una respuesta que solo puede constituirse en el mismo sentido del don, entendido como autoinmolación provocante cada vez en sentido mayor. Esta respuesta constituye la realización más propia del interés, puesto que posibilita la agencia del sujeto, según Nietzsche, como persona entera o señor de sí, o como totalidad hermenéutica, según Heidegger.

Bibliografía

- Álvarez, L. “Más allá del pensamiento débil.” *Filosofía, política y religión: más allá del pensamiento débil*. Por Gianni Vattimo. Ed. Lluís Álvarez. Oviedo: Nobel, 1996. 7-28.
- Baamonde, A. “Pensamiento débil / pensamiento trágico.” *Filosofía, política y religión: más allá del pensamiento débil*. Por Gianni Vattimo. Ed. Lluís Álvarez. Oviedo: Nobel, 1996. 227-240.
- Bataille, G. “La noción de gasto.” *La parte maldita: precedida de la noción de gasto*. Trad. Francisco Muñoz de Escalona. Barcelona: Icaria, 1987. 23-43.
- Bubner, R. “Mirando atrás a la hermenéutica de Gadamer.” *Debilitando la filosofía: ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Ed. Santiago Zabala. Trad. Francisco Javier Martínez Contreras. Barcelona: Anthropos; Cuajimalpa: Universidad Autónoma Metropolitana, 2009. 253-268.

- Eco, U. "El pensamiento débil y los límites de la interpretación." *Debilitando la filosofía: ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Ed. Santiago Zabala. Trad. Francisco Javier Martínez Contreras. Barcelona: Anthropos; Cuajimalpa: Universidad Autónoma Metropolitana, 2009. 51-72.
- Flores d'Arcais, P. "Gianni Vattimo, o más bien, la hermenéutica como primacía de la política." *Debilitando la filosofía: ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Ed. Santiago Zabala. Trad. Francisco Javier Martínez Contreras. Barcelona: Anthropos; Cuajimalpa: Universidad Autónoma Metropolitana, 2009. 290-312.
- Heidegger, M. "¿Qué quiere decir pensar?" *Conferencias y artículos*. Trad. Eustaquio Barjau. Barcelona: Serbal, 1994. 113-125.
- Méndez Sanz, J. A. "Superación y remisión." *Filosofía, política y religión: más allá del pensamiento débil*. Por Gianni Vattimo. Ed. Lluís Álvarez. Oviedo: Nobel, 1996. 242-249.
- Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano*. Trad. Dolores Castrillo Mirat. Madrid: Edaf, 1984.
- Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2000.
- Safranski, R. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Tusquets, 2001.
- Vattimo, G. *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa, 1986.
- Vattimo, G. *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1991.
- Vattimo, G. "Historia de la salvación, historia de la interpretación." *Filosofía, política y religión: más allá del pensamiento débil*. Por Gianni Vattimo. Ed. Lluís Álvarez. Oviedo: Nobel, 1996a. 65-79.
- Vattimo, G. *Introducción a Nietzsche*. Trad. Jorge Binaghi. Barcelona: Península, 1996b.
- Vattimo, G. *Diálogo con Nietzsche (1961-2000)*. Barcelona: Paidós, 2002.
- Zabala, S. "Fármacos de ontoteología." *Debilitando la filosofía: Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Ed. Santiago Zabala. Trad. Francisco Javier Martínez Contreras. Barcelona: Anthropos; Cuajimalpa: Universidad Autónoma Metropolitana, 2009. 269-289.